

# Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía

Eduardo Fernandois

Freie Universität Berlin

---

## Resumen

Hay una tendencia negativa (ideal de la terapia) y una positiva (concepto de visión sinóptica) en lo que Wittgenstein piensa sobre la naturaleza de la filosofía. Tematizando esa tensión llego a los siguientes resultados: 1) Se debe distinguir con respecto a la idea de la terapia entre una tesis fuerte —el rechazo de la filosofía como forma de conocimiento— y una tesis débil —el énfasis en la pluralidad de los problemas filosóficos con que se cuestiona el proyecto de una *prima philosophia*. Planteo dos críticas a la tesis fuerte e intento mostrar la importancia de la débil. 2) Una interpretación «purista» de la idea de filosofía como consideración gramatical (con la que Wittgenstein y otros pretenden apoyar la tesis fuerte) no da cuenta de aquella crítica a un *lenguaje* (o sus *reglas*) que constituye la motivación de desarrollos científicos y sociales. 3) Lo interesante radica en el *modo* en que el autor transmite sus opiniones (no en que carezca de ellas). Pues su manera de argumentar «conduciendo» y «mostrando» permite apreciar que el conocimiento filosófico no se agota en un conocimiento de tipo proposicional.

**Palabras clave:** Wittgenstein, filosofía, argumentación, conocimiento.

---

**Abstract.** *Theory, therapy and way of seeing: on the wittgensteinian conception of philosophy*

Wittgenstein's thoughts about the nature of philosophy have a negative (ideal of therapy) and a positive (concept of synoptical vision) tendency. The study of this tension produces the following results: 1) The idea of therapy implies on the one hand a strong thesis (the denial of philosophy as a way of knowledge) and on the other hand a weak one (to lay emphasis on the plurality of philosophical problems and to question the project of a *prima philosophia*). I criticize the strong thesis in two ways and try to show the importance of the weak one. 2) A «puristic» interpretation of the idea of philosophy as a grammatical consideration doesn't explain the critique to a *language* (or its *rules*) which constitutes the motivation of scientific and social developments. 3) The appealing thing lies in the author's *way* to communicate his or her opinions (and not in his or her lacking of them). His or her way of arguing by «guiding» and «showing» lets evaluate philosophical knowledge as something more than propositional knowledge.

**Key words:** Wittgenstein, philosophy, argumentation, knowledge.

---

## Sumario

Ahora sólo queda por superar una especie de inexplicable aversión que experimento en mí frente a tus opiniones.

(Hilas, en los *Diálogos*, de Berkeley)

En su mayor parte, las observaciones de Wittgenstein sobre los fines cognoscitivos de la filosofía constituyen lo que se podría llamar una concepción pesimista o negativa. De acuerdo con esta concepción, los problemas filosóficos han de abordarse terapéuticamente, puesto que su origen se encuentra en una «malinterpretación de nuestras formas lingüísticas» (IF 111)<sup>1</sup>. Al no haberse las con problemas auténticos, sino con pseudoproblemas, el filósofo sólo puede dedicarse a deshacer nudos en nuestro entendimiento (c. Z 452), a destruir ídolos y a controlar que los ídolos antiguos no sean reemplazados por ídolos nuevos (cfr. BT 88). Analizaré esta veta destructiva de su concepción metafísica en los dos primeros apartados.

Paralelamente a esta veta destructiva o negativa existe, sin embargo, una positiva<sup>2</sup>. Wittgenstein piensa que en la filosofía se puede y debe alcanzar una visión sinóptica (*Übersicht*) del empleo de nuestro lenguaje. «Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje». (IF 132). En el cuarto apartado comentaré el concepto de visión sinóptica y conceptos emparentados como «imagen del lenguaje» (*Bild der Sprache*, IF 1, 2) o «modo

1. Para citar textos de Wittgenstein me valdré de las abreviaturas que consigno a continuación, detrás de cada título: *Los cuadernos azul y marrón* (CAM). Madrid: Techos, 1976; *Investigaciones filosóficas* (IF). Barcelona: UNAM/Crítica, 1988; *Observaciones* (O). México DF: Siglo XXI, 1981; *Philosophische Bemerkungen* (PB). Werkausgabe Bd. 2 (empleo la «Werkausgabe» publicada por Suhrkamp en Frankfurt a.M., 1984). *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (WWK). Werkausgabe Bd. 3; *Philosophische Grammatik* (PG). Werkausgabe Bd. 4; *Bemerkungen zur Grundlage der Mathematik* (BGM). Werkausgabe Bd. 6; *Zettel* (Z), Werkausgabe Bd. 8; *Vorlesungen 1930-1935* (VORL). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989; «Bemerkungen zu Frazers *Golden Bough*» (GB) en Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und landere kleine Schriften* (hrsg. von J. Schulte) Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989; «Philosophie. §§ 86-93 aus dem sogenannten *Big Typescript*» (BT), en *Revue Internationale de Philosophie* 43 (1989), p. 177-203.

Quando no existe traducción española, o cuando no he tenido acceso a ella las citas son traducciones mías.

2. Anthony Kenny ha sido el primero en detectar y tematizar esta tensión en su artículo «Wittgenstein on the Nature of Philosophy», en KENNY, A. *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1984, p. 38 y s.

de ver» (*Anschauungsweise*, IF 144). Antes, en el apartado tercero, quiero insertar una observación crítica sobre el concepto de gramática. La tensión entre una determinación negativa y una positiva del quehacer filosófico según Wittgenstein, servirá de hilo conductor a las siguientes consideraciones.

## 1. ¿Filosofía negativa?

«Con frecuencia, los filósofos son como niños pequeños que empiezan por hacer rayas caprichosas con su lápiz sobre un papel y después preguntan a los adultos: “¿qué es?”» (O 39). A diferencia de las preguntas prácticas y científicas, las de la filosofía carecen, según Wittgenstein, de sentido. Tales preguntas no deberían responderse, o bien, las respuestas deberían burlarse de las preguntas<sup>3</sup>. En otras palabras, las preguntas filosóficas deben ser rechazadas, mediante la puesta al descubierto de los falsos supuestos sobre los que descansa su formulación. Dichos supuestos conciernen al funcionamiento de nuestro lenguaje. Un buen ejemplo de una mala pregunta lo hallamos en toda aquella que comienza con las palabras «qué es», v. gr. «¿qué es el significado de una palabra?» El *Cuaderno azul* comienza precisamente con un comentario a la pregunta que ha estimulado desde siempre la reflexión filosófica sobre el lenguaje:

¿Qué es el significado de una palabra? Ataquemos este problema preguntando, en primer lugar, qué es la explicación del significado de una palabra, ¿qué forma tiene, cómo es, la explicación de una palabra? [...] Las preguntas «qué es longitud», «qué es significado», «qué es el número uno» producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar a nada para contestarlas y, sin embargo, tenemos que señalar a algo. (Nos hallamos frente a una de las grandes fuentes de confusión filosófica: un sustantivo nos hace buscar una cosa que le corresponda) (CAM 27).

No se responde, pues, a la pregunta tradicional por el significado, sino que se la reemplaza por una nueva: ¿qué es la *explicación* del significado de una palabra? Pero incluso esta pregunta, que mantiene aún la forma «qué es», debe ceder su lugar a un nuevo modo de preguntar: ¿qué forma tiene, o cómo es, la explicación de una palabra?<sup>4</sup> No sólo se cambia el «qué» por un «cómo»,

3. Cfr. TS 220 § 111, texto citado en BAKER, G.P./HACKER, P.M.S. *Wittgenstein - Meaning and Understanding. Essays on the Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1980, p. 287.
4. En estas sustituciones hay una importante idea metafilosófica en juego: el carácter extremadamente general de los problemas filosóficos (por ejemplo: ¿cómo es posible que meros sonidos o rayas en un papel adquieran lo que llamamos sentido o significado?) obliga al filósofo, antes que nada, a *idear* una tarea adecuada. Dummen diagnostica correctamente: «Philosophers, unlike historians do not have to solve problems that are clearly demarcated in advance: and they make up their own problems - set themselves tasks, and then try to perform them» («What Does the Appeal to Use Do for the Theory of Meaning?», en MARGALIT, A. (ed.). *Meaning and Use*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 133. Otro ejemplo que ratifica la tesis de que los filósofos interesantes *inventan* buenos problemas es la filosofía del lenguaje de Davidson.

con el fin de no incitar a la búsqueda de un objeto, sino que además se suprime de la formulación final la palabra «significado». Preguntamos simplemente cómo explicaríamos una *palabra* y no el *significado* de una palabra, es decir, podemos omitir este sustantivo —«significado»— que *en cuanto tal* sugiere una instancia independiente en correspondencia con la palabra. Lo que nos interesa de todo esto es el diagnóstico de que la concepción objetivista del significado, criticada por Wittgenstein a lo largo de toda su obra tardía, viene ya prefigurada por un modo de preguntar típico entre filósofos.

Así las cosas, Wittgenstein tiende a considerar la pregunta inicial como una pseudopregunta y, en consecuencia, todas sus disquisiciones acerca de la cuestión semántica como un ejercicio de mera disolución. Durante mucho tiempo pensé que su filosofía del lenguaje debía interpretarse como un rechazo y no como una respuesta a la pregunta clásica. Sigo pensando que se trata de una mala pregunta. Lo es, sin embargo, *en el sentido* de que sugiere una falsa respuesta. Quien pregunta de esa manera, pregunta equivocadamente, pero no pregunta por nada. La radicalidad de la crítica implícita en el pasaje comentado (que el significado sea entendido como objeto) no será nunca lo suficientemente enfatizada: no sólo las intenciones en las mentes de los hablantes y los objetos físicos en el mundo circundante dejan de ser candidatos semánticos, tampoco queda libre de dicha crítica un sistema de reglas convencionales como el elaborado por Searle. Y porque la pregunta «¿qué es el significado?» sugiere todo esto, ella es una mala pregunta. No por ello, sin embargo, se la deja de lado, sino que se la *reinterpreta* cambiando los términos de su formulación. En este cambio de términos radica la gran jugada que, de manera casi imperceptible, Wittgenstein realiza al comienzo del *Cuaderno azul*. La segunda y, sobre todo, la tercera pregunta son la correcta interpretación de la primera. Y lo que sea dicho para responderlas puede ciertamente contener información filosófica, en cualquier caso, algo más que «el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido» (IF 119). La aversión de Wittgenstein frente a preguntas del tipo «¿qué es...?» parece justificada<sup>5</sup>; no así su tendencia paralela de calificar de *enfermo* a quien pregunta de esa manera. Preguntas filosóficas que han sido articuladas tradicionalmente mediante la fórmula esencialista «qué es» no carecen de sentido, debido a que es posible reinterpretarlas.

Esta primera reflexión despierta una sospecha frente a la idea de la terapia y las radicales formulaciones «antifilosóficas» de Wittgenstein<sup>6</sup>. Sin embargo, al internarnos en las *Investigaciones filosóficas* u otros escritos tardíos, no resulta nada fácil confirmarla. Si hemos de hacer justicia a los textos —a los textos, si se quiere, tal como los encontramos—, no podemos pasar por alto una especie de coherencia entre lo que Wittgenstein hace y lo que dice hacer. Pues, de alguna manera, dichos textos no contienen nada que pudiéramos llamar una «tesis filosófica» (cfr. IF 128). Lo que encontramos en ellos son descripciones

5. Wittgenstein analiza otro ejemplo —la pregunta ¿qué es el tiempo?— en CAM 54.

6. Cfr., además de las citas en el texto PG 193; IF 109, 118, 119, 128 133.

de usos del lenguaje y la invitación a observar lo descrito y a sacar por sí mismo las consecuencias. Dichas descripciones no carecen de una *pointe* filosófica. No se trata de descripciones lingüísticas, ya que se persigue únicamente un propósito conceptual. Pero a las tesis de su interlocutor filosófico Wittgenstein no responde con antítesis, sino recordándole motivos que éste ha de conceder sin más. Podríamos parafrasear su argumentación en los siguientes términos: «¡Pero fíjate en lo que estas diciendo! Tendrías que decir también *esto*. ¿Estás dispuesto a hacerlo?». O bien: «¿En qué ocasión ocuparías la siguiente oración?». O bien: «¿Cómo reaccionarías espontáneamente a lo siguiente...?». O bien: «Elegirías tal expresión en esta o en aquella circunstancia?».

Lo anterior no constituye un argumento concluyente en favor de la tesis de la terapia; se trata, sin embargo, de una importante constatación en relación a los textos. Por de pronto, es así como se nos presenta la praxis filosófica de Wittgenstein. En este punto alguien podría objetar que *no siempre* es así: que, sin ir más lejos, en el párrafo 43 se formula inequívocamente la tesis filosófica de que el significado de las palabras es su uso en el lenguaje. Me parece, sin embargo, que Wittgenstein podría compatibilizar sin mayor problema ésta y otras formulaciones —si se quiere, innegablemente «asertóricas»— con la autointerpretación de su trabajo filosófico. Por un lado, podría comentar lo siguiente: «El párrafo 43 no contiene una tesis filosófica puesto que ahí únicamente te quiero decir lo que el significado no es. Simplemente pretendo alejarte de la idea de que el significado sea un “algo”, un objeto. Y “uso” no es un ídolo nuevo en reemplazo de uno antiguo». Y podría comentar, en segundo lugar: «Mediante la observación sobre el uso y mediante el concepto de juego de lenguaje intento *cambiar la perspectiva* desde la cual examinas los temas “lenguaje” y “significado”. La “lógica” que subyace a mi observación no es: “Ahora te diré lo que es el significado: es el “uso”; sino que su lógica es más bien: “Intenta considerar el asunto desde otro punto de vista”. El párrafo 43 no funciona más que como un título vacío, a cambio de una perspectiva que te voy mostrando a través de numerosos ejemplos». Por de pronto, este doble comentario me parece completamente satisfactorio (volveré más adelante sobre la segunda parte). De nada serviría tampoco alegar que las numerosas preguntas retóricas en las que desembocan muchas argumentaciones de Wittgenstein no son más que *afirmaciones*. Indudablemente, tras toda pregunta retórica se esconde una afirmación; pero un lector que se enfrente en forma desprejuiciada a estos textos, deberá conceder al menos que, si hay tesis filosóficas en juego, éstas no se hallan circunscritas a simples afirmaciones —o, para el caso, a preguntas retóricas.

Ya en tiempos del *Tractatus* Wittgenstein concibió la estrategia metodológica de dejar hablar a su contrincante, haciéndole ver los errores en que eventualmente incurre, absteniéndose sin embargo él mismo del juicio filosófico (cfr. T 6.53). Más tarde, en sus conversaciones con el Círculo de Viena, vuelve sobre esta idea, señalando que se trata de un «proceder no dogmático» (*undogmatisches Verfahren*), al que ahora, por fin, se estaría ateniendo verdaderamente (cfr. WWK 183). Este proceder no dogmático está ligado a la idea de que

«todo ha de jugarse en la gramática» (WWK 186)<sup>7</sup>. Omitiendo por ahora la cuestión de la gramática, me parece que —en atención a lo dicho sobre su estilo de argumentar— es posible conceder que, de alguna manera, el Wittgenstein tardío se abstiene del juicio filosófico. Ahora bien, ¿es que con esta concesión desaparece nuestra sospecha inicial en relación a la idea de la terapia?

## 2. Sentido y sinsentido de la idea de la terapia

Sostendré a continuación que la sospecha permanece en pie y que es justificada, e intentaré fundamentar esta afirmación mediante dos consideraciones: en primer lugar, la idea de la terapia, si se la piensa hasta sus últimas consecuencias, conduce a una situación paradójica; en segundo lugar, las formulaciones que le niegan a la filosofía todo carácter cognoscitivo, resultan a final de cuentas implausibles, en un sentido, por así decir, pragmático. Ambas reflexiones nos mostrarán asimismo de dónde proviene nuestra sospecha inicial. Con todo, y a partir de la concesión que hicimos al final del primer apartado, debemos preguntarnos a la vez qué de interesante puede haber en la retórica de la terapia.

Pensar la idea de la terapia hasta sus últimas consecuencias significa tomar a Wittgenstein al pie de la letra. En la *Gramática filosófica* leemos, por ejemplo: «El fin [de la filosofía] es remover malentendidos, su fin no es generar comprensión». (PG 115) En esta línea podría decirse que el lema metafilosófico de Wittgenstein reza: «¡De vuelta a los malentendidos!». Estrictamente hablando, tal llamado y la anterior cita significan que Wittgenstein no tendría nada que decir positivamente sobre los temas discutidos, y que sólo hablaría de la manera como no ha de enfrentárselos. Bajo esta interpretación, su obra mantendría una relación de incommensurabilidad con toda la tradición filosófica anterior, tradición que, de alguna u otra manera, ha sido impulsada siempre por un interés cognoscitivo<sup>8</sup>. En atención a un pasaje de las *Vorlesungen 1930-1935*, en que leemos: «Acerca de todas estas preguntas no tengo ninguna opinión...» (VORL 271), Glock emplea la certera expresión «*no position-position*»<sup>9</sup>.

7. Según Glock la idea del «proceder no dogmático» ilumina uno de los pasajes más oscuros en la metodología wittgensteiniana a saber, IF 128: «Si se quisiera proponer tesis en filosofía, nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas». Glock sostiene que para entender adecuadamente todo esto hemos de poner hincapié en el espacio *gramatical* en que se desarrolla lo filosófico («the pre-empirical realm of philosophy»). El planteamiento apunta a una correcta *interpretación* de Wittgenstein: pero, como intentaré mostrar en el punto 4, la idea del espacio gramatical no carece de dificultades. Cfr. GLOCK, Hans-Johann: «*Philosophical Investigations* section 128: "thesis in philosophy" and undogmatic procedure», en ARRINGTON, R.L./GLOCK, H.J. (eds.). *Wittgensteins Philosophical Investigations. Text and Context*. Londres/Nueva York, 1991, p. 69-88.
8. Él mismo sugiere tal incommensurabilidad al afirmar que, en un cierto sentido, no es pertinente llamar a sus investigaciones «filosofía» (cfr. CAM 57). Baker y Hacker asienten, comentando que el trabajo de Wittgenstein «was not merely a stage in the development of the subject, but a new subject» (BAKER/HACKER op. cit., p. 279).
9. GLOCK, op. cit., 73ff, quien también hace ver las dificultades de la tesis de la incommensurabilidad y de la *no-position-position*. Lo mismo Rorty en «Keeping Philosophy Pure:

Pero, en definitiva, una *no position-position* resulta insostenible. Uno tiene todo el derecho de rehusar a responder una pregunta, si la considera, por ejemplo, expresión de un malentendido. En una situación tal, nos negamos a participar en el juego filosófico de preguntas y respuestas, dando, por así decir, un paso atrás, interrogando la propia interrogación. Esto no es sólo nuestro buen derecho, sino también una antigua movida filosófica de corte socrático. Pero de ello no se sigue en absoluto que no tengamos y mantengamos una posición, dado que poseemos *razones* para no entrar al juego de preguntas y respuestas: *porque* entreveamos en la pregunta la expresión de un grave malentendido, de una desfachatez sin nombre, de una estrechez de miras o de simple pacatería.

Es por ello que haríamos bien en restarle dramatismo a las sentencias antifilosóficas de Wittgenstein, leyéndolas en el sentido laxo de que filosofar ha sido desde siempre un negocio más bien crítico, cuestionador y no «constructivo». De hecho, muchas de sus observaciones encajan sin problemas en esta lectura desdramatizante:

No se pone el signo de interrogación lo bastante *profundo* (O 112).

En la carrera de la filosofía gana el que puede correr más despacio. O aquel que alcanza al la meta (O 69).

En filosofía siempre es bueno colocar una pregunta, en vez de la respuesta a una pregunta (BGM 147).

Wittgenstein fue fiel a máximas como éstas —si se quiere, al viejo ideal de la *docta ignorantia*—, lo que hace de él un gran pensador. Pero dichas máximas no implican una inconmensurabilidad frente a la tradición, en la que, sin embargo, se cae necesariamente cuando se afirma que la filosofía no «genera comprensión».

A lo dicho podemos agregar una consideración de tipo pragmático. Se trata del comentario de un lector interesado en problemas filosóficos, quien, después de revisar una o varias veces —o durante años— una sección de las *Investigaciones*, deja el libro a un lado y se pregunta qué ha ocurrido en virtud de la lectura. Si se tratase de un auténtico wittgensteiniano, diría haber comprendido que en los problemas que habían despertado su interés «se expresaba una confusión en forma de pregunta» (PG 193), que estos supuestos problemas «se disuelven completamente como un trozo de azúcar en el agua» (BT 89), etc. Pero ¿es ésta realmente nuestra reacción? ¿No será que el wittgensteiniano se *esfuerza* por describir su reacción en estos términos?<sup>10</sup> Podríamos imaginarnos, en cambio, un segundo lector que comenta más o menos lo siguiente: «La retórica de la terapia es de alguna manera coherente con lo que Wittgenstein intenta hacer. *Yó,*

---

An Essay on Wittgenstein», recopilado en su libro *Consequences of Pragmatism. Essays (1972-1980)*. Nueva York: Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 22 y 29.

10. Mi propia experiencia fue que durante mucho tiempo forcé este primer comentario. Paulatinamente me he ido dando cuenta que reaccionar en los términos del segundo comentario resulta mucho más natural.

sin embargo, e independientemente de lo que *él* diga, he aprendido una serie de cosas como fruto de este estudio. En relación, por ejemplo, al tema de la comprensión de expresiones lingüísticas he adquirido importantes conocimientos». Quienes hayan tenido una experiencia parecida a la de este segundo lector, desconfiarán con razón del ideal de la terapia. Más que ofrecer un argumento concluyente, su comentario deja entrever una actitud pragmática; «pragmática» en el sentido de que se pone énfasis en que la lectura de Wittgenstein «no deja las cosas iguales» (*makes a difference*). Resultaría implausible, sin embargo, caracterizar esta diferencia, diciendo que un tema que se nos había planteado antes, ahora —tras la lectura— ha desaparecido. Diríamos más bien que en virtud de la lectura hemos aprendido algo nuevo. La idea, por ejemplo, de que el concepto de comprensión se relaciona directamente con el concepto de una «técnica», aplicada en muchos casos «ciegamente», dice algo de lo que es comprender y no sólo de lo que comprender no es.

Podría conjeturarse que la idea de una filosofía terapéutica refleja la poca sensibilidad de nuestro autor frente a la historia de la filosofía. Esto no significa que Wittgenstein no haya sacado provecho de su lectura de otros filósofos, ni menos aún que haya subestimado las grandes obras del pasado<sup>11</sup>. Significa más bien que fue un autor que mostró poca conciencia del sentido histórico del proyecto filosófico, del hecho de su surgimiento y desarrollo. Es precisamente esta poca conciencia de lo histórico lo que, en el fondo, nunca deja de resonar en el programa de una disolución de los problemas filosóficos por medio de la simple mirada a los hechos del lenguaje<sup>12</sup>.

Después de reconducir nuestra sospecha inicial a las implicaciones por un lado paradójicas y, por otro, sencillamente implausibles de la tesis radical de la terapia, queda aún abierta la pregunta de cómo explicar la concesión que hicieramos en relación a los textos del Wittgenstein tardío. Con una vaguedad que no habrá pasado inadvertida, dijimos que «de alguna manera» dichos textos no contienen tesis filosóficas. Quiero responder a esta pregunta *en un primer paso*, llamando la atención sobre un aspecto de lo terapéutico que me parece interesante. En uno de los lugares prominentes en que aparece el concepto de terapia, leemos lo siguiente:

Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema. No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias (PU 133).

El énfasis puesto en la *pluralidad* de los problemas filosóficos y de los correspondientes métodos de solución es un aspecto de su concepción metafilosófica en que se ha reparado relativamente poco. Podría objetarse que este aspecto

11. En sus conversaciones con Drury hay varios pasajes que pueden apoyar esto último. Cfr. Drury, M. O'C. «Gespräche mit Wittgenstein», en RHEES, R. (Hrsg.). *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, p. 152.

12. Al respecto cfr. también RORTY, op. cit., p. 33.



no contiene en sí nada de terapéutico, es decir, que la propuesta de una metodología pluralista no implica la afirmación de que en filosofía sólo existan pseudoproblemas y no cuestionamientos auténticos. Pese a que esta reacción es plenamente justificada, creo posible mostrar que, en un sentido diferente, la idea de una pluralidad de problemas posee un componente del todo terapéutico.

Al enfatizar la pluralidad de los problemas, Wittgenstein pretende en último término contrarrestar una «visión fundacional de la filosofía», como la llama Kenny (*foundational view of philosophy*), en especial, el proyecto cartesiano de la epistemología como disciplina fundamental<sup>13</sup>. Ahora bien, Wittgenstein critica en el caso de la filosofía cartesiana una actitud filosófica en general, por lo cual su crítica vale igualmente en relación al status «fundamental» que Dummett o Searle asignan a una teoría sistemática del significado. Wittgenstein rechaza la imagen de la construcción de un edificio, reemplazándola por una distinta: «En la filosofía no colocamos un cimiento, sino que ordenamos una habitación y al hacerlo tenemos que asir todas las cosas una docena de veces». (VORL 46). Esto recuerda a la conocida comparación de la actividad filosófica con la clasificación de libros en una biblioteca (CAM 75). A ambas imágenes les es común la desconfianza frente a la idea de que el problema filosófico genuino sea aquél que deba solucionarse *antes* de que se pueda emprender sensatamente cualquier otra indagación<sup>14</sup>. No hay en la filosofía problemas «más filosóficos» que otros; ni los problemas epistemológicos ni los semánticos poseen un estatuto privilegiado. Las imágenes de ordenar un cuarto o de ubicar los libros de una biblioteca sugieren, por el contrario, una concepción metafilosófica que podríamos calificar de holista, y que en el *Cuaderno azul* aparece formulada en los siguientes términos: «[...] cada nuevo problema que surge puede poner en cuestión la *posición* que nuestros resultados parciales previos han de ocupar en el cuadro final» (ibíd.).

13. KENNY, op. cit., p. 46 y s. Kenny cita además un interesante manuscrito: «What I am attacking is above all the idea that the question "what is knowledge" —e.g.— is a crucial one. That is what it seems to be: it seems as if we didn't yet know anything at all until we can answer *that* question» (MS 219, 10). En mi opinión, Wittgenstein no desaprueba aquí el problema del conocimiento, sino una *interpretación* del mismo que encontramos desde Descartes hasta el positivismo lógico (cfr. al respecto DRURY, op. cit., 159). En este sentido, Toulmin propone leer las formulaciones antifilosóficas, no como referidas a *toda* la historia de la filosofía, sino sólo a una parte de ella: «the philosophy whose "death" Wittgenstein proclaimed was less the entire tradition of philosophical thinking, from Thales on, than it was the new, purely theoretical style in philosophy inaugurated by Descartes in the 1630s [...]» (TOULMIN, Stephen: «Wittgenstein and the Death of Philosophy», en HALLER, R./BRANDL, J. (Hrsg.). *Wittgenstein —Eine Neubewertung. Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums* Bd. 1, Wien, 1990, p. 225).
14. Tengo la impresión de que la crítica al «pensamiento fundacional» posee una doble vertiente: Wittgenstein plantea, por un lado, que ninguna disciplina interna constituye una *prima philosophia*, y, por otro, que no puede entenderse la filosofía como un intento de fundamentar las ciencias particulares (cfr. BGM 378 en relación a la matemática). No entraré en este segundo aspecto.

Wittgenstein fue un pensador extremadamente pesimista respecto a la posibilidad de un progreso filosófico, actitud que se deriva de la tesis de la terapia que hemos criticado. Llama por ello la atención que, en conexión con la pluralidad de los problemas, él mismo hable de la «posibilidad de un progreso tranquilo» (BT 91). Esta expresión nos permite desprender de sus formulaciones antifilosóficas una tesis terapéutica suave. Se trata de una tesis *terapéutica*, en el sentido de que nos cura de una ansia de fundamentación típicamente filosófica, ofreciéndonos la posibilidad de reflexionar en forma despreocupada (*unbefangen*) y serena (*ruhig*) sobre problemas particulares: no necesitamos temer por la solución aún no alcanzada de un problema supuestamente primero<sup>15</sup>. La tesis es, sin embargo, *suave*, puesto que no implica ni un precepto de silencio filosófico, ni una inconmensurabilidad con toda la tradición, ni le niega tampoco a la idea de hacer progresos en filosofía un sentido, por así decirlo, inofensivo. Por todo lo dicho, me parece justificado mantener esta tesis terapéutica suave, independientemente de si se la pueda atribuir a Wittgenstein o no.

### 3. ¿No se tiene opinión cuando todo se juega en la gramática?

Como se recordará, nuestro propósito es mitigar la tensión expuesta al comienzo entre una determinación positiva y una negativa del quehacer filosófico. Hemos dado un primer paso, distinguiendo una tesis terapéutica suave —la crítica a la idea de una *prima philosophia*. En el cuarto y último punto daremos un segundo paso, que será el decisivo. Quiero ahora discutir dos propuestas diferentes para resolver dicha tensión.

La primera de ellas dice lo siguiente: si bien es cierto que, según Wittgenstein, filosofar es siempre filosofar contra los filósofos, esto es en verdad más relevante de lo que suena, puesto que *todos somos* filósofos. Hallaremos pues una permanente motivación para filosofar en el hecho de que lo hacemos contra el filósofo que vive dentro de cada uno de nosotros<sup>16</sup>. Esta propuesta interpretativa de Kenny no carece de evidencias textuales. En varios pasajes del *Big Typescript* Wittgenstein presenta un trágico escenario, en el que aparecemos, en cuanto seres humanos, (pre)determinados a ser víctimas de confusiones lingüísticas. Estamos atrapados en enredos gramaticales y «la liberación sólo alcanzará a aquellos que viven instintivamente en subversión contra el lenguaje, [...] no a aquellos que, siguiendo sus instintos, viven en medio del rebaño [...]» (BT 90). La interpretación de Kenny puede ser por lo tanto acertada, pero esto no torna plausible la tesis radical de la terapia. Muy por el contrario: resulta ahora que

15. Es probable que a esto se refiera la enigmática observación: «El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero» (IF 133). En el marco de la *foundational view* sería una irresponsabilidad dejar de filosofar antes de haber solucionado el problema (cfr. KENNY, op. cit., p. 46).
16. La expresión aparece en el MS 219, § 11, citado (en inglés) por Kenny: «Philosophy is a tool which is useful only against philosophers and against the philosophers in us» (KENNY, op. cit., p. 48).

no sólo estamos *ocasionalmente* enfermos —cuando al filosofar generalizamos desmesuradamente o buscamos un fundamento único para todo—, sino que en *cuanto hablantes* no podemos sino estar constantemente enfermos. La dificultad es la siguiente: afirmar que la seducción filosófica se halla a la base de la condición humana y que caemos con fatal necesidad en las «trampas del lenguaje» (BT 90), es hacer afirmaciones que sencillamente resultan difícil de comprender, puesto que ni siquiera nos imaginamos qué se debería decir para justificarlas<sup>17</sup>. Por lo mismo, es difícil leer los pasajes del *Big Typescript*, en que se apoya Kenny, como expresión de un método provechoso. Habría que leerlos más bien como expresión de rasgos religiosos —sobre todo de corte protestante— en la *personalidad* de Wittgenstein.

De acuerdo a la segunda propuesta, que analizaremos más detenidamente, la postura anticognoscitiva de nuestro autor debe entenderse en conexión con su idea de que la filosofía consiste en un «examen gramatical» (IF 90). Esta conexión ha sido investigada sobre todo por Baker y Hacker, tanto juntos como en forma separada. En lo que sigue me referiré críticamente a la idea de que el programa «Filosofía como observaciones a la gramática» pueda justificar la tesis de la terapia en su versión radical, esto es, la renuncia a «opiniones» (VORL 271), «informaciones» (VORL 47), en una palabra: a la filosofía como un modo de conocimiento. Sólo me interesa poner en cuestión este nexo de justificación, sin que ello implique negar que la retórica de lo gramatical contiene aspectos interesantes<sup>18</sup>.

17. La cita completa dice: «Los seres humanos se hallan inmersos en las confusiones filosóficas, i.e. gramaticales. Y la *condición* para que sean liberados es que se los extraiga de las conexiones enormemente complejas en que se hallan atrapados. Hay que, por así decir, reagrupar todo su lenguaje. Ahora bien, este lenguaje surgió tal como surgió, porque los seres humanos tuvieron —y tienen— la propensión a pensar de tal manera. Por esto la liberación sólo alcanzará a aquellos que viven instintivamente en subversión contra el lenguaje // insatisfechos con el lenguaje//. No a aquellos que siguiendo sus instintos, viven en medio del rebaño que ha creado este lenguaje como su modo *auténtico* de expresión» (BT 90). Kenny advierte paralelismos con motivos cristianos: la *massa damnata* de san Agustín, redención para ciertos elegidos que abdican de sus instintos (lingüísticos), filosofía como conversión. Pero son precisamente estos paralelismos los que tornan sospechosa la posición. Tampoco queda claro cómo se puede compatibilizar el tenor de pasajes como éste con el profundo respeto que Wittgenstein expresa a menudo por el sujeto de sentido común (cfr. CAM 80. BGM 302). Personalmente, ambos extremos me parecen implausibles: tanto la inocencia jamás cuestionada del *common sense*, como el gran rebaño bajo el sino de un pecado original lingüístico.
18. En relación a la idea de una investigación gramatical surgen, por ejemplo, preguntas *epistemológicas*. Resultaría de especial interés clarificar el status modal de las así llamadas *observaciones gramaticales*, i.e. «oraciones» que no son empleadas para formular reglas de significado, sino que nos permiten más bien ver algo *acerca* de tales reglas (Canfield habla de «second level grammatical statements»). Algunos ejemplos: «De mí no puede decirse en absoluto (salvo quizá en broma) que *se* que tengo dolor» (IF 245); «Toda vara tiene longitud» (IF 251); «La orden ordena su ejecución» (IF 458). Canfield sostiene que tales observaciones gramaticales expresan verdades necesarias (cfr. su libro *Language and World*. Amherst, 1981. p. 204-211). El tratamiento de la cuestión rebasa el marco de este artículo.

Si se quiere tomar en serio la idea de que como filósofo uno «no tiene opiniones», dado que todo lo filosófico «ha de jugarse en la gramática», se debe entonces estar dispuesto a trazar una distinción absoluta entre lo conceptual o gramatical y lo empírico. Baker y Hacker siguen esta vía decididamente hasta sus últimas consecuencias. Conciben la gramática, esto es, el conjunto de reglas de acuerdo a las cuales empleamos nuestro lenguaje, como un espacio de muros impenetrables. Nada de lo que se juega en el campo de las opiniones verdaderas o falsas —por ejemplo, en el campo empírico, donde los científicos trabajan en búsqueda de mejores explicaciones—, nada de eso puede tener ni la menor influencia sobre el espacio gramatical. Hacker escribe: «Las investigaciones científicas son irrelevantes para la filosofía. Ni el descubrimiento de nuevos hechos, ni la invención de nuevas teorías pueden contribuir en lo más mínimo a la solución o disolución de los problemas no empíricos de la filosofía»<sup>19</sup>. Los resultados de futuras investigaciones científicas se conciben como las mismas y antiguas tentaciones del lenguaje, bajo el manto de nuevas jergas científicas, o bien como el reemplazo de un concepto por otro distinto. Hacker nuevamente: «En la medida en que el conocimiento avanza y nuestra cultura va cambiando, diversos paradigmas capturan nuestra imaginación. Darwinismo, marxismo, psicología freudiana, lógica matemática, ciencia de la computación e inteligencia artificial —todos estos paradigmas generan nuevas mitologías [...] Cada generación presenta un caso especial de tratamiento»<sup>20</sup>. Y, por su parte, Baker: «La gramática es independiente de la experiencia futura, aunque los requerimientos puedan diferir entre una época y otra»<sup>21</sup>. Si es concebible una influencia entre filosofía y ciencias, ambos intérpretes la conciben únicamente en la dirección opuesta: «En efecto, si las investigaciones críticas de Wittgenstein en filosofía de la mente resultan convincentes, las consecuencias para ciertas teorías y ramas de la psicología empírica son substanciales»<sup>22</sup>. Dicho sea de paso, con esto último se busca compatibilizar el hecho de que los resultados filosóficos sean meras trivialidades con el hecho de que el consignarlas no sea en sí mismo trivial.

No es del todo claro si Wittgenstein mismo auguraba un efecto sanador sobre el filósofo que vive dentro del científico, o si pensaba únicamente en el filósofo tradicional<sup>23</sup>. Quiero concentrarme, sin embargo, en la otra tesis: la

19. HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Revised edition. Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 156.

20. HACKER, op. cit., p. 160.

21. BAKER, G.P. «Philosophia: eikon kai eidon» en Shanker, S.G. (ed.). *Philosophy in Britain Today*. Londres: Croom Helm, 1986, p. 27.

22. BAKER/HACKER, op. cit., p. 283.

23. En las p. 525 y s. de las *Investigaciones* (2a parte) desapruueba explícitamente la psicología empírica y la teoría de conjuntos. Y en relación a los resultados triviales de la filosofía señala que «la correcta visión sinóptica de estas trivialidades es enormemente difícil y *tremendamente importante*» (VORL 47s: la cursiva es mía). Sin embargo, en otros lugares da muestras de pesimismo: «Nada me parece menos verosímil que un científico o matemático que me lea, resulte influido por ello en su modo de trabajar. [...] Cuando mucho podría

tesis de que las investigaciones científicas carecen de relevancia para la filosofía. Un primer acercamiento crítico lo ofrece la idea de que las reglas que regulan el uso de nuestro lenguaje no son inalterables. El espacio gramatical no se halla constituido de una vez para siempre. Por cierto, esta idea no es ni desconocida ni desagradable a los intérpretes mencionados. Baker, por ejemplo, escribe: «Las reglas pueden ser creadas y abolidas. Como consecuencia de ello, un enunciado que en algún momento formula una regla puede más tarde dejar de hacerlo, y viceversa»<sup>24</sup>. Es extraño, sin embargo, que Baker —como tampoco Wittgenstein— no diga nada acerca de *quién* inventa o suprime una regla. No cabe duda que su invención o anulación puede ser, por ejemplo, el resultado final de un desarrollo científico. Pero, siendo así, ¿puede el gramático filosófico mantenerse completamente indiferente frente a un desarrollo científico?

Baker y Hacker reaccionarían con el argumento de que una teoría científica, al validarse, no continua hablando del mismo concepto del que se hablaba hasta ese momento, sino que introduce en su lugar un concepto nuevo. Dice Hacker: «La física relativista emplea las expresiones “espacio” y “tiempo” de forma diferente a como lo hace la física newtoniana. Estas expresiones son usadas de acuerdo a diferentes reglas, articulando así *conceptos* diferentes»<sup>25</sup>. Esto, siendo cierto, es incompleto, es decir, ofrece una imagen incompleta de lo que son desarrollos científicos. No se puede afirmar que ambos sistemas emplean conceptos diferentes de espacio y tiempo —sin agregar nada más—. Decimos, es verdad, que tras la introducción de geometrías no-euclidianas se opera con otro concepto de espacio; al decirlo, sin embargo, queremos decir que nuestra concepción del *espacio* se ha visto ampliada, afinada o modificada. La modificación no es concebida en términos de que ulteriormente se hable de algo distinto, sino que se habla de lo mismo de un modo radicalmente distinto, acaso incluso inconmensurable<sup>26</sup>.

Revisemos ejemplos fuera del ámbito científico. Cuando actualmente se habla de «matrimonio homosexual» y alguien se manifiesta a favor, ¿es que intenta introducir otro concepto, diferente al de «matrimonio» o «familia», o es que intenta más bien criticar ideas tradicionales acerca de estos temas? ¿Qué

---

alcanzar el efecto de que por mi estímulo se llegara a escribir *mucha* basura y de que quizá ésta fuera el estímulo para algo bueno. Sólo puedo esperar siempre el efecto más indirecto» (O 111).

24. BAKER, op. cit., p. 26.

25. HACKER, op. cit., p. 193.

26. La imagen de desarrollo científico que a final de cuentas nos dejan Baker y Hacker tiene un innegable parecido con la teoría convencionalista de la ciencia de los empiristas lógicos. Esta ha sido criticada por Putnam, quien toma como ejemplos la «definición» de energía cinética y la introducción de geometrías no-euclidianas (cfr. PUTNAM, H. «The Analytic and the Synthetic», en su libro *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge, 1975). Tanto las consideraciones de Putnam, como la crítica expuesta aquí a la idea de una gramática pura, tienen como trasfondo el artículo «Dos dogmas del empirismo», de Quine.

pasa cuando el matrimonio homosexual, como ocurre en algunos países europeos, es además legitimado por la ley? La regla, según la cual sólo se habla de matrimonio cuando hay convivencia entre heterosexuales es ampliada o modificada en forma oficial: ¿es que las personas de esos países hablan de otro tema? ¿O hablan los católicos de algo distinto cuando emplean conceptos como «iglesia», «laico» o «liturgia» después del Concilio Vaticano II en relación al tiempo anterior a éste? Una última pregunta: ¿Tenemos un nuevo concepto de «orden» o solamente menos aplicaciones del mismo concepto, cuando en sociedades post-tradicionales los padres prácticamente ya no «imparten órdenes» a sus hijos (o sólo en situaciones extremas)?

Estos casos han sido escogidos para denunciar una dieta unilateral de ejemplos en Wittgenstein. Puede ser que no se llegue a las manos por sistemas de colores o medidas (cfr. IF 23g, 240)<sup>27</sup>. Pero la situación es muy distinta cuando se trata de las gramáticas de conceptos como «democracia», «justicia» o «género». La aversión de Wittgenstein frente a temas de la filosofía práctica no parece justificada. Todo indica que consideraba imposible reflexionar filosóficamente sobre desarrollos sociales y que, ante todo, lo consideraba inútil. Lo mismo en relación a la ética: con todo lo fascinante que es la lectura de su «Conferencia sobre ética», ésta no constituye sino un claro llamado a abandonar el filosofar sobre cuestiones éticas<sup>28</sup>.

Decir en estos casos «Pero ahora hablas de otra cosa», o decir «Ahora juegas otro juego»<sup>29</sup>, puede, por lo tanto, desfigurar el sentido *crítico* de propuestas científicas, sociales o culturales (y lo mismo vale desde luego para el caso inverso: cuando criticamos las propuestas de cambio como superficiales o reaccionarias). Sin embargo, el punto aquí es otro; el punto es que en todos los casos mencionados es posible decir *ambas* cosas: o bien, que hemos introducido un *nuevo* concepto (porque ha cambiado el *significado* de la expresión), o bien, que hemos encontrado nuevas aplicaciones al *mismo* concepto (porque ha cambiado una *opinión* o convicción). Para efectos de nuestra crítica, basta que se conceda lo siguiente: que no sabemos exactamente si se debe decir lo uno o lo otro. La idea importante reside en esta inexactitud, puesto que en ella queda de manifiesto que nos las habemos aquí con una distinción *relativa*. Lo que en un lugar y tiempo dados constituye la formulación «pura» de una regla, esto es, una explicación del significado de una palabra, independiente de juicios verdaderos o falsos (por ejemplo: «Hay matrimonio cuando hombre y mujer comparten pan, techo y abrigo»), puede resultar ser, más

27. Lo que tampoco es completamente evidente, si se piensa, por ejemplo, en la reciente introducción del sistema métrico en Inglaterra.

28. Wittgenstein insta en WWK 68s a que se termine con la «cháchara de la ética» (*Geschwätz der Ethik*).

29. «Quien al cocinar no se guía por las reglas correctas, cocina mal; pero quien se guía por reglas diferentes a las del ajedrez, juega *otro juego*; y quien se guía por reglas gramaticales diferentes a las habituales, no por ello dice algo falso, sino que habla de algo distinto» (Z 320; PG 184s).

tarde o en otro lugar, un mero prejuicio. Lo que en tales casos queda de manifiesto es que en nuestras formulaciones de reglas se filtran opiniones que no son inmunes a crítica, corrección o complemento. Es por ello que al filósofo no le puede ser indiferente el que un proceso cultural o científico sea adecuado, correcto, o no. En su trabajo conceptual el filósofo no está liberado de tener opiniones<sup>30</sup>.

En este contexto es conveniente llamar la atención sobre la retórica de lo patente y lo oculto. Wittgenstein pretende refugiarse en una *no-position-position*, diciendo que no tiene opinión alguna, que se limita a establecer lo que necesariamente se le concederá porque se encuentra abierto y accesible a cualquiera. «La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa» (IF 126). Se trata siempre de lo que «ya está patente ante nuestros ojos» (IF 89), de «compilar lo ya conocido» (IF 109). Pero esta retórica no funciona sin una cierta equivocidad. Todo yace abiertamente *en el sentido* de que sólo nos apoyamos en los datos de nuestra praxis lingüística, sin necesidad de postular sistemas de reglas subyacentes. Pero las respuestas a nuestros problemas filosóficos no están ya patentes ante nuestros ojos *en el sentido* de que podamos acceder a ellas sin ningún esfuerzo. Por lo general, precisamente no basta una breve o sencilla reflexión sobre el lenguaje para resolver problemas filosóficos. Acaso Wittgenstein no pensara realmente de esta manera<sup>31</sup>; pero en tal caso no debería hablar de los resultados de la filosofía como «trivialidades» (VORL 48), «obviedades inspidas»<sup>32</sup>, o decir una y otra vez que en filosofía no se descubre nada ni se dan sorpresas. En suma, la retórica de lo patente y lo oculto puede resultar confusa: las respuestas que encontramos en la gramática *abierta* pueden estar del todo *escondidas*, entendiéndose por esto último que aún no han sido descubiertas y que descubrirlas no es tarea fácil. Un hablante competente que, por el hecho de serlo, maneja los conceptos filosóficamente relevantes, no tiene por ello a la mano respuestas a las preguntas filosóficas. En este sentido, es completamente legítimo hablar de descubrimientos filosóficos y, por ende, de la filosofía como un modo de conocer<sup>33</sup>.

30. En relación a la filosofía de la mente, Bieri cuestiona de la misma manera la posibilidad de «una limpia división de trabajo entre filosofía y ciencia empírica». Con Sellars asigna a la filosofía «una especie de rol intermediario» entre la imagen de mundo del *common sense* y la de las ciencias en progreso. Cfr. BIERI, P. «Generelle Einführung», en BIERI, P. (Hrsg.). *Analytische Philosophie des Geistes*. Bodenheim: Athäneum Hain Hanstein, 1993, p. 17-19 y 25.

31. Leemos, por ejemplo, que la filosofía nos plantea «enormes dificultades» (PB 153) y que es «complicada» (Z 452; PB 52).

32. TS 219, p. 6; citado por GLOCK, op. cit., p. 71.

33. Al comienzo de IF 129 el propio Wittgenstein nos proporciona un ejemplo de la ambigüedad en la retórica de lo abierto: «Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (Se puede no reparar en algo —porque se lo tiene siempre ante los ojos»). Una ambivalencia parecida presenta la dialéctica de lo fácil y lo complicado.

El drama metafilosófico que Wittgenstein pone en escena incluye a los siguientes personajes: hablantes competentes, el filósofo tradicional que malentendiendo su lenguaje y el terapeuta filosófico que le recuerda a este último las reglas del lenguaje común. Mediante la crítica presentada se pretende denunciar que el *científico*, el *reformador social* y el *artista revolucionario* han quedado injustamente fuera de la obra. Todos ellos pretenden para sí el rol del *crítico del lenguaje* o *innovador de la regla*, i.e. aquél que tiende constantemente a entrever en las formulaciones de reglas meras opiniones. Wittgenstein, Baker y Hacker parecen haber suprimido este personaje<sup>34</sup>.

No será difícil adivinar que nuestro reparo ante la distinción absoluta entre hechos y gramática tiene como telón de fondo la famosa idea de Quine de relativizar la distinción entre oraciones analíticas y sintéticas. Sin embargo, no creo que deban aceptarse todas las conclusiones que el propio Quine y otros se empeñan en extraer a partir de dicha idea. A diferencia de Rorty, por ejemplo, no creo que sea una buena sugerencia la de «no seguir empleando» el concepto de necesidad<sup>35</sup>. Oraciones como «Si quieres continuar la serie “+2”, después de “1000” debes escribir “1002” (y no “1004” u otro número)» forman parte de nuestro repertorio conceptual y la tarea del filósofo consiste en explicarlas, no en eludir las (lo mismo podría decirse de nuestro uso del vocablo «verdadero» en relación a las consideraciones de Rorty sobre el tema). En suma, no se pretende aquí borrar la distinción entre lo empírico y lo conceptual, entre hechos y gramática. *Una distinción relativa continua siendo una distinción*; en este caso, una distinción sin la cual —para decirlo un poco *à la* Rorty— no nos divertiríamos haciendo filosofía. Es cierto que sólo podemos distinguir entre conceptos y opiniones en relación a los conocimientos de que disponemos en un momento determinado. Pero esta afirmación, que nos parece legítima, sólo anularía la distinción entre una investigación filosófica y una que no lo es, si nuestra meta fuese una investigación *atemporal*. El planteamiento —correcto— de

34. La concepción apriorística de la filosofía se encuentra expresada inequívocamente en VORL 271: «Nos movemos constantemente en un ámbito en que todos tenemos las mismas opiniones. No ofrezco más que un método: no puedo enseñar nuevas verdades. *Ser independiente de la experiencia constituye la esencia de la filosofía, y cuando se dice que la filosofía es a priori se alude precisamente a eso*» (la cursiva es mía, E.F.).

35. Cfr. RORTY, op. cit., p. 27 y s., quien considera que la interpretación de Wittgenstein como filósofo —en vez de como satírico— acarrea el peligro de que «we shall have solemn debates about the conditional versus unconditional necessity, various forms of conventionalism, the distinction between “rule” and “interpretation” and the like» (p. 35). El esfuerzo por conservar la filosofía pura recurriendo a temas como los nombrados, no nos permitiría reconocer la sátira de Wittgenstein. Sin embargo, ambos motivos no se contraponen, si por «sátira» entendemos la resistencia de Wittgenstein (compartida por Rorty) a la idea de una *prima philosophia* o bien su intención de elaborar un *way of seeing* en vez de una detallada teoría (véase aquí el punto 4). En último término, Rorty no convence porque la distinción entre «pura» e «impura» no es lo suficientemente precisa: ¿por qué razón la filosofía como «género cultural» o «voz en el diálogo de la humanidad», por un lado, y como disciplina (*Fach*) que investiga las preguntas tradicionales de manual, por el otro, han de *excluirse* mutuamente? Cfr. también la siguiente nota.



que toda investigación filosófica constituye una investigación conceptual, es susceptible de diversas interpretaciones. Hemos cuestionado aquí sólo una de ellas: la comprensión purista de la gramática. Pero junto al purismo gramatical queda desacreditado igualmente el ideal anticognoscitivo de Wittgenstein, blanco final de estas consideraciones. Para que la premisa metafilosófica de que un filósofo carece de opiniones verdaderas o falsas tenga siquiera sentido, es necesario refutar primero el enunciado «En las formulaciones de reglas confluyen también opiniones». Pero como lo demuestran ejemplos del ámbito científico y del ámbito sociocultural, dicho enunciado expresa una posibilidad siempre abierta. La tesis de que la filosofía es y debe ser un examen conceptual, no nos obliga a una comprensión anticognoscitiva del negocio filosófico.

Wittgenstein persiguió a lo largo de toda su vida una especie de ideal de pureza en relación a su práctica filosófica. En la fase temprana de su pensamiento interpretó el discurso filosófico como una tentativa autodestructiva de decir lo que sólo puede ser mostrado. No menos radical es la posterior interpretación de la gramática —sucesora de la lógica—, ya que en la «investigación del modo de usar una palabra» (VORL 270) tampoco se *dice* nada, sino que únicamente se *disuelven* confusiones. Ambas concepciones comparten la radicalidad de un ideal de investigación no informativa. La filosofía ha de ser algo *completamente* sui generis, algo que se diferencia de cualquier otra ocupación intelectual —sobre todo de la científica— *en todos los sentidos imaginables*. En este ideal encontramos rasgos de algo así como un deseo imposible de realizar. En mi opinión, la razón o las razones que animan este peculiar ideal de pureza han de buscarse más bien en la persona de Wittgenstein que en una concepción metafilosófica plausible<sup>36</sup>.

Para finalizar este apartado quisiera sugerir brevemente una aclaración respecto a la tesis wittgensteiniana de que la gramática es «autónoma». Esta tesis expresa fundamentalmente el rechazo de un realismo criteriológico y de la teoría de la verdad como correspondencia<sup>37</sup>. Wittgenstein vincula repetidamente la retórica de lo gramatical con la idea de que las palabras y las oraciones no reciben su significado «por un poder independiente de nosotros» (CAM 57), de que no se trata, por lo tanto, de encontrar «lo que la palabra *realmente* significa» (ibid.). En este contexto conviene recordar también el principio metodológico de que los conceptos filosóficos no son superconceptos y deben recibir el mismo tratamiento que damos al más común de los con-

36. En el fondo, la posición del post-filósofo Rorty no es menos radical. Su tesis de que no existe nada típicamente filosófico esconde la misma promesa de liberarnos de cuestionamientos metafilosóficos que encontramos en IF 133. Rorty escribe: «No *Fach*, no metaphilosophical problems about its subject and method —so no dilemmas of the sort I have been running through» (op. cit., p. 28). ¿Pero es esto posible? ¿Podemos imaginarnos que exista algo semejante y que estemos dispuestos a llamarle *filosofía*? El autocuestionamiento es y sigue siendo una impronta de lo típicamente filosófico.

37. En este sentido ha sido expuesta y fundamentada por Joachim Leilich. Cfr. su libro *Die Autonomie der Sprache*. München, 1983, p. 136 y s., donde se pueden encontrar las citas pertinentes de Wittgenstein.

ceptos (cfr. PG 115, IF 97, 116). La tesis de la autonomía de la gramática, entendida de esta manera, no sólo es correcta, sino que posee enorme relevancia. Sin embargo, Baker, Hacker y, en parte, Wittgenstein, la interpretan al mismo tiempo como expresión de la distinción absoluta entre lo empírico y lo conceptual. Y aquí se produce una mezcla de dos cuestionamientos diferentes. Se puede preguntar, por un lado, si las reglas que determinan el uso correcto del lenguaje están supeditadas a una realidad extralingüística (cfr. PG 184), a una estructura básica de la realidad externa o del espíritu humano. Pero es algo muy diferente preguntar si el hecho de formular reglas es completamente independiente del hecho de tener opiniones (verdaderas o falsas). Podemos advertir la diferencia entre ambos cuestionamientos poniendo atención en el adjetivo «arbitrario», del que Wittgenstein suele valerse para caracterizar lo gramatical. Mientras que el uso de este adjetivo no merece reparos en el primer caso, sería inadecuado usarlo en el segundo, puesto que no podríamos dar cuenta entonces de la práctica de criticar el *lenguaje*, ya sea en el ámbito científico o en el ámbito sociocultural.

#### 4. Una imagen del lenguaje

A la vista de nuestra recomendación de restarle dramatismo a la tesis de la terapia y de abandonar la idea purista de la gramática, se plantea la pregunta de si, con ello, no hemos despojado a la concepción wittgensteiniana de la filosofía de todo rasgo característico. Asimismo debemos preguntarnos si la vaga intuición de que los textos de Wittgenstein «de alguna manera» no contienen tesis, es susceptible de ser formulada con mayor precisión. Ambas cuestiones dicen relación, a su vez, con la tarea más general de bosquejar, a partir de dos tendencias *prima facie* contradictorias —la tendencia negativa de lo terapéutico y la tendencia positiva de la visión sinóptica— una concepción metafilosófica coherente. Este es el marco para las consideraciones del cuarto y último punto.

A la hora de reconstruir la crítica de Wittgenstein al modelo agustiniano del lenguaje, es importantísimo hacer hincapié en que el objeto de aquella crítica no es tanto una teoría, sino una imagen del lenguaje (*Bild der Sprache*) —o, como dice Wittgenstein, una imagen originaria (*Urbild*)— a saber, la idea, subyacente a muchas y muy variadas teorías, de una correspondencia entre las palabras y «su significado». En la acepción que nos interesa, el concepto de imagen tiene asidero en la expresión «hacerse una imagen de algo», esto es, formarse una idea muy elemental sobre un asunto, mirarlo desde un determinado punto de vista, caracterizarlo mediante ciertos ejemplos y comparaciones y no mediante otros, etc.<sup>38</sup>. Entre los intérpretes de Wittgenstein existe un amplio consenso, en el sentido de que el blanco de sus ataques no es una teoría determinada, sino, por así decir, una idea inocente y sencilla que configu-

38. En esta acepción, otra imagen filosófica prominente es la imagen cartesiana de la mente fundada en la oposición de algo interno y algo externo (por lo demás, ambas imágenes, la agustiniana y la cartesiana, dependen una de otra: cfr. IF 32).

ra previamente el marco dentro del cual se desarrollan teorías. Menos consenso existe respecto a la pregunta de si nuestro autor opone a la imagen agustiniana una nueva imagen, una imagen propia. Afirmar esto supondría que es posible lograr en filosofía una comprensión positiva, lo cual no encaja con muchos de sus enunciados metafilosóficos<sup>39</sup>. Sin embargo, habiendo dado ya suficientes razones en contra de una tesis radical de la terapia, este problema no necesita preocuparnos. Lo «típicamente wittgensteiniano» no puede consistir en que el autor no tenga información a transmitir, sino en el *modo* como la transmite. Con esta última observación queda bosquejada nuestra estrategia para resolver la tensión: en vez de subsumir la tendencia positiva bajo la tendencia negativa, diciendo que las visiones sinópticas sirven a un fin terapéutico (cfr. IF 132, PG 115), intentaremos compatibilizar ambas tendencias, lo que tendrá éxito si logramos formular diferencias interesantes entre los conceptos de visión sinóptica e imagen, por un lado, y los de tesis y teoría, por otro.

¿Qué es una visión sinóptica o una representación panorámica? No puede deberse a una mera coincidencia que todos los esfuerzos por elucidar el único concepto positivo en la estrategia filosófica de Wittgenstein hayan resultado ser, en definitiva, esfuerzos infructuosos. Algunos comentaristas llaman la atención sobre paralelos históricos —la idea de una visión sinóptica parecería ya en Hertz, Boltzmann, Spengler y, sobre todo, en Goethe<sup>40</sup>; otros parafrasean, siguiendo al propio Wittgenstein, la metáfora contenida en la expresión: se trataría entonces, así dicen, de ver nexos entre conceptos, de establecer un orden, de ubicar las cosas correctamente una al lado de otra; otros, por último nos recuerdan otras metáforas wittgensteinianas: el orientarse en la ciudad antigua del lenguaje (cfr. IF 18), el lenguaje como laberinto (IF 23), el filósofo como guía de extranjeros<sup>41</sup>. No quiero decir que todo esto carezca de interés o importancia, pero queda siempre una insatisfacción. Y lo que la explica, en mi opinión, radica en que no es posible decir de manera no circular lo que sea una visión sinóptica o una imagen. Es posible desarrollar una visión sinóptica o trabar conocimiento con ella. Pero lo que una visión sinóptica sea en sí misma sólo puede ser descrito indirectamente, en la medida en que se la desarrolla. Una visión sinóptica debe hablar por sí misma. Y esto no nos debiera sorprender de manera especial: el hecho de que no pueda decirse lo que es una

39. Por este motivo, la ortodoxia interpreta el concepto de imagen únicamente en su orientación negativa: se trata siempre de imágenes que «nos mantienen cautivos». En representación de muchos otros, cfr. CRITTENDEN, Charles: «Wittgenstein on Philosophical Therapy and Understanding», en *International Philosophical Quarterly* 10 (1970), p. 20-43. Crittenden concede por un momento que Wittgenstein propone una imagen positiva («a conception»), pero, acto seguido, deja que esta imagen se diluya en la motivación terapéutica.

40. Cfr. BAKER/HACKER, op. cit., p. 295-305. El parentesco con Goethe es tematizado sobre todo en SCHULTE, Joachim: «Chor und Gesetz», recopilado en su libro *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.

41. Cfr. el hermoso pasaje de las *Lectures on the Foundations of Mathematics* publicadas por Cora Diamond, citado en SCHULTE, J. *Wittgenstein*. Stuttgart: Reclam, 1989, p. 136.

visión sinóptica o lo que es una imagen del lenguaje, i.e. que sólo se las pueda mostrar, no tiene que ver con algo inefable o místico, sino con el hecho de que ambos conceptos articulan una perspectiva. Lo primero que puede y debe ser dicho de imágenes y visiones sinópticas es que articulan en cada ocasión un *modo* de ver (*Anschauungsweise*, IF 144). El concepto de representación sinóptica es crucial para Wittgenstein porque designa «el modo como vemos las cosas» (IF 133; y yo quisiera subrayar aquí la palabra «modo»). En suma, su concepción de lo que deba y no deba ser la filosofía no sólo tiene que ver con una doctrina metafilosófica —con un «que»—, sino también con una manera de pensar y escribir —con un «como».

Debemos advertir de inmediato que la acentuación de este «como» no tiene nada que ver con una especie de metafilosofía en versión *light*. No puede tratarse de que el filósofo simplemente proponga un modo de ver distinto, muestre aspectos nuevos y que luego como dice una intérprete, «hope for the best»<sup>42</sup>. Wittgenstein apunta en el *Big Typescript* que «filosofar es rechazar argumentos falsos» (BT 87), y, desde el momento en que alguien se dispone a rechazar un argumento se halla *eo ipso* en un juego de lenguaje argumentativo. Wittgenstein argumenta ininterrumpidamente y aquí sólo puede tratarse de que su argumentación manifiesta características o modalidades peculiares.

Me parece más o menos evidente que el estilo argumentativo de Wittgenstein se diferencia de otros (y no sólo en el sentido, más bien trivial, de que nadie lleva premisas y conclusiones al papel sin una mínima articulación redaccional). Me parece asimismo que son dos los momentos que le dan un sello distintivo: un momento o gesto de *conducir* y un momento o gesto de *mostrar*<sup>43</sup>. Estas dos peculiaridades de su manera de escribir y pensar dicen relación con la idea de filosofía como cambio de una imagen o modo de ver, y quiero ahora exponerlos brevemente. Para empezar, dos citas:

42. «It [Philosophy] could only interpose itself between the picture and the believer in such a way as to disrupt the felt necessary connection between the two and hope for the best» —así leemos en GENOVA, Judith: «Wittgenstein: A way of Seeing», en *Metaphilosophy* 24 (1993), p. 339. En este artículo confluyen varios errores habituales: 1) La interpretación de observaciones referidas a *temas* concretos como expresión de intenciones *metafilosóficas* (por ejemplo de IF 564). 2) Una lectura de la relación entre filosofía como *way of seeing* y la temática de la visión de «aspectos» en la que se renuncia a todo rigor argumentativo (lo mismo en CRITTENDEN, op. cit., p. 39). 3) La insistencia en la imagen de la mosca en la botella y las más disparatadas variaciones sobre el tema. Al hacer esta comparación Wittgenstein tiene en mente un problema *determinado*, a saber, el solipsismo, por lo cual no se la debiera sobreinterpretar. Lecturas postmodernas y estetizantes de la obra tardía de Wittgenstein están repletas de tales errores, entre otros.
43. Tomo la expresión «conducir» de un artículo de Gottfried Gabriel («Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie», en GABRIEL, G. *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*. Stuttgart, 1991, p. 32-64), en que se analizan varios ejemplos tomados de la historia de la filosofía, con el fin de comprobar la idea de una conexión interna entre forma literaria, método filosófico y contenido filosófico. Pese al carácter panorámico de cada análisis, este texto me ha sido de mucha utilidad.

La única manera de aclarar este asunto [...] es la siguiente: debo tratar de desviar tu atención de ciertas expresiones, ilustraciones e ideas y de guiarla *hacia* el uso de las palabras (Z 463).

Se debe empezar en el error y conducirlo a la verdad. [...] Para convencer a alguien de la verdad no basta constatarla, sino que se debe encontrar el *camino* del error a la verdad (GB 29).

Ahora bien, el sentido de procesualidad subrayado en ambos pasajes (el «hacia» en la primera cita; el «conducir» y el «camino» en la segunda) justamente no debe confundirse con el movimiento lineal de un raciocinio silogístico. La conducción a la verdad debe entenderse como conducción al modo correcto de ver, e implica, así entendida, la necesidad de examinar un tema, el mismo tema, desde puntos de vista apenas levemente distintos. La conducción a la verdad sigue un camino zigzageante, que ha de recorrerse lentamente y varias veces<sup>44</sup>. En lugar de una serie progresiva de argumentos encontramos en Wittgenstein un repetirse; es más, en vistas al propósito de transmitir un modo de pensar, las repeticiones se tornan «necesarias» (O 13). Nuestro autor propone «la repetición como técnica» (VORL 199), y si se piensa, por ejemplo, en las infinitas variaciones de su crítica al intencionalismo semántico, este lema adquiere un claro sentido. El itinerario a través de las *Investigaciones* y otros textos tardíos asemeja por momentos al deambular en círculo, propio de una meditación<sup>45</sup>:

Cada una de las frases que escribo, mienta ya al todo, por lo tanto siempre lo mismo, y son, por así decirlo, sólo aspectos de un objeto visto desde distintos ángulos (O 23).

La argumentación conducente se puede observar también en la forma *dialogica* de las *Investigaciones*. El mero comunicado no es suficiente, ya que debemos irnos familiarizando de a poco con un nuevo modo de ver. Ésta es la función que cumplen las numerosas preguntas, comentarios y objeciones del interlocutor de Wittgenstein. El texto vive por supuesto de la «autenticidad» de este adversario, quien se aferra decididamente a las imágenes e ideas que le resultan naturales y confronta la posición de Wittgenstein con aquellos casos que parecen refutarla (entre innumerables ejemplos: IF 138). En una palabra,

44. En relación al tópico de la repetición: «La única posibilidad de practicar filosofía es haciéndolo todo dos veces» (VORL 46). En relación al tópico de la lentitud: «Algunas veces sólo puede entenderse una frase si se la lee en el *tempo correcto*. Todas mis frases deben leerse *lentamente*» (O 104). «De hecho, quisiera retardar el tempo de la lectura mediante mis frecuentes signos de puntuación. Pues quisiera ser leído lentamente. (Como yo mismo leo)» (O 121). «El saludo de los filósofos entre sí debería ser: “¿Date tiempo!”» (O 141). Cfr. además O 69 y Z 382.

45. Cfr. al respecto BUBNER, Rüdiger: «Wittgenstein als meditativer Denker», en HALLER, R./BRANDL, J. (Hrsg.). *Wittgenstein — eine Neubewertung. Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*. Bd 1. Wien, 1990, p. 239-246.

el interlocutor no afloja jamás (piénsese como contrapartida en la dialogicidad artificial de manuales de catequesis y panfletos políticos). En la voz que se le opone, Wittgenstein nos deja oír su propia incertidumbre, su propio tormento<sup>46</sup>; y acaso no sea casual que por momentos no sepamos quién de los dos realmente está hablando. La forma de un debate tiene por finalidad además, que el lector, asumiendo el papel del contrincante, llegue por sí mismo a la verdad. Esto ya ocurría en textos de Platón, pero a diferencia de ellos, la conversación en las *Investigaciones filosóficas* no conduce a una posición final, en la que el contrincante —el lector— reconoce una idea como la correcta. En vez de eso, cada breve secuencia de preguntas y respuestas «mienta ya al todo». La verdad no nos aguarda al final de una disputa, sino que «restalla en esos instantes en que la contravoz se ve reducida por un breve momento al silencio»<sup>47</sup>.

Mientras que el gesto de la conducción atañe principalmente a la composición del texto, al ordenamiento de los párrafos<sup>48</sup>, el gesto de mostrar tiene que ver más bien con la elección de las palabras, con la formulación de las oraciones en el interior de cada párrafo. Ejemplos, metáforas, analogías, preguntas retóricas y preguntas sin responder dan cuenta de la dimensión del mostrar. Esta pluralidad de recursos dice nuevamente relación con el hecho de que lo transmitido no es tanto un contenido que pudiese ser afirmado de una vez por todas, sino una perspectiva que ha de ser abordada, rodeada, una y otra vez y de maneras diversas. A dichos recursos subyace la invitación casi siempre implícita: «¡Miren este asunto así!» La estrategia de Wittgenstein es como la de Kierkegaard, una especie de «comunicación indirecta»<sup>49</sup>: en vez de llamar sus opiniones por su nombre, el autor *deja* que se aprecien diferencias y semejanzas, disponiendo y redispone juegos de lenguaje en determinadas constelaciones. En el caso de las analogías y de las preguntas que quedan sin responder, se suma además la intención de activar el pensamiento propio del lector —un motivo típico de la obra wittgensteiniana tardía y que se relaciona tanto con el conducir como con el mostrar.

46. «El trabajo en la filosofía es [...] en gran medida el trabajo en uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas» (O 38). «Casi siempre escribo monólogos conmigo mismo. Cosas que me digo sin testigos» (O 137).
47. WELLMER, A. «Ludwig Wittgenstein. De las dificultades de una recepción de su filosofía y de la relación de esa filosofía con la de Adorno», en WELLMER, A. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra, 1996, p. 261.
48. En tal sentido, resulta notoria la diferencia entre el texto de las *Investigaciones* que Wittgenstein tenía ya prácticamente listo para ser publicado, y una colección de textos sueltos como *Zettel* que no alcanzó a ordenar. *Zettel* muestra una fragmentariedad mucho mayor que, dada la importancia de lo que aquí llamamos *conducción*, no puede ser considerada un rasgo esencial del estilo de Wittgenstein. La formulación *alla prima* de ocurrencias aisladas constituía sólo un *primer* paso en su forma de trabajo. En este sentido y pese a su interesante distinción entre aforismo y fragmento, Frank exagera el valor de lo fragmentario (cfr. «Wittgensteins Gang in die Dichtung», en FRANK, M./SOLDATI, G. *Wittgenstein. Literat und Philosoph*. Pfullingen: Neske, 1989, sobre todo p. 32-50).
49. Sobre este concepto kierkegaardiano en conexión con el tema del conocimiento no-proposicional de la filosofía véase GABRIEL, op. cit., p. 43 y s.

En relación a este mostrar o dejar ver, se ha comparado el estilo filosófico de Wittgenstein con la temática de la visión de aspectos que se aborda en la segunda parte de las *Investigaciones*. Esto no sólo hace justicia a las intenciones de un autor para quien «la elección de las palabras es crucial, dado que se trata de dar exactamente con la fisonomía del asunto» (BT 87), y no sólo está en armonía con la metafórica, cara a Wittgenstein, de lo visual. El énfasis en la dimensión de los aspectos confirma además lo dicho hasta ahora, en el sentido de que la tarea de lograr el matiz preciso, de dar con el tono adecuado y hasta de encontrar el momento oportuno para decir algo, es parte de un detallismo imprescindible para configurar y hacer plausible un modo de ver las cosas. Con todo, es necesario expresar un reparo: la comparación metafilosófica con el tema de los aspectos puede llevarnos fácilmente en una dirección equivocada. Puede llevarnos a *reducir* el quehacer filosófico a *aspect showing* en desmedro del enjuiciamiento de una posición filosófica como correcta o incorrecta. Nuevamente es importante acentuar que lo que llamamos «mostrar» y «conducir» son formas de argumentación. Son argumentos correctos los que reciben el sello del mostrar y conducir. Las posiciones de Wittgenstein deben ser, como cualquier otra, posiciones sobre las que sea posible *discutir*.

Hasta aquí las dos características que, en mi opinión, distinguen el modo de argumentar wittgensteiniano. A pesar de haberlas apenas esbozado, tengo la impresión de haber cedido a la tentación de querer hacer explícito el espíritu de un libro, de querer parafrasear lo que únicamente puede mostrarse (cfr. O 24). En vez de continuar en esta línea de parafraseo quiero volver sobre nuestro punto de arranque que era, en buenas cuentas, el siguiente: ya el hecho de que Wittgenstein tenga por objetivo una perspectiva o modo de ver es relevante y requiere de una reflexión metafilosófica<sup>50</sup>. Lo relevante es que en todo lo que estamos diciendo se juega y tematiza el concepto de un «conocimiento no-proposicional en filosofía». Esta forma de conocimiento, es bueno adelantarlo, no ha de sustituir la comprensión tradicional del conocimiento filosófico en cuanto posesión de proposiciones verdaderas: se trata, en cambio, de complementar y enriquecer esta comprensión tradicional.

«Para convencer a alguien de la verdad, no basta constatarla [...]» —esta frase podría ser el *leitmotiv* para la propuesta de complementar el concepto de conocimiento filosófico centrado exclusivamente en la verdad proposicional. En filosofía hay espacio para un conocimiento no proposicional, en el sentido de que el *convencerse* de la verdad de una postura filosófica —de la pertinencia de un *modo de ver*— no se agota en el reconocimiento de un enunciado (o un grupo de enunciados) como verdadero. En otras palabras, el concepto tradicional de conocimiento filosófico debe ser ampliado *debido* a que no queremos renunciar en esta disciplina a la posibilidad de un conocimiento positivo

50. Putnam establece una interesante relación entre este hecho y un primado de la razón práctica que se podría constatar en Wittgenstein (no menos que en Kant, pero en un sentido diferente). Cfr. PUTNAM, H. *Pragmatism*. Oxford: Basil Blackwell, 1995, sobre todo p. 42-52.

y creciente (aquí le damos a la frase de Wittgenstein un giro antiwittgensteiniano). Es precisamente el interés de «convencer a alguien de la verdad» —en primer y último lugar, *a sí mismo*— lo que nos permite apreciar que argumentos lógico-deductivos no son suficientes para generar comprensión y llegar a convicciones. Se precisa de un *plus* que no es el *plus* de más argumentos correctos, sino de una mayor intensidad en el conducir y el mostrar de nuestros textos y discusiones. Es en este sentido que se plantea la pregunta de *cómo* decir algo. Y es por ello que la pregunta posee importancia filosófica.

Por lo mismo, la advertencia de Wittgenstein frente a una predisposición de los filósofos en favor del pensamiento científico se justifica plenamente (cfr. CAM 46). La idea de complementar el conocimiento filosófico proposicional se contraponen con la propensión a cientificar la filosofía, esto es, a considerar asuntos referidos a la forma de representación como meramente secundarios, detalles «externos» que no tocarían el «núcleo» de una argumentación. Esta noción cientificista de dos niveles: un nivel interno —los argumentos «en sí»— y un nivel externo —su mejor o peor lograda concreción estilística— resulta desmentida por los textos de Wittgenstein. Mientras más convincente sea una argumentación, más costoso será desprender y discernir los argumentos «como tales», libres de todo estilo. No menos importante que la limpieza lógico-argumentativa son las descripciones cuidadosas, las formulaciones sutiles, los ejemplos bien escogidos y las analogías que dan en el clavo. A veces, argumentos irrefutables pueden impresionarnos y, con todo, no lograr convencernos<sup>51</sup>.

Quizá sea conveniente, para profundizar en estas ideas, revisar brevemente algunas posibles reacciones u objeciones.

- a) Por momentos, lo dicho podría dar la impresión de que la máxima «Para convencer a alguien de la verdad, no basta constatarla [...] se aplica únicamente al tratarse de cambios tan fundamentales de modos de ver como en el caso de la imagen objetivista del significado (la imagen que marca la mayor parte del pensamiento occidental sobre el lenguaje). Ciertamente es que este cambio de paradigma en filosofía del lenguaje no se puede reducir a un par de argumentos simples. Sin embargo, nuestro tema no era tanto esta o aquella revolución, sino el convencer en cuanto tal —digámoslo de nuevo: el convencerse a sí mismo. En este sentido, el *plus* que no se agota en argumentos adicionales, es igualmente imprescindible a una escala menor, es decir, cuando nos limitamos desde un principio a un tema especial o incluso especializado. También en estos casos se requiere de una hábil conducción, de un mostrar cauteloso y quizá de otros *modos* de argumentar. En la medida en que el tratamiento de un tema está ligado a un cambio de

51. Me refiero a la siguiente experiencia: leemos un texto que presenta una argumentación limpia y, sin embargo, no estamos dispuestos a aceptar el resultado (esto podría ocurrirnos con textos de Rorty al igual que con textos de Apel). Ningún truco o vacío, ninguna mezcla de conceptos, ninguna *petitio...*, sin embargo, no nos dejamos convencer. Y recién *después* comenzamos a trazar distinciones, introducir aclaraciones, etc.



perspectiva a pequeña escala, nuestra reflexión es válida para cualquier discusión filosófica.

- b) ¿No se corre peligro de que el énfasis permanente sobre características peculiares del modo de pensar y escribir de Wittgenstein acabe fomentando las malas imitaciones? Esta segunda reacción apunta a un problema que me parece real, pero no insoluble. Es posible destacar *filosóficamente* el modo de escribir de Wittgenstein, si se tienen en mente dimensiones de las que se puede sacar provecho sin necesidad de escribir como él. Esto último debiéramos evitarlo a toda costa, no sólo por ser muestra del mal gusto, sino también porque no resulta para nada convincente<sup>52</sup>. He tratado de hacerme cargo del problema planteado —las malas imitaciones, que sin duda las hay— presentando la dimensión del «como» mediante dos conceptos muy *generales*. La idea sería entonces que en relación al conducir y el mostrar se pueden hallar soluciones estilísticas muy diversas; en cualquier caso, no se trata de escribir álbumes en vez de artículos o libros.
- c) En tercer lugar, podría argüirse, en el sentido de una *reductio ad hominem*, que nuestra propia reflexión contiene un argumento *lógico* que redundando finalmente en un saber de tipo *proposicional*. Aquí tenemos, me parece, una objeción torcida, puesto que no era contra eso que se dirigía nuestra reflexión, sino contra el rebajamiento de una diferencia importante en el concepto de conocimiento filosófico. Decir: «Pero la idea de que el conocimiento filosófico no se agota en conocimiento proposicional, representa ella misma un conocimiento proposicional» —decir esto es ser obstinado y recuerda aquellas situaciones en que un niño fastidioso se aferra a una formulación que en sentido estricto se encuentra libre de error, pero que no da con un determinado matiz («Pero lo que yo digo está bien, ¿no es cierto?, ¿no es cierto?»). Una objeción en el sentido de una *reductio ad hominem* o una autocontradicción performativa es en este caso —y no sólo en éste— una objeción latosa.
- d) Veamos una última reacción. Alguien podría decirnos: «Entiendo bien tu idea, pero pienso que no deberías sobrecargar esto de los modos de ver. Si uno desarrolla suficientes argumentos verídicos, obtendrá *eo ipso* el modo correcto de ver. Para generar la imagen correcta, tú mismo no puedes hacer más que argumentar como de costumbre. Hazlo debidamente y la imagen se formará por sí sola». Esta es, sin duda, la objeción más difícil. Si bien pienso que también este interlocutor se queda corto, me doy cuenta al mismo tiempo que frente a él las explicaciones se me acabarán más temprano que tarde. Frente a él sólo es posible el esfuerzo *indirecto* de tornar atractiva la posición aquí planteada, tratando de mostrar en la praxis filosófica concreta, i.e. dirigida a temas concretos, que

52. En O 128 encontramos una reflexión parecida: Wittgenstein cuenta que no puede permitirse el «como tal» de Schopenhauer, aunque su empleo podría facilitar a menudo las cosas.

en el marco de esta disciplina el conocer no se agota en lo proposicional. Pero, claro, ésta sólo puede ser la tarea de una vida, no de unas cuantas páginas. La máxima «Para convencer a alguien de la verdad, no basta constatarla [...]», tal como la hemos desarrollado aquí, es ella misma un buen ejemplo de una idea que no se logrará demostrar mediante un argumento sencillo. En relación a frases como ésta, siempre habrá interlocutores con los que mantendremos un profundo y mutuo disenso. Creo, por un lado, que la misma existencia de tales disensos habla en favor de la posición que aquí se defiende, puesto que precisamente no es posible hacer cambiar de opinión a ninguno de los dos bandos mediante argumentos sencillos. Pero no estoy para nada dispuesto a hacer valer esto como un argumento sencillo.

Nuestra vaga intuición era que «de alguna manera» los textos de Wittgenstein, tal como él afirma, no contienen tesis. Estamos ahora, por fin, en condiciones de tachar el molesto «de alguna manera». En un sentido metafilosóficamente interesante, estos textos sencillamente no contienen tesis sustanciales. Esto no significa que Wittgenstein carezca de contribuciones que hacer a la investigación o que discurra exclusivamente disolviendo problemas, por lo cual es perfectamente compatible con una determinación positiva del quehacer filosófico. El que no tenga tesis apunta, en cambio, a determinadas características de su argumentación, que tiene por meta generar un modo diferente de ver un asunto. La «abstención del juicio» que, en un primer paso, pudimos conceder en atención a los textos, que más adelante nos pareció o bien paradójica o bien sencillamente implausible, y para la cual Wittgenstein y algunos de sus comentaristas buscan una suerte de fundamentación última en la idea de que todo ha de jugarse en la gramática —tal «abstención del juicio» debe ser remitida más bien al hecho de que Wittgenstein escribe siempre con el propósito de forjar un nuevo *way of seeing*—. Un modo de ver las cosas —simplemente por tratarse de un modo— carece, por así decir, de sustancia propia. Si bien incluye tesis particulares, no se agota en ninguna de ellas, escapa siempre a su reproducción en un listado de verdades. Como bien dice Dummett por ahí: «Una mirada límpida no es a su vez un objeto visible»<sup>53</sup>.

## 5. Coda

En la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, el *lenguaje de la filosofía* se torna un tema de especial interés metafilosófico. Creo que esta idea se sigue de las reflexiones anteriores y que se encuentra expresada inmejorablemente en la siguiente observación: «La filosofía no se decanta en oraciones,

53. Dummett, M. «Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?», recopilado en su *Truth and other enigmas*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1978, p. 439.

sino en un lenguaje» (BT 90). Quisiera terminar comentando brevemente esta observación.

La idea de que la filosofía se decanta en un lenguaje puede ser desarrollada en varias direcciones, dependiendo de qué aspecto del lenguaje se elija como punto de enlace<sup>54</sup>. Pero hay algo en la observación que llama la atención de inmediato y que dice relación con su marcado contrapunto entre oraciones individuales y un lenguaje. No menos que en el caso de un lenguaje natural, pareciera ser que los procesos de hablar y comprender el lenguaje de la filosofía implican un momento holista. Con ello me refiero a una experiencia que seguramente todo aquel o toda aquella que haya discurrido filosóficamente habrá hecho, a saber, la experiencia de que un pensamiento o argumento filosófico es comprendido sólo y recién ante un trasfondo que hemos de describir una y otra vez (como si tejieramos una red que tiende constantemente a deshilarse). Este trasfondo consiste en la relevancia del argumento para un determinado tipo de cuestionamientos, si se quiere, el marco dentro del cual se desarrolla un argumento y sin el cual carece de cualquier sentido. Con frecuencia, a la hora de reproducir un pensamiento filosófico se nos vuelve nuevamente patente lo difícil que es decir o articular lo que podríamos llamar la «situación del problema». Se requiere en todo caso de *muchas* oraciones. Algo parecido nos ocurre cuando *comenzamos* a filosofar —a hablar o escribir sobre un tema filosófico—. Percibimos lo necesario que resulta relatar, una vez más, el trasfondo pertinente. En tales situaciones y experiencias queda de manifiesto que la verdad de oraciones filosóficas pende del engranaje (con)textual, a menudo enormemente complejo, en que se hallan insertas. Por el contrario, las mismas oraciones pierden todo valor informativo cuando se las desconecta de su (con)texto, cuando se independizan. En este caso devienen *slogans* («No observes el significado, observa el uso»). No existen, pues, en filosofía verdades aisladas, sino un lenguaje acertado. Quien pretende comprender un pensamiento filosófico debe hacerse cargo de los movimientos de un texto o de una discusión, puesto que ése es el único «lugar» de un pensamiento filosófico. Filosofía es esencialmente una cuestión de conectarse a un movimiento, como lo demuestran de manera ejemplar los textos de Wittgenstein.

54. Se podría continuar desarrollando la idea de una argumentación que avanza en forma *diagógica* o se podría investigar el rol de *metáforas* en la filosofía. De especial interés sería un estudio a fondo del empleo de *ejemplos* en la clarificación conceptual. Sólo una breve nota al respecto: Wittgenstein concibe la función y el valor de los ejemplos de una manera completamente distinta a como suele acontecer. Sus ejemplos no responden a la eventualidad de que un lector no comprenda de buenas a primeras a determinado argumento *in abstracto*. Tampoco son mero material propedéutico. No funcionan pues como ilustración pedagógica, en principio prescindible, de pensamientos, cuyo ordenamiento deductivo conforma la *auténtica* columna vertebral de la argumentación. Por el contrario la argumentación avanza en Wittgenstein *a través* de los ejemplos, de los que, en consecuencia, resulta imposible prescindir. El uso de ejemplos por parte de Wittgenstein es un caso preclaro de un argumentar atento a las ideas de conducir y mostrar.