



PUCP



**UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO**

**LA APROXIMACIÓN TERAPÉUTICA DE WITTGENSTEIN AL PROBLEMA DEL
ESCEPTICISMO FILOSÓFICO**

TESIS PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTADA POR: PAMELA MARÍA LASTRES DAMMERT

**ASESOR PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ: Dr. PABLO QUINTANILLA PÉREZ-WICHT
COASESOR UNIVERSIDAD DE SALAMANCA: Dr. IGNACIO GARCÍA PEÑA**

SETIEMBRE, 2021

RESUMEN

La tesis estudia en qué consiste el tratamiento terapéutico del escepticismo filosófico en la obra tardía de Wittgenstein. Presenta la terapia (θεραπεία) como un ejercicio reflexivo sobre la vida y mantiene que Sócrates, Sexto Empírico y Wittgenstein conciben a la filosofía como una práctica vital transformadora. Así, la dimensión terapéutica resulta indesligable de un cometido ético. La tesis argumenta que la terapia psicoanalítica de Freud sirve a Wittgenstein para modelar su propia concepción terapéutica de la filosofía y sugiere que en ambos casos se trata de una terapia verbal «curativa» que vincula lenguaje y acción.

Mediante el desmantelamiento del argumento cartesiano del sueño, la tesis muestra que la respuesta combativa de Wittgenstein al escepticismo radical o filosófico —anclada en las prácticas corrientes— comparte rasgos importantes con las posturas de los filósofos pragmatistas Peirce y James. Mientras con Peirce la coincidencia se presenta en los argumentos mismos contra el escepticismo filosófico, con James la afinidad es metodológica.

La tesis defiende una lectura terapéutica moderada, combativa y no quietista de la obra del segundo Wittgenstein. En esta lectura la clarificación filosófica propicia una clarificación existencial. Concluye que clarificar el problema moderno del escepticismo filosófico supone para Wittgenstein mostrar cómo afecta la comprensión que el filósofo tradicional tiene del mundo y de sí mismo.

ABSTRACT

The dissertation studies the therapeutic treatment of philosophical skepticism in the late Wittgenstein. It claims that therapy (θεραπεία) is a reflexive exercise about life. In the tradition of Socrates and Sextus Empiricus, Wittgenstein understands philosophy as a vital transformative practice. The therapeutic aspect of philosophy is tied to an ethical project. The dissertation also proposes that Freud's psychoanalytical therapy is the departure point for Wittgenstein's own therapeutic concept of philosophy. It suggests that both authors conceive a verbal therapy with «curative» goals that links language and action.

The dissertation dismantles the Cartesian argument of the dream in order to show that Wittgenstein's combative answer to radical philosophical skepticism —anchored in the current practices— shares certain features with the ideas of the pragmatist philosophers Peirce and James. The affinity with Peirce's ideas lays in the arguments against philosophical skepticism, while the affinity with James's ideas is methodological.

The dissertation proposes a moderate therapeutic reading, belligerent rather than quietist, of the work of the late Wittgenstein. In this interpretation, philosophical inquiry propitiates an existential insight. It concludes that for Wittgenstein, the clarification of the modern problem of philosophical skepticism implies showing the way it affects the understanding that the traditional philosopher has of himself and the world.

INDICE

	PÁG.
RESUMEN	I
ÍNDICE	II
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I FILOSOFÍA Y TERAPIA: ECOS DE LA ANTIGÜEDAD EN EL ENFOQUE TERAPÉUTICO DE WITTGENSTEIN	11
1.1 Dos tipos de escepticismo: escepticismo filosófico y escepticismo pirrónico	14
1.1.1 Escepticismo filosófico o radical	16
1.1.2 Escepticismo pirrónico	20
1.2 El quehacer filosófico como terapia	24
1.2.1 El tratamiento terapéutico de los problemas filosóficos en el pirronismo sextiano y en la filosofía de Wittgenstein	29
1.2.2 Afinidad entre el pirronismo sextiano y el primer Wittgenstein: el enfoque disolutivo de terapia de filosófica	32
1.2.3 Familiaridad argumentativa con el pirronismo: paralelismos postractarianos	48
1.3 El trasfondo ético del pirronismo y del pensamiento wittgensteiniano: la filosofía como modo de vida	66
1.4 Intervención de la filosofía en la forma de vida: la impronta socrática de Wittgenstein	75
1.4.1 El estilo socrático de filosofar	78
1.4.2 ¿Puede Wittgenstein considerarse heredero del estilo socrático de filosofar?	80
CAPÍTULO II WITTGENSTEIN CONTRA EL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO: UNA CRÍTICA DE INSPIRACIÓN PRAGMATISTA A LA INSANA PRETENSIÓN DE SABER	92
2.1 Un escenario escéptico: el argumento del sueño	96
2.1.1 Descartes y el argumento del sueño	97
2.1.2 Desmantelamiento wittgensteiniano del argumento del sueño	105
2.2 La huella del pragmatismo en la crítica de Wittgenstein al escepticismo filosófico	125
2.2.1 Wittgenstein y Peirce contra el escepticismo filosófico	126
2.2.2 Wittgenstein y James: un impulso metodológico afín	142

CAPÍTULO III	APROXIMACIÓN TERAPÉUTICA AL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO	160
3.1	El concepto de terapia en Freud y Wittgenstein	161
3.1.1	Superación de las resistencias	166
3.1.2	Transferencia, examen de resistencias y ofertas de interpretación	172
3.1.3	Resultado: reconocimiento del origen del problema	175
3.2	¿Por qué no es quietista el enfoque terapéutico de Wittgenstein?	182
3.2.1	Quietismo y apelación a la descripción	183
3.2.2	Quietismo y menoscabo de la argumentación	192
3.2.3	Quietismo y escepticismo filosófico	199
3.3	Colofón: filosofía terapéutica y escepticismo filosófico	206
	CONCLUSIONES	217
	BIBLIOGRAFÍA	224

INTRODUCCIÓN

Desde la segunda filosofía de Wittgenstein, la presente tesis doctoral pretende esclarecer en qué consiste un tratamiento terapéutico del escepticismo filosófico. ¿Qué puede significar abordar terapéuticamente este problema? En primer lugar, sugiere que hay algo desorientador (o insalubre, en términos figurados) en la formulación tradicional de dicho problema. Semejante desorientación filosófica amerita un enderezamiento (también filosófico). En otras palabras: el abordaje terapéutico presupone una confrontación entre una forma tradicional de filosofar y una forma renovada —o terapéutica— de practicar la filosofía. Desde esta última se lleva a cabo la intervención. En segundo lugar, reclama precisar de qué hablamos cuando aludimos a una enfermedad filosófica, caracterización en la que obviamente lo simbólico juega un papel indispensable. Para Wittgenstein la enfermedad tiene que ver con la cháchara o charlatanería, es decir, con la construcción de un discurso aparentemente profundo y desconcertante que, a la postre, resulta ser vacío. En tercer lugar, indica que la respuesta (el conjunto de ejercicios exploratorios) no se conforma con ser meramente teórica. Aspira a ser un entrenamiento, un género de vida.

¿Cómo y por qué resulta relevante este estudio? Es un prejuicio o lugar común considerar que la filosofía es un asunto teórico y, por tanto, que ella se ocupa de problemas intelectuales. En otras palabras, a la filosofía le atañe el *qué creer*. La ruta de una filosofía aplicada, dedicada a problemas prácticos —vinculada a la cuestión de *cómo vivir*— parece transitada con menos entusiasmo por los filósofos analíticos¹. Sin embargo, desde diversas tradiciones, entre las que destaca el pragmatismo norteamericano, la filosofía contemporánea se ha encargado de subrayar el entrelazamiento íntimo entre creencia y acción. Para Wittgenstein, cuya contribución se sitúa en el giro lingüístico², las creencias poseen un señalado componente vital. Al igual que los

¹ Richard T. DeGeorge argumenta que, aunque «aplicada» y «práctica» pueden tomarse como nociones equivalentes, la actual filosofía aplicada no corresponde históricamente a la antigua filosofía práctica aristotélica. Lejos de ser un subproducto de la filosofía teórica, según DeGeorge, la filosofía aplicada hace contribuciones a la filosofía teórica. Cf. DeGeorge "The origins of applied philosophy" en: COHEN, Elliot *Philosophers at Work. Issues and Practice of Philosophy* USA: Harcourt College Publishers, 2000, pp. 9-14.

² Pablo Quintanilla argumenta que el panorama filosófico del siglo XX exhibe cuatro giros: el lingüístico, el pragmático, el cognitivo y el experimental. Al primero pertenece el aporte de Wittgenstein. Cf. Quintanilla, Pablo "¿Una revolución filosófica para el siglo XXI?" en: Monteagudo, C. y Quintanilla, P. (eds.) *Los caminos de la filosofía. Diálogo y método*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2018, p. 30.

pragmatistas, él tampoco concibe una filosofía que no teja una relación viva con la praxis, aunque esa transacción sea de una delicadeza y sutileza infinitas.

La aproximación terapéutica desarrollada en esta tesis presenta una forma de clarificación filosófica que conduce (o debería llevar) a una clarificación existencial. Los ejercicios filosóficos «transformadores» de Wittgenstein pueden leerse como un intento de recapturar la antigua unidad entre filosofía y práctica. Además, son una alternativa sugerente para encarar y desenmascarar el problema del escepticismo filosófico, para analizar lo que pretende decir y contrastarlo con lo que acaba diciendo.

Que la atención de este trabajo esté puesta en la dimensión terapéutica no quiere decir que esta sea la única vía legítima o que constituya la clave metodológica por excelencia para estudiar la obra de Wittgenstein. Las lecturas no terapéuticas de la obra de Wittgenstein —como la de Hacker o Stroll³— prácticamente ignoran esta dimensión y, si la reconocen, no le atribuyen mayor protagonismo. Ellas aciertan al poner énfasis en la clarificación como meta de la labor filosófica. Sin embargo, dos desventajas de estas lecturas son las siguientes: que pasan por alto la ambición transformadora de la filosofía de Wittgenstein y, por tanto, que impiden apreciar la originalidad y profundidad de su respuesta al escepticismo filosófico.

Según la lectura terapéutica propuesta en esta tesis, no hay una colaboración con el escepticismo filosófico; en otras palabras: Wittgenstein no urde una solución o salida de carácter escéptico. No hay complicidad ni se presenta una negociación con el escepticismo radical en la obra de madurez de Wittgenstein; más bien, se mantiene invariante el encono manifiesto en el *Tractatus* hacia este problema. Pero encontramos en *Sobre la certeza* una curiosidad genuina —similar a la fascinación de un entomólogo que estudia el exoesqueleto de un insecto desagradable—, un interés por comprender dicho problema y las motivaciones del atribulado ser humano a quien el problema agobia.

Sostengo que hay un combate, aunque la contienda no presuponga por parte de Wittgenstein aceptar la inteligibilidad del escepticismo global. Esta es la razón principal por la que rechazo las lecturas terapéuticas extremas aquí llamadas «quietistas»: ellas dan a entender que Wittgenstein elude el debate con el escepticismo filosófico, o afirman que simplemente lo disuelve. Así,

³ Las lecturas no terapéuticas frecuentemente son llamadas «elucidatorias» y consideran que la meta de la filosofía es clarificar ciertos tópicos importantes. Se trata de una discusión compleja y llena de matices. Daniel Hutto, por ejemplo, defiende una lectura elucidatoria suave que sí valora la impronta terapéutica y que rechaza (con toda razón) que la actividad filosófica deba decidir si es teórica o terapéutica.

presentan la disolución del escepticismo radical como la maniobra de un mago que explica un truco llevando a cabo otro, con lo cual menoscaban la importancia de la argumentación wittgensteiniana.

Atribuyo al segundo Wittgenstein una postura terapéutica moderada (no quietista) y combativa: aunque no haya propiamente una refutación, sí hay una respuesta original al supuesto desafío escéptico con peculiares argumentos. La filosofía terapéutica del segundo Wittgenstein lleva a cabo un desmantelamiento o deconstrucción del problema en cuestión. Dicho desmantelamiento se realiza mediante argumentos abocados a comprender de dónde surge el planteamiento tradicional del problema, con qué supuestos filosóficos está comprometido y cómo este planteamiento afecta la comprensión que el filósofo tiene del mundo y de sí mismo. Mantengo que el tratamiento terapéutico del escepticismo en Wittgenstein se guía también por una orientación ética: la de examinar críticamente la propia vida. De modo que, lejos de ser meramente «disolutivo» y quietista, el enfoque terapéutico de los problemas filosóficos tradicionales del segundo Wittgenstein está animado por un impulso ético, posee un ímpetu transformador.

¿Qué clase de amenaza entraña el escepticismo radical? ¿Es posible conjurar este problema? Si lo fuera, ¿cómo? El interés en el escepticismo filosófico, radical o global ha sido constante en mi vida, aun cuando las razones de esta atracción fatal no estén del todo claras para mí. El escepticismo filosófico significa la posibilidad de un engaño colosal. «¿Y qué si...?» Los puntos suspensivos cobijan varias alternativas igualmente inquietantes: fuese un cerebro en una cubeta, *todo* fuera falso, estuviese soñando, fuera víctima de un genio maligno, etc. Por su motivación, este trabajo puede ser descrito como un intento por comprender mejor —con las herramientas de la filosofía— ciertas confusiones, dificultades y tentaciones recurrentes que me han interesado durante años.

Se objetará que un problema teórico como el del escepticismo filosófico no es más que una ficción ociosa, mientras que la mayoría de los problemas de la vida cotidiana son ineludibles, incluso en algunos casos acuciantes. De acuerdo: si una persona o una colectividad está agobiada por un problema real, lo más importante es hacer todo lo posible por resolverlo. ¿Cómo podría atenderse, en cambio, una preocupación ilusoria?

Mientras que, por ejemplo, la amenaza de una tercera guerra mundial, de una pandemia con altas tasas de morbilidad o de un deletéreo tsunami estremece a cualquier persona informada, solo a los filósofos perturba la del escepticismo radical. Esta inquietud filosófica parece comparable a la

de un niño atemorizado por la posibilidad del ingreso de un monstruo a su habitación⁴. Sin embargo, la «amenaza» del escepticismo filosófico no se asemeja a un temor infantil susceptible de ser superado por el advenimiento de la madurez. La del filósofo es una inquietud de contornos oscuros e imprecisos que se ha de analizar y combatir una y otra vez.

Por más ilusorias que resulten, las inquietudes filosóficas al menos guardan semejanzas o aires de familia con las preocupaciones y situaciones reales. Difícilmente podrían interpelarnos como lo hacen si estuviesen *completamente* desconectadas de los asuntos cotidianos. Pensemos, por ejemplo, en el ambiente de Chernóbil que describe la escritora bielorrusa Svetana Alexievich⁵ tras la catástrofe nuclear: el profundo agobio y angustia que embargaba a los ciudadanos antes incluso de que tuviesen una idea clara de lo que estaba sucediendo. O recordemos el incidente Roswell de Nuevo México, episodio que desde 1947 alimentó la honda preocupación —bastante extendida— de una conspiración gubernamental en los Estados Unidos encaminada a ocultar los vestigios de naves extraterrestres. O reconozcamos que (contados) seres humanos padecen el síndrome de Capgras, patología caracterizada por creer que ciertas personas cercanas han sido sustituidas por impostores. No es el propósito de esta tesis analizar ejemplos de engaños a gran escala —posibles o reales— ni dar cuenta de las numerosas aplicaciones extraacadémicas que la filosofía puede tener. Esta es, por cierto, una investigación académica cuyo cometido es tomar las ideas del segundo Wittgenstein para explorar cómo puede tratarse terapéuticamente un problema filosófico como el del escepticismo radical. Es posible, sin embargo, identificar en el flujo de la vida corriente situaciones y reacciones humanas que guardan cierta afinidad con las que plantea el escepticismo filosófico. Pero no siempre las sospechas de los filósofos se nutren de casos de la vida diaria. Wittgenstein considera que gran parte de la oscuridad conceptual proviene del hecho de que el filósofo tradicional repudia lo cotidiano. Y este es un componente importante de su respuesta al escepticismo filosófico: mediante argumentos persuasivos que muestran el carácter ilusorio de la perspectiva externa en la que pretende situarse el escéptico radical, quiere lograr una revalorización de lo cotidiano, auténtico hogar del asombro. En el escepticismo filosófico el posible engaño alcanza el máximo rango de generalidad, como también las dudas y preguntas similares a las siguientes: ¿encajan mis experiencias con una realidad independiente? ¿es posible que todo lo que creo sea falso?

⁴ En estos términos plantea el asunto Eugen Fischer. Cf. Fischer, Eugen “How to practice Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy” en: *METAPHILOSOPHY*, Vol. 42, (January 2011), Nos. 1–2, p. 58.

⁵ Cf. Alexievich, Svetlana *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro*. Lima: Penguin Random House, 2015.

Según la lectura que defiende en esta investigación, toda la obra de Wittgenstein exhibe un marcado enfoque terapéutico: su forma de hacer filosofía promete una suerte de cura o purga de los problemas filosóficos tradicionales. Sin embargo, el enfoque terapéutico de Wittgenstein verifica variaciones significativas. La radicalidad inicial de su terapia se va debilitando progresivamente, al tiempo que gana en variedad y sofisticación.

El primer Wittgenstein defiende una concepción más bien médica —o quirúrgica— de corte marcadamente disolutivo: el problema se desvanece. Así, el logro del *Tractatus* es haber hallado una solución definitiva para el único gran problema de la filosofía. Además, la filosofía terapéutica en el primer periodo hace suya una voz autoritaria que prescribe cómo lidiar con los problemas filosóficos.

En la obra intermedia notamos un acercamiento a la terapia psicoanalítica y la aparición progresiva de diversos recursos que el mismo Wittgenstein más adelante englobará bajo el rótulo de «un nuevo método en filosofía».

Desde las *Investigaciones filosóficas* hasta *Sobre la certeza* —periodo que se ha convenido en llamar del «segundo Wittgenstein»— se ensayan estrategias argumentativas terapéuticas orientadas a dismantlar ciertos problemas filosóficos clásicos. Ya no se contenta Wittgenstein con señalarlos como sinsentidos, sino que se toma el trabajo de desarmarlos minuciosamente hasta que se vuelva explícito su carácter ilusorio. Pese a la hostilidad que Wittgenstein siempre profesó hacia el escepticismo filosófico, *Sobre la certeza* presenta una puesta en escena de este proceso de desarticulación del problema. En el empeño de conectar las cuestiones teóricas con el marco en el que se desarrolla la vida humana, la atención se reorienta al filósofo tradicional y a su lenguaje. De esta manera la clarificación conceptual conduce a una mejor comprensión de la compleja condición humana, es decir, produce autoconocimiento.

¿Cuáles son los cometidos de la filosofía terapéutica de Wittgenstein? Aunque no se preocupa demasiado en fundamentar sus metas terapéuticas, afirma en varios lugares que la claridad es para él un fin en sí mismo. De modo que el objetivo o meta fundamental del quehacer filosófico es la clarificación, la eliminación de confusiones conceptuales. La clarificación es la forma de comprensión que interesa a Wittgenstein. No obstante, esta clarificación incluye una dimensión existencial y, en tal sentido, promueve el examen de la propia forma de vida. La tranquilidad o la paz de la mente no es un objetivo en sí mismo, sino un logro derivado de la superación de un malestar específico provocado por no entender. Tampoco hablamos de cualquier malestar, sino

de uno vinculado a la perplejidad o sensación de entrapamiento que, según Wittgenstein, es resultado de rumiar un problema filosófico sin saber cómo hacerle frente⁶. En vez de debatir si hay (o no) genuinos problemas filosóficos, el enfoque terapéutico invita a analizar a qué llamamos buena o mala filosofía. Desde luego, para Wittgenstein hay mala filosofía: la que no es capaz de hacer justicia a los conceptos, la que falla en ver conexiones donde las hay y en hacer distinciones donde se requiere.

Sería inexacto afirmar que la filosofía terapéutica de Wittgenstein es simplemente negativa. La remoción de perplejidades no es un procedimiento meramente técnico similar a la extracción de una muela. Ciertamente las perspectivas filosóficas que abrazamos se conectan con cuestiones emocionales —deseos, temores, expectativas—, e incluir su escrutinio es expresión del carácter vital que posee la filosofía para Wittgenstein. En otras palabras, no es que la indagación pretenda exhumar causas psicológicas camufladas detrás de los problemas filosóficos, sino que la integración de estas cuestiones permite situar el problema en un horizonte vital más amplio. La dimensión constructiva de la terapia wittgensteiniana implica un aprendizaje: después de haber «sembrado» cantidad de preguntas dirigidas a trazar la fisonomía de un determinado problema filosófico, se puede cosechar una visión sinóptica o perspicua. Se trata de una ganancia en comprensión. Esta impronta ética que anima la filosofía terapéutica de Wittgenstein también está presente a su manera en el pirronismo sextiano y, por supuesto, en la filosofía socrática.

Al decir que la filosofía terapéutica presta atención a la persona (o a la comunidad) enredada en confusiones conceptuales no quiero sugerir que los problemas filosóficos sean problemas personales. La disfunción eréctil o la inundación de la casa son ejemplos de problemas personales que no necesariamente ameritan reflexión filosófica. La filosofía no se ocupa de problemas personales sino más bien generales. Pero sucede que esos problemas generales son vividos en primera persona. Y en tal sentido, podemos afirmar que la investigación filosófica tiene algo de personal (pero también de incómodo e inoportuno).

El segundo Wittgenstein presenta los problemas filosóficos de diversas maneras: como nudos, confusiones, enfermedades, pero también como tentaciones que merece la pena estudiar y aprender a resistir. Entrenarse en lidiar terapéuticamente con estos problemas significa hacer

⁶ La ingesta de un ansiolítico no es una alternativa para hacer frente a este tipo de malestar pues no ayudaría a entender el problema. Ahora bien, ¿es cierto que la confusión necesariamente acarrea sufrimiento? Para Wittgenstein sí. Él entiende la filosofía como una actividad que compromete a la persona en todos los niveles de su vida: el intelectual, el afectivo y el práctico.

propia y ajustar a la medida una forma de cultivar la filosofía, como las rutinas de ejercicios que varían significativamente en función de las necesidades de los individuos o grupos humanos que las practican. Cuán novedosa resulte esta manera de cultivar la filosofía es algo que el primer y tercer capítulo invitan a discutir. En el primer capítulo sugiero que, en cierto sentido, nada radicalmente nuevo hay bajo el sol: Wittgenstein podría verse como un continuador contemporáneo de una antigua forma de practicar la filosofía —el pirronismo de Sexto y la filosofía socrática—.

Para precisar el empleo del término «escepticismo», en el primer capítulo distingo dos tipos de escepticismo: filosófico y pirrónico. El atacado por Wittgenstein es el escepticismo filosófico (radical o global), un problema de origen moderno con diversos rostros.

El acercamiento al escepticismo pirrónico —sextiano— sugiere un paralelismo metafilosófico entre los procedimientos terapéuticos de Wittgenstein y los de Sexto Empírico. Dicho ejercicio comparativo permite mostrar más claramente la especificidad de la concepción terapéutica de la filosofía de Wittgenstein. Entre los elementos comunes destacan: i) la acerada crítica a la filosofía tradicional, ii) la expectativa de alcanzar una liberación, especialmente respecto de las posturas filosóficas dogmáticas, y iii) la tranquilidad de espíritu como conquista colateral. Presento al pirronismo sextiano como más cercano al modelo disolutivo de terapia característico del primer Wittgenstein. No obstante, ciertos rasgos de la filosofía del segundo Wittgenstein también son remarcables para dibujar una perspectiva terapéutica común: la declarada renuencia de Wittgenstein a defender tesis filosóficas (que, sin embargo, supone adoptar una postura) evoca la suspensión pirrónica del juicio, así como la atención a lo cotidiano y a la variedad de formas de vida. Sexto y Wittgenstein coinciden, además, en rechazar un abordaje teórico de la ética y sugieren que adoptar una forma de vida abierta a la indagación es la manera de mostrar que es correcta. El componente ético es abordado en el primer capítulo y reaparece en el tercero, aunque recorre y sostiene toda la investigación.

La impronta socrática de la terapia de Wittgenstein presenta a la filosofía como discurso que articula un modo de vida. La concepción terapéutica de la filosofía de Wittgenstein es heredera del estilo socrático de filosofar. Los elementos más socráticos de esta concepción terapéutica son la insistencia en un trabajo personal de esclarecimiento y el rechazo de un saber transferible en forma de tesis. Este acercamiento traza una imagen no quietista y marcadamente combativa de la terapia.

El aspecto combativo de la terapia se despliega en el segundo capítulo. Esta parte de la tesis muestra cómo enlaza Wittgenstein la crítica al escepticismo filosófico (en la versión cartesiana). La respuesta crítica de Wittgenstein al escepticismo radical —firmemente anclada en las prácticas corrientes— se asemeja a las de la tradición pragmatista (Peirce y James). Mientras con Peirce la coincidencia se presenta en los argumentos mismos contra el escepticismo radical (rechazo de la duda filosófica, compromiso con certezas), con James la afinidad es metodológica: un desmantelamiento del problema filosófico tradicional para su posterior reformulación, e imbricación entre filósofo y filosofía.

Empleo como caso de estudio un escenario escéptico específico —el del argumento cartesiano del sueño— y ofrezco pistas para caracterizar la desarticulación que lleva a cabo Wittgenstein del problema. Esta tarea supone desacreditar algunas arraigadas concepciones filosóficas que pueden avalar conclusiones escépticas: la de la creencia como representación, la de una mente autárquica e independiente del mundo exterior y la de una brecha entre teoría y práctica.

El tercer capítulo empieza con una sección dedicada a las concepciones de terapia de Freud y Wittgenstein. Procuero mostrar que la primera sirve de modelo a la segunda y resalto que se trata de una terapia verbal «curativa» que vincula lenguaje y acción. Exploro tres parecidos de familia entre la filosofía terapéutica de Wittgenstein y la terapia psicoanalítica: i) la superación de las resistencias como obstáculos para hacer conexiones, una habilidad que la terapia pretende restaurar; ii) la transferencia, que permite exponer los esquemas de pensamiento que configuran nuestro horizonte, los cuales no son explícitos pues forman el marco de nuestras actividades e intenciones; y iii) el resultado, que consiste en el reconocimiento del origen del problema, gracias al cual el malestar se disipa. En la filosofía terapéutica de Wittgenstein el fruto del trabajo es la representación perspicua caracterizada por la capacidad de identificar conexiones. La comparación con Freud permite destacar la dimensión volitiva y presentar al razonamiento como un movimiento impulsado también por conflictos, afectos, ansiedades y deseos.

La segunda sección del tercer capítulo analiza el supuesto quietismo de Wittgenstein. Aquí argumento que su enfoque terapéutico no es quietista. A lo largo del capítulo voy precisando el tipo de lectura terapéutica que adjudico a Wittgenstein: una moderada (no extrema), combativa y poseedora de cierta ambición constructiva, ya que supone un «aprendizaje». La lectura terapéutica moderada se distingue de las lecturas elucidatorias (en las que la clarificación es *la meta*) en que a la tarea de la clarificación se pueden sumar otras tareas. De acuerdo con mi lectura, un logro adicional del enfoque terapéutico es motivar el autoconocimiento.

En la subsección 3.2.1 discuto cómo entender la valoración wittgensteiniana de las descripciones. ¿Por qué Wittgenstein subraya tan enfáticamente el carácter descriptivo de la actividad filosófica? Dos pistas resultan importantes: la primera es su determinación de combatir la persistente tentación de formular teorías filosóficas que emulen a las científicas y la segunda es dar cuenta de la complejidad de la vida humana. Esta última tarea incluye, por un lado, resistir la tentación de explicar causalmente la conducta humana y, por otro, mostrar el momento en que inexorablemente se agotan las razones. No obstante, la descripción de las formas de vida no es contemplativa: invita a una crítica de estas. La subsección 3.2.2 está dedicada al análisis del tipo original de argumento que ofrece Wittgenstein: el dialógico-combativo, que encaja bien con el estilo conversacional y confesional de su obra tardía.

En la subsección 3.2.3 estudio cómo se aproxima Wittgenstein al escepticismo filosófico y por qué cabe afirmar que su estrategia sigue un camino intermedio: uno que no es el de la refutación tradicional ni el de la disolución quietista, sino una compleja y cuidadosa desarticulación comprensiva del escepticismo filosófico. Esta estrategia incluye una invitación a inspeccionar y reformular las preocupaciones iniciales del escéptico para modificar su forma de ver el problema.

Finalmente, en la última sección del tercer capítulo muestro que el enfoque de Wittgenstein anima a considerar no solo factores intelectuales sino también libidinales. En el escepticismo filosófico interviene la voluntad por medio de una decisión de rechazo de lo humano y cotidiano, que puede presentarse como la búsqueda de un sentido externo a la propia vida. El caso del escéptico radical es uno de ceguera de aspectos. Se trata de una ceguera hacia la condición humana, hacia nuestra forma de vida. La clarificación se dirige a destacar rasgos importantes de las prácticas lingüísticas y abarca la dimensión ética, que se expresa en la exigencia de un cambio de actitud o de estilo de pensamiento; no meramente en un cambio de opinión. Alcanzar claridad moral significa para Wittgenstein articular lo que pensamos, decimos y hacemos.

El diagnóstico de Wittgenstein es que, contra lo que proclama el escéptico radical, no nos falta conocimiento sino comprensión. El repudio de la cotidianidad característico del escepticismo filosófico produce una forma de alienación. Pero, en lo que concierne a los «ingredientes» requeridos para responder a las preguntas filosóficas, ya contamos con todo lo necesario.

Entendida como la presento a lo largo de esta tesis, la filosofía terapéutica de Wittgenstein no constituye en modo alguno una abdicación al trabajo conceptual ni un rechazo de la actividad

filosófica. Por el contrario, constituye una alternativa interesante, un esquema fértil (aunque no único) para retratar y comprender la vida humana.

Agradezco a los doctores Ignacio García Peña y Pablo Quintanilla Pérez-Wicht, directores de esta tesis, por su cuidadosa y paciente orientación. Durante varios años leyeron borradores y me ofrecieron retroalimentación inteligente. Estoy en deuda con ambos; sin sus útiles consejos y críticas este trabajo tendría un marco conceptual mucho menos riguroso y coherente.

Para que las ideas desarrolladas en esta tesis se asentaran y maduraran conté con la invaluable ayuda de la doctora Pepi Patrón, vicerrectora de investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú entre 2009 y 2018.

Quiero extender mi agradecimiento a un grupo de personas sin cuyo estímulo y soporte afectivo hubiera sido imposible concluir este trabajo: Menchu, las Dianas, Cecilia, Ricardo, Eleonora, Cynthia y Santiago.

PRIMER CAPÍTULO

FILOSOFÍA Y TERAPIA: ECOS DE LA ANTIGÜEDAD EN EL ENFOQUE TERAPÉUTICO DE WITTGENSTEIN

¿Por qué realizar un ejercicio comparativo entre las ideas de Wittgenstein y Sexto? Dos son las principales razones para llevarlo a cabo. En primer lugar, al distinguir entre escepticismo pirrónico (*EP*) y escepticismo filosófico (*EF*), el acercamiento contribuye a presentar con más nitidez la crítica de Wittgenstein al escepticismo filosófico, desarrollada en el segundo y tercer capítulos. En segundo lugar, el estudio del enfoque terapéutico sextiano permite iluminar el concepto de terapia en Wittgenstein. Al tomar las intuiciones de Sexto y proyectarlas a las ideas de Wittgenstein, emerge una visión de terapia más compleja. Por un lado, está la concepción disolutiva a la que parece ajustarse la visión sextiana del purgante. En la lectura que propongo, la concepción disolutiva es más radical y compatible con el enfoque terapéutico del primer Wittgenstein. Por otro lado, el interés en la diversidad de formas de vida y el mutuo rechazo de un abordaje teórico de la ética dibujan una concepción de la filosofía como forma de vida, fundamental para la concepción terapéutica que pretendo defender.

El presente capítulo explora dos de los ecos más señalados de la filosofía antigua que resuenan en la filosofía terapéutica de Wittgenstein: el del escepticismo sextiano y el de la filosofía socrática. La sección inicial, 1.1, presenta una distinción de dos tipos de escepticismo: el escepticismo filosófico o radical —añejo problema filosófico que surge como tal en la época moderna y que es materia de estudio de esta tesis como caso de problema teórico al que pueden aplicarse las técnicas terapéuticas de Wittgenstein— y el escepticismo pirrónico —tradición filosófica de la antigüedad con la que la argumentación de Wittgenstein comparte algunos elementos metodológicos—.

En las secciones 1.2 y 1.3 identifico y desarrollo las principales intuiciones que comparte Wittgenstein con la tradición filosófica que, a partir del siglo I a. C., se autodenominó «escéptica». El nombre de esta corriente filosófica se sirve de un término griego cuya raíz

(σκέψις) significa «indagación» o «investigación». También conocida como «pirronismo»⁷, alude a una tradición que mantuvo puntos de vista más o menos desafiantes frente a las pretensiones de conocimiento de otras escuelas filosóficas de la antigüedad. Dichos puntos de vista tuvieron diversas gradaciones y formulaciones⁸. El escepticismo pirrónico puede concebirse como un elaborado ejercicio de indagación argumentativa expresado en términos de ciertos modos o patrones argumentativos (*tropos*). Sexto Empírico presenta este legado como una orientación de pensamiento (ἀγωγή) y es, además de un esmerado divulgador, el único autor de la tradición pirrónica del que se conservan obras enteras⁹.

Poco probable resulta que Wittgenstein estuviese familiarizado con el pirronismo o escepticismo antiguo¹⁰. Considero prudente suponer que la influencia del pirronismo salpica a Wittgenstein por rutas indirectas, principalmente vía Schopenhauer y Mauthner¹¹. El mismo Wittgenstein presta escasa ayuda a este respecto: en el prefacio del *Tractatus* reconoce lo poco que le importa rastrear las influencias de sus ideas. Es mi propósito sugerir que esta práctica

⁷ En homenaje a Pirrón de Elis (360-270 a.C.), fundador de esta tradición. Sobre su vida informa el historiador Diógenes Laercio en el célebre *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2007.

⁸ Los estudios dedicados a la historia del escepticismo antiguo reconocen usualmente tres etapas, aunque exhiben algunas discrepancias. Suele haber, por ejemplo, controversia con respecto al periodo al que pertenece Enesidemo. Sigo aquí la propuesta de clasificación de Brochard: i) antiguo escepticismo (Pirrón de Elis y Timón de Fliunte); ii) escepticismo académico (Arcesilao de Pítana, Carnéades de Cirene, Filón de Larisa, Enesidemo); iii) nuevo escepticismo (Agripa y Sexto Empírico). Cf. Brochard, Victor. *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Losada, 1945, pp. 49-54. Puesto que Pirrón solo dejó enseñanzas orales, los textos más antiguos que de este legado se conservan corresponden a Timón. Sin embargo, los más estudiados son los escritos de Sexto Empírico (160-210 d.C.).

⁹ Por esta razón, las alusiones al escepticismo antiguo o pirronismo aquí hacen referencia exclusivamente a la obra de Sexto Empírico. En este capítulo cito principalmente tres textos: i) las *Hipotiposis Pirrónicas (PH)* —o *Esbozos Pirrónicos*— cuyo primer título proviene de una traducción literal del griego al castellano; ii) *Against Logicians (M VII y VIII)* y iii) *Against Ethicists (M XI)*. Aunque hay edición castellana de algunas de las obras de Sexto Empírico, para citarlo emplearé las traducciones al inglés de R. G. Bury de la edición de The Loeb Classical Library que aparece en la bibliografía.

¹⁰ De un lado, es conocido que Wittgenstein no tuvo mayor interés en la historia de la filosofía, aunque leyó a muchos más filósofos de los que citó. De otro lado, hay que considerar que la divulgación en Europa de la obra de Sexto Empírico es tardía y fragmentada: los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico fueron editados por primera vez en traducción latina en 1562.

¹¹ ¿Cómo llegaron las ideas sextianas a Wittgenstein? Posiblemente a través de Mauthner, Nietzsche y Schopenhauer. Aunque hay llamativas similitudes entre el enfoque metodológico de Sexto y Wittgenstein, no está claro que este lo conociera directamente. Cf. Richard A. Watson. "Sextus and Wittgenstein" en: *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 7, Issue 3, Fall 1969, pp. 229-237. Que Sexto y Wittgenstein usaran la misma metáfora de la escalera no prueba que este haya leído a aquel. Dicha metáfora es empleada antes por Mauthner y Schopenhauer. Wittgenstein estudió con interés *Las contribuciones a una crítica del lenguaje* de Fritz Mauthner, quien a su vez estuvo familiarizado con los *Esbozos Pirrónicos*. Asimismo, la lectura de Arthur Schopenhauer produjo en el joven Wittgenstein una honda impresión muy reconocible en el *Tractatus*, como refiere Anscombe. Cf. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London: Hutchinson Univ. Library, 1959, pp. 11-12. Para el vínculo entre Nietzsche y Wittgenstein cf. Ronen, Shoshana. *Nietzsche and Wittgenstein. In Search of Secular Salvation*. Warszawa: Academic Publishing House Dialog, 2002.

filosófica de la antigüedad posee una familiaridad con las estrategias argumentativas empleadas por Wittgenstein para abordar terapéuticamente ciertos problemas tradicionales de la filosofía.

La vinculación entre el escepticismo pirrónico y el pensamiento de Wittgenstein que se discute a continuación solo aspira a dibujar los rasgos más saltantes de una atmósfera argumentativa coincidente; en otras palabras, esta investigación no pretende ofrecer una exégesis coherente y completa de las ideas que defendió Sexto Empírico y de su posible asimilación —por vías indirectas, como se ha advertido— en las intuiciones de Wittgenstein¹². No presento aquí un estudio abocado a rastrear la influencia del pirronismo en Wittgenstein desde Schopenhauer y Mauthner. Me conformo con señalar las coincidencias argumentativas que mejor destacan el cometido terapéutico del quehacer filosófico.

La sección 1.4 se dedica a rastrear las más evidentes huellas del socratismo en la filosofía terapéutica de Wittgenstein. Nuevamente mi intención aquí es modesta: sugerir ciertas conexiones entre las concepciones socrática y wittgensteiniana de la filosofía. En Sócrates se descubre el modelo del filósofo como actitud vital ejemplificada: alguien para quien la filosofía es vida y no doctrina.

Tanto las tres secciones dedicadas a acercar las ideas de Wittgenstein a las de Sexto Empírico como la centrada en hacer lo propio con las intuiciones socráticas pretenden, primero, esbozar —a grandes pinceladas— la manera característica de practicar la filosofía en la antigüedad, una forma de concebir la filosofía que se debilitó con su progresiva conversión en discurso técnico y que el pensamiento de Wittgenstein revitalizó en el siglo XX: aquella orientada a producir la transformación o mejoramiento personal de quien la cultiva. Así pues, el primer capítulo de este estudio presenta la filosofía terapéutica de Wittgenstein alineada con los ejercicios filosóficos de estilo antiguo.

Además, sostengo y muestro en la sección 1.4 que el socratismo —como modelo de filosofía terapéutica— se acerca más a la concepción de terapia combativa que me interesa y que aparece explícitamente en la obra tardía de Wittgenstein. En cambio, el modelo de filosofía

¹² Dicha tarea, como se verá, es altamente compleja y excede las posibilidades explicativas de este primer capítulo.

terapéutica practicado en el pirronismo resulta más afín a la concepción disolutiva —o médica— de terapia presente en el primer Wittgenstein. Hay que tener en cuenta que describir el mejoramiento del filósofo (o del ser humano preocupado por cuestiones intelectuales) en términos de terapéutica y de curación supone recurrir a una mera imagen simbólica que, como advierte Larchet, “surge simplemente de aplicar la analogía natural que se da entre las enfermedades corporales o psíquicas y las enfermedades espirituales”¹³. Por tanto, conviene tener en cuenta que, al igual que cualquier otra expresión simbólica, la analogía de cura sobre la que reposa la idea de terapia puede acarrear algunas insuficiencias comparativas.

El fin o meta primordial de la filosofía terapéutica para Wittgenstein es la clarificación, vale decir, la disipación de confusiones conceptuales. Como la confusión produce un tipo de sufrimiento, su eliminación tiene un resultado positivo: la tranquilidad o paz de la mente. Hablamos de una tranquilidad específica, derivada de la erradicación de un malestar o tormento provocado por un problema filosófico que no logramos resolver.

Esta investigación estudia —desde la obra completa de Wittgenstein— cómo puede neutralizarse el problema del escepticismo filosófico o escepticismo radical. Si bien, en el caso de Wittgenstein, las principales herramientas terapéuticas para conjurar el escepticismo filosófico se encuentran en la obra de madurez (de las *Investigaciones filosóficas* en adelante), algunas interesantes intuiciones aparecen ya en el *Tractatus*, mientras que otras se remontan al periodo intermedio¹⁴.

1.1 Dos tipos de escepticismo: escepticismo filosófico y escepticismo pirrónico

(...) se querría preguntar siempre ante todas las afirmaciones exageradas, dogmatizantes: ¿qué hay en realidad de verdadero en ello? O también: ¿en qué caso es esto realmente cierto?¹⁵

Wittgenstein consideró al escepticismo filosófico o radical como un modelo paradigmático de problema filosófico. Sostengo que cabe hablar de una «respuesta de Wittgenstein al escepticismo filosófico» y hay que reconocer que se trata de una estrategia deconstructiva compleja: mientras G.E. Moore, por ejemplo, trata de enfrentar (con dudoso éxito) el reto

¹³ Larchet, Jean Claude. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme, 2016, p. 11.

¹⁴ Al momento de presentar las coincidencias con el pirronismo sextiano, indicaré en cada caso si se trata de una idea presente en toda la obra de Wittgenstein (desde el *Tractatus*), si procede del periodo intermedio o si proviene de la obra tardía.

¹⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe, 1995, [73], p. 51.

escéptico, Wittgenstein parece querer dismantlarlo. El término «dismantelamiento» tiene al menos dos acepciones: la primera se refiere a desmontar las piezas de cierta estructura; la segunda, etimológica, indica que el término procede de los vocablos latinos *dis* y *mentellum* (mantel o velo). En este trabajo empleo el término mentando ambas acepciones. En el primer caso, el desmontaje identifica: i) posibles ensamblajes del problema (en este caso, muestra qué combinaciones de ideas pueden dar pie al escepticismo filosófico); ii) los supuestos sobre los que reposa el planteamiento del problema (incluyendo una argumentación de por qué merecen ser cuestionados o rechazados). En el segundo caso, quitarle el velo a un problema supone mostrarlo bajo otra perspectiva: verlo a la luz de la cotidianidad, de la que el escepticismo filosófico se aparta.

Contra las lecturas «elusivas», que estiman que Wittgenstein esquivo el reto escéptico o que conquista el derecho a pasar de largo, pienso que el segundo Wittgenstein se toma el trabajo de responder empleando argumentos que se encuentran localizados de manera concentrada —aunque no únicamente— en *Sobre la certeza*. Aunque, según algunos, Wittgenstein ni ofrece ni intenta una solución a este problema, creo que esa lectura poco dispuesta a conceder que Wittgenstein aporta argumentos contra el escepticismo radical debería al menos reconocerle una cuidadosa y aleccionadora exploración de las tensiones que surgen tanto en la formulación de las clásicas tesis escépticas cuanto en sus réplicas. Mantendré que las reflexiones zigzagueantes del segundo Wittgenstein, sus frecuentes diálogos simulados con interlocutores imaginarios¹⁶, van pergeñando constantemente argumentos terapéuticos para responder a este viejo problema. Haré explícitos algunos de estos argumentos en el segundo capítulo.

Muy importante resulta puntualizar que la versión de escepticismo que Wittgenstein cuestiona es la radical o global, a la que aquí llamo «escepticismo filosófico»¹⁷; el filósofo vienés no teje una argumentación crítica contra el escepticismo pirrónico ni contra otras formas de escepticismo, como el denominado «escepticismo vivo»¹⁸.

¹⁶ En este punto me refiero a la obra postractariana.

¹⁷ También denominado «escepticismo cartesiano», «escepticismo global», «hiperbólico», «ultraescepticismo» o, en algunos casos, «moderno». En adelante, cuando aluda al escepticismo filosófico me referiré exclusivamente a esta variante.

¹⁸ Cf. Frances, Bryan “Live skeptical hypothesis” en: John Greco, *The Oxford Handbook of Skepticism*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 224-245.

1.1.1 Escepticismo filosófico o radical

¿Qué se entiende por escepticismo filosófico? *Grosso modo*, el escepticismo filosófico (*EF*), radical, global o ultraescepticismo es una postura teórica que pretende poner en tela de juicio la totalidad del conocimiento. En otros términos, el *EF* plantea la posibilidad de un engaño colosal. Abrir la puerta a este tipo de escepticismo significa poner en entredicho el conocimiento ordinario y, como veremos posteriormente con Wittgenstein, incluso condenarse a no poder pensar. «¿Y qué si...?» En la argumentación de *EF* los puntos suspensivos cobijan varias alternativas igualmente inquietantes: fuese un cerebro en una cubeta, *todo* fuera falso, estuviese soñando, fuera víctima de un genio maligno, etc. A estas amenazadoras alternativas las llamaremos «hipótesis escépticas» (*HE*).

Asumamos que *O* hace referencia a cualquier afirmación ordinaria cuyo conocimiento no resulte problemático, por ejemplo: «Estoy en la ciudad de Lima» y que *HE* designa a cualquier hipótesis escéptica, por ejemplo, «Soy un cerebro en una cubeta». ¿Cómo opera el patrón de razonamiento escéptico en *EF*?

P1) Es falso que *sepa* que *HE* es falsa

P2) *Sé que*: si *O* es verdadera, entonces es falsa *HE*

C) Es falso que *sepa* que *O* es verdadera¹⁹

En resumen, según este esquema de razonamiento, a menos que se pruebe P1), no cabe reclamar que conocemos las verdades más triviales. En otras palabras: si fallamos en probar la primera premisa, puede que el mundo sea una broma.

Las hipótesis escépticas de *EF* presuponen escenarios que lidian con posibilidades de derrota salvajemente remotas, con el resultado de que el nivel de escrutinio se torna irrestrictamente elevado. Los elementos derrotadores vinculados a las hipótesis escépticas de *EF* resultan, en principio, imposibles de eliminar. Este rasgo distingue las hipótesis escépticas de las situaciones hipotéticas cotidianas. Como advierte Robert Fogelin, cuando reclamamos contar con conocimiento de algo, se supone que hemos logrado descartar previamente los elementos

¹⁹ Cf. Pritchard, Duncan "Resurrecting the Moorean Response to the Sceptic", *International Journal of Philosophical Studies*, 10:3, pp. 283-307. El patrón escéptico se puede expresar simbólicamente de la siguiente manera y, como se aprecia, emplea el *Modus Tollens*:

P1) $\neg K [\neg HE]$

P2) $K [O \rightarrow \neg HE]$

C) $\neg K [O]$

derrotadores relevantes (baja visibilidad por neblina excesiva, fuentes testimoniales poco confiables, etc.). En la vida cotidiana reconocemos la diferencia entre elementos derrotadores relevantes e irrelevantes e implícitamente nos apoyamos en la operatividad de esta distinción. Para asegurarnos de algo, se supone que hemos de eliminar los elementos derrotadores importantes —no todos los *posibles*—. Proponerse esto último sería asumir una tarea inacabable e irrealizable²⁰. Pese a lo dicho, resulta desconcertante que intuitivamente podamos comprender las hipótesis escépticas y que incluso parezcan imposibles de contestar. A tratar esta perplejidad —y otras que se encuentran en el vecindario— se abocan los argumentos terapéuticos de Wittgenstein contra el escepticismo filosófico.

Entre las reacciones y respuestas clásicas al *EF* destacan las tres siguientes: i) sucumbir al *EF* concediendo que sus argumentos son irrefutables; ii) aducir que, si bien los argumentos del *EF* son convincentes desde una perspectiva teórica, se esfuman en la práctica; iii) debatir si el *EF* plantea un problema genuino²¹. Entre los filósofos que optan por la tercera reacción podemos distinguir dos bandos: los que reconocen que el *EF* plantea un problema filosófico genuino y los que rechazan su legitimidad. Mientras el primer bando ensaya respuestas ante el (supuesto) reto escéptico —el fundacionalismo es una de las más socorridas—, el segundo presenta argumentos para socavar su licitud. Entre estos últimos se encuentra Wittgenstein.

El problema del escepticismo filosófico (*EF*) es explorado en la obra tardía de Wittgenstein con el cometido de mostrar no solo su esterilidad como problema teórico sino también su incoherencia. Es este tipo de escepticismo el único que se ha de neutralizar terapéuticamente.

La hostilidad y el rechazo de Wittgenstein frente al *EF* no varían. Sin embargo, la expresión filosófica de ese rechazo sí. El *Tractatus* sentencia y resume el susodicho rechazo en los siguientes términos:

El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse.
Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*²²

²⁰ Fogelin, Robert "Skepticism" en: *Walking the Tightrope of Reason. The Precarious Life of a Rational Animal* New York: Oxford University Press 2003, pp. 102-103.

²¹ Sigo aquí a Kalpokas, quien describe cuatro estrategias filosóficas frente al escepticismo radical. Cf. Kalpokas, Daniel "Peirce, Wittgenstein y Davidson: coincidencias anti-escépticas" en: *Areté*, volumen XX, N° 2, (2008), pp. 218-219.

²² Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Gredos, 2009, 6.51. En este pasaje el traductor ha optado por traducir *unsinnig* por "absurdo". En adelante, cuando me refiera al *Tractatus*, a las

Este pasaje advierte que no existen preguntas significativas que en principio carezcan de respuesta. Los argumentos del primer Wittgenstein contra el *EF*, como sostiene Cora Diamond²³, tienen en mente las concesivas afirmaciones de Russell en *Los problemas de la filosofía*, pero posiblemente también las que aparecen en *Conocimiento del mundo exterior*. La respuesta inicial de Wittgenstein al escepticismo de Russell, resumida sucintamente en el aforismo 6.51 del *Tractatus* antes citado, data de 1915 y también puede estudiarse en los diarios.

Cuando el primer Wittgenstein sentencia que el escepticismo filosófico no es irrefutable, desafía la afirmación de Russell según la cual el escepticismo universal no puede ser contestado²⁴. Sucede que para el primer Wittgenstein la duda escéptica no plantea una hipótesis (*HE*) cuya falsedad sea difícil o imposible de probar. El primer Wittgenstein estima —y mantiene esta idea en la obra de madurez, como mostraré posteriormente— que el escéptico radical nos engaña y se engaña a sí mismo asumiendo que propone una hipótesis, cuando en realidad nada propone.

Sin embargo, no son pocas las dificultades que enfrentamos al explorar los argumentos de Wittgenstein contra el escepticismo filosófico. Nuestro autor va tejiendo sus intuiciones con varias madejas de hilo simultáneamente, y estas a menudo se entrecruzan y enredan. Es por ello que algunos le reprochan, por ejemplo, el haber confundido al escepticismo con el idealismo²⁵. Además, debido al escaso interés que manifestó por la historia de la filosofía,

Investigaciones filosóficas y a *Sobre la certeza* citaré siempre esta edición de Gredos indicando en cada caso el número de pasaje correspondiente.

²³ Diamond, Cora “The hardness of the soft: Wittgenstein’s early thought about skepticism” en: Conant, James and Kern, Andrea (eds.) *Varieties of Skepticism. Essays after Kant, Wittgenstein and Cavell* Berlín/Boston: Walter de Gruyter, 2014, pp. 145-182.

²⁴ En *Los problemas de la Filosofía* sostiene Russell que, aunque el escepticismo es irrefutable, resulta razonable mantener una actitud escéptica hacia la posibilidad de alcanzar conocimiento. Cora Diamond muestra en el artículo antes citado que la gran diferencia entre Wittgenstein y Russell concierne a la concepción russelliana de método filosófico que Wittgenstein rechazó. El método filosófico de Russell opera bajo el modelo de las hipótesis científicas y constituye una alternativa frente a otras hipótesis filosóficas tanto sobre la experiencia como sobre lo que se encuentra más allá de ella.

²⁵ De acuerdo a Glock, Wittgenstein confunde dos tesis: la idealista, que mantiene que el mundo exterior no existe y la escéptica, que cuestiona la posibilidad de conocer la existencia del mundo exterior. Cf. Hans-Johann Glock “Knowledge, Certainty and Scepticism: In Moore’s defence” en: Moyal-Sharrock, Danièle (ed.) *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works* England: Ashgate, 2004, p. 66. Por lo menos parecería que Wittgenstein considera que el idealismo acarrea una forma de escepticismo; cf. *Sobre la certeza* § 37.

ocasionalmente parece hacer eco de la imagen monocorde que Leibniz mantuvo del escepticismo de acuerdo a la cual la posición escéptica es aquella que profesa dudas acerca de todo.

James Conant sostiene que dentro del escepticismo filosófico (*EF*) pueden distinguirse dos variantes de escepticismo: el cartesiano y el kantiano. Mientras la primera variante apunta al problema del conocimiento, la segunda pone el acento en las condiciones de posibilidad del conocimiento. En Wittgenstein el uso del término «escepticismo» es amplio, y aunque en la obra de madurez se dedica con denuedo a demoler la variante cartesiana, también alude al espectro de problemas kantianos²⁶. La variante cartesiana, según Conant, presenta ciertos rasgos genéricos: empieza con un caso de conocimiento²⁷; luego se muestra que dicho caso es vulnerable a la duda y se procede a generalizar la conclusión escéptica. Así, la investigación arroja un descubrimiento desconcertante: la amenaza de que exista una brecha entre lo que habíamos asumido como posible y la situación real. Semejante descubrimiento desemboca en una decepción y un malestar. Sin embargo, el descubrimiento escéptico no puede llevarse a la práctica²⁸ y el escéptico cartesiano está conminado a vivir como si fuera posible cerrar la brecha en cuestión²⁹.

El escepticismo filosófico (*EF*) es presentado en *Sobre la certeza* como una reacción desorientadora ante la constatación del carácter falible del conocimiento: invocando un rigor epistémico exorbitantemente elevado, el escéptico radical en la variante cartesiana o kantiana deforma las prácticas cotidianas de evaluación pues presupone una imagen de la estructura de las razones impracticable y completamente divorciada de nuestras actividades epistémicas ordinarias. Por eso mismo, un punto muy importante de la réplica del segundo Wittgenstein a esta versión hiperbólica de escepticismo parece ser el siguiente: convencer al lector de que resulta decisivo anclarse en el ámbito cotidiano para notar allí que las prácticas epistémicas humanas están totalmente desconectadas de la imagen del *EF*.

²⁶ Cf. Conant, James "Varieties of Scepticism" en: McManus, Denis (ed.) *Wittgenstein and Scepticism*. London & New York: Routledge, 2004, pp. 107-110. La mayoría de filósofos analíticos se ha dedicado al espectro cartesiano: Moore, Ayer, Broad, Price, Chisholm y Cavell figuran entre los más conocidos. Lewis, Wilfrid Sellars, Peter Strawson, Saul Kripke y John McDowell se centran más en la variante kantiana. Aunque ambas variantes de escepticismo están conectadas, en esta investigación prevalecerá la crítica a la variante cartesiana de escepticismo filosófico.

²⁷ Piénsese, por ejemplo, en la hipótesis escéptica (*HE*) del argumento del sueño, que discuto con mayor detalle en el segundo capítulo.

²⁸ Se distingue entre duda teórica y práctica y se aduce que la duda escéptica es meramente teórica.

²⁹ En el artículo antes citado Conant menciona nueve rasgos del escepticismo cartesiano que simplifico aquí para destacar los que merecerán más atención en la argumentación de este trabajo.

1.1.2 Escepticismo pirrónico

Detengámonos ahora a indicar a qué se denominará aquí escepticismo pirrónico (*EP*). Antes que una defensa de ciertas tesis escépticas, intentaré presentar al *EP* como una forma de practicar la filosofía. Se trata de una comprensión de la filosofía alentada por una suerte de meta práctica: la de curarse de dogmas y compromisos filosóficos para vivir mejor. Aunque, como se verá, el pirronismo rechaza que su filosofía sea un «arte de vivir» o una τέχνη para vivir bien, sus estrategias heurísticas poseen alguna eficacia en relación con la vida buena, es decir, proporcionan un método terapéutico orientado a conquistar una vida tranquila sin compromisos teóricos. Animado por una finalidad ética, el escepticismo antiguo (*EP*) se adhiere a la analogía médica y promueve una cura radical consistente en “purgar la vida humana de todo compromiso cognoscitivo”³⁰.

He adelantado que Wittgenstein no ataca el *EP*; más bien, su forma «terapéutica» de argumentar exhibe algunas señaladas coincidencias con esta tradición filosófica de la antigüedad, como se apreciará en las secciones 1.2, 1.3 y 1.4.

Mi intención es presentar al escepticismo pirrónico de Sexto Empírico como una práctica filosófica de confrontación dialéctica que conduce a la suspensión del juicio³¹, antes que como una tesis sobre la imposibilidad del conocimiento. Una diferencia importante entre el escepticismo filosófico (*EF*) y el pirrónico (*EP*) es que el primero —aunque no el segundo— explícitamente niega que cierto tipo de conocimiento sea posible (por ejemplo, al señalar que el supuesto «conocimiento» proveniente de la percepción sensorial no califica como tal). El escepticismo pirrónico no llega tan lejos. Aunque resulten factibles ciertos desafíos a la confiabilidad de los sentidos, estos no sugieren que el conocimiento empírico resulte inalcanzable³². En la interpretación que ofreceré —pese a ser objeto de disputa— el *EP* no toma por asalto las creencias cotidianas. Esto no sucede con la postura del *EF*, que insiste en la obligación de rechazar que las convicciones más ordinarias y comunes constituyan conocimiento si no se ha dado una respuesta

³⁰ Nussbaum, Martha. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós, 2003, p. 357.

³¹ Lammenranta, Markus “The Pyrrhonian Problematic” en: John Greco (ed.) *The Oxford Handbook of Skepticism* New York: Oxford University Press, 2008, p. 14.

³² Fogelin, Robert “Skepticism” en: *Walking the Tightrope of Reason. The Precarious Life of a Rational Animal*, op. cit., p. 114.

adecuada al desafío planteado por una *HE*. Las reivindicaciones de *EP* no conducen a una crítica de la creencia común. Su blanco es la filosofía dogmática. En otras palabras: su objetivo principal es derribar compromisos filosóficos³³. Resulta notoria una diferencia entre el escepticismo radical o filosófico (*EF*), que es resultado de la reflexión filosófica, y el escepticismo pirrónico (*EP*), que es un escepticismo sobre la filosofía³⁴. En efecto, el *EP* toma a la filosofía tradicional como su objeto de crítica y emplea, además, argumentos que se refutan a sí mismos. La aceptación de la autorrefutación es un rasgo característico del *EP*³⁵.

En las siguientes secciones defenderé que la argumentación wittgensteiniana, al perseguir un cometido «terapéutico», exhibe una impronta marcadamente pirrónica³⁶. ¿En qué me baso para realizar este acercamiento? Dicho de manera sucinta, en ciertas analogías e imágenes presentes en la argumentación de ambos filósofos —entre las que destaca la imagen médica del purgante— y sobre todo en el compromiso con una comprensión de la filosofía como entrenamiento, práctica o género de vida (comprensión que, siendo el pirronismo una escuela helenística, proviene posiblemente de la filosofía socrática). Sexto y Wittgenstein mantienen que hay preguntas y tesis que proceden de la tradición intelectual que nos arrebatan la tranquilidad. Y se trata de recuperarla. El pirronismo supone una renuncia a la *episteme* compatible con la postura deflacionista —en términos del conocimiento— que suscribe el segundo Wittgenstein. Los textos de toda la obra de Wittgenstein invitan a atender a ese (aparente) fracaso que escenifica el escepticismo filosófico (*EF*), a auscultarlo. En última instancia, aceptando con prácticas filosóficas —como el *EP* y la filosofía socrática— que nuestras vidas se encuentran signadas por la contingencia, se harán audibles las voces

³³ No es cierto que los ataques del *EP* se limiten a las afirmaciones filosóficas. Se extienden también a diversas artes y ciencias como la aritmética, la geometría, la retórica, la gramática, etc. Por otro lado, Fogelin encuentra decepcionante la técnica pirrónica tradicional de crítica: aunque reconoce que es un arma deletérea para derribar compromisos filosóficos, lamenta que no dé cuenta de las fuentes de dichos compromisos filosóficos. Debo reconocer que Wittgenstein tampoco lleva a cabo una exploración exhaustiva de dichas fuentes, pero al menos deja cabos sueltos y pistas sin asfaltar para que el lector las explore creativamente por su cuenta.

³⁴ Cf. Fogelin, Robert *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. New York: Oxford University Press, 1994, pp. 3-4.

³⁵ Este rasgo destacado por Fogelin puede encontrarse también en varios argumentos ofrecidos en el *Tractatus*, donde el primer Wittgenstein sentencia que las proposiciones filosóficas son sinsentidos, incluyendo, por supuesto, las suyas.

³⁶ Algunas intuiciones de Robert Fogelin me sirven aquí para aclarar en qué consiste el escepticismo pirrónico y diferenciarlo del filosófico. Simpatizo en términos generales con su presentación de Wittgenstein como un neo-pirrónico. No obstante, aunque Fogelin destaca como punto de coincidencia la concepción de la filosofía como práctica liberadora —rasgo crucial que comparte Wittgenstein con la tradición pirrónica—, lamentablemente no desarrolla demasiado este aspecto.

humanas que el discurso filosófico tradicional ha silenciado. Sin embargo, tratándose en este caso de «enfermedades» producidas por creencias falsas o ilusorias, lo más apropiado sería contar con una terapia que ofrezca también una comprensión de la enfermedad, y no que simplemente la cure pulverizándola. En este aspecto Wittgenstein es más socrático que pirrónico. Consciente de la confusión en que se encuentran los filósofos requeridos de terapia y considerando la gran cantidad de sesgos y cortapisas que limitan su comprensión, el segundo Wittgenstein emprende una indagación dialógica conjunta más amplia y profunda que invita al afectado no solamente a desalojar sino también a examinar los supuestos y aspectos problemáticos de sus compromisos filosóficos. Si la filosofía es terapéutica, entonces la transformación de los individuos debe poder producirse, ha de quedar margen para que ciertas preguntas y ejercicios reflexivos zarandeen nuestra red de convicciones y la conviertan en objeto de escrutinio.

Un tercer tipo de escepticismo que no desarrollaré en esta investigación es el llamado «escepticismo vivo»³⁷. Se trata de fracturas en nuestra imagen de mundo con las que se puede lidiar. Pensemos en verdades que durante mucho tiempo han sido parte del acervo del sentido común y que, de pronto, un día son desafiadas. Este tipo de escepticismo, por más que ocasionalmente pueda ocasionar crisis epistemológicas³⁸, no necesita ser eclipsado según Wittgenstein. *Sobre la certeza* repara también en esta forma de escepticismo y muestra su carácter local, ofreciendo una detallada descripción del ensamblaje y funcionamiento de las prácticas de justificación. En otras palabras: las descripciones de la lógica cotidiana de evaluaciones epistémicas arrojan, de paso, una comprensión de cómo hacemos frente a las hipótesis de escepticismo vivo.

Tanto el escepticismo radical o filosófico (*EF*) como el pirrónico (*EP*) tienen en común el vindicar cierto papel para la duda, pero con muy distinta presencia y niveles de protagonismo. Se ha observado con sutileza que el escéptico pirrónico no puede dudar, ya que la duda acompaña a quien cree poder emitir un juicio. Tomaré la duda en un sentido amplio, y asumiré que abarca también la actitud suspensiva del pirrónico. Debido a la conexión que mantienen los conceptos de duda y de conocimiento, el escéptico radical es descrito acertadamente como alguien que duda (aunque sea teóricamente). Si en la versión moderna o radical de

³⁷ Cf. Frances, Bryan “Live skeptical hypothesis” en: John Greco, *op. cit.*, p. 224-245.

³⁸ Una exploración lúcida y didáctica de las crisis epistemológicas se encuentra en: McIntyre, Alasdair “Crisis epistemológicas, narrativa dramática y filosofía de la ciencia” en *Estudios de Filosofía* 5, pp. 83-100.

escepticismo (*EF*) la duda es un estado mental que pone en evidencia la ignorancia humana — es decir, señala una situación de incertidumbre que amerita ser superada—, en la versión pirrónica esta es terapéutica y llega para hacerse carne con la forma de vida, siempre que la entendamos como actitud vital de apertura a la indagación, contraria al dogmatismo. Empero, mostraré que para Wittgenstein el escepticismo filosófico o radical (*EF*) no puede ser una forma de vida a ser defendida, como lo fue en la antigüedad el escepticismo pirrónico.

En síntesis, la presente investigación asume que el problema que ha de ser desmantelado terapéuticamente por Wittgenstein es el escepticismo filosófico (*EF*) y el modo de argumentar contra él comparte algunos rasgos con el escepticismo pirrónico (*EP*). Este modo de argumentar es parte de una empresa terapéutica que mantiene también conexiones con la concepción socrática de la práctica filosófica.

1.2 El quehacer filosófico como terapia

Care of oneself calls for the plainest, homely language in which no word is wasted since it is intimate and the language of the little streets in the heart of the city. It calls for a response from the therapist using words perspicaciously, which are simple, and are ideally spoken without a touch of ill-feeling, contempt, arrogance, bias, frivolity, jargon or word intoxication. This transformational discourse does not call for theories explanations and a technical vocabulary, as it is fundamentally an ethical struggle³⁹

Acotar el tema anunciado por esta sección constituye una tarea compleja. Puesto que no es posible recoger exhaustivamente toda la información relevante, dada su cantidad y variedad, será una presentación necesariamente breve y selectiva.

La palabra griega «θεραπεία» (*therapeia*) está originalmente vinculada con la noción de servicio y de testimonio de respeto, especialmente ante los dioses⁴⁰; posteriormente comprende también el cuidado y asistencia a las personas. Cercana a las nociones de cuidado o asistencia se encuentra la acepción de terapia como actividad curadora. Entendida como curación, la noción de terapia se encuentra por primera vez en inscripciones y papiros de la época helenística.

La mayoría de los diccionarios filosóficos no incluye una entrada dedicada al término «terapia»⁴¹. El Liddell-Scott incluye entre las acepciones la del cultivo del campo y de las plantas⁴². El *Historisches Wörterbuch der Philosophie*⁴³ y el *Litttré*⁴⁴ le dedican unos pocos párrafos. En el caso de los diccionarios filosóficos, semejante omisión podría tener una explicación sencilla: el término no plantea directamente un problema o un debate para la filosofía. Así las cosas, el primer sentido del término «terapia» sigue siendo el que adquiere en la medicina, que resulta extremadamente general. En las obras del médico grecorromano Galeno la terapéutica aparece como una de las seis partes de la medicina. Galeno distingue

³⁹ Heaton, John M. *The Talking Cure. Wittgenstein's Therapeutic Method for Psychotherapy*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 31.

⁴⁰ Cf. Platón, *Eutifrón*, en: *Diálogos I* Madrid: Gredos 1982, 12e -13d.

⁴¹ Por ejemplo, omiten la entrada «terapia» los siguientes: Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México, D.F.: FCE, 1966; Honderich, Ted. *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Madrid: Tecnos, 2001, Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder, 1978.

⁴² Cf. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>, p. 792.

⁴³ Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* ed. por J. Ritter, Basilea: Schwabe & Co. 1998, pp. 1163-1164.

⁴⁴ Cf. Litttré, E. *Dictionnaire de Médecine, de chirurgie, de pharmacie, de l'art vétérinaire et de sciences qui s'y rapportent*, Paris: Librairie J.-B. Bailliere et fils, 1886. Este diccionario no es filosófico sino médico.

entre terapia, que entiende como procedimiento de curación indicado, y terapéutica, que alude a su realización⁴⁵.

Considerando este panorama preliminar, mi búsqueda para aclarar el campo semántico del término se dirigió a diccionarios y enciclopedias de ciencia y de medicina. En ellos la noción de terapia exhibe una historia densa y múltiple —resulta sumamente extensa y variada la historia de las diversas terapias—⁴⁶ por lo que esta investigación apunta hacia aquel campo que entra más en resonancia con la filosofía. Y aquí hay que considerar que la práctica de la medicina en la antigüedad exhibe dos modos distintos de considerar la acción terapéutica: por un lado, la medicina técnica o científica —arte curativo sin palabras o «muta ars»— y, por otro lado, la medicina popular que incluye el empleo de la palabra como recurso curativo⁴⁷. Es este último modo el que guarda relación con la filosofía terapéutica.

Diversas son las expresiones que adopta la dimensión terapéutica o curativa de la práctica filosófica. Cicerón llama a la filosofía «medicina animi». Los estoicos aspiran a liberar al alma de las preocupaciones vitales, esto es, de los temores y deseos infundados que provocan sufrimiento en los seres humanos. Los Padres de la Iglesia establecen un paralelo entre la salud y la santidad, al tiempo que recurren a categorías médicas para dar cuenta de las diversas modalidades de la ascesis, entendida como práctica terapéutica encaminada a conseguir un proceso de mejoramiento espiritual. Es conocido que el término «ascesis» (ἄσκησις) significa originalmente «ejercicio», «entrenamiento», «práctica» y «género de vida»⁴⁸. Tomás de Aquino se sitúa en la tradición platónica: sostiene que la filosofía se comporta con la curación del alma (*curatio animi*) como la medicina con el cuidado del cuerpo. En la modernidad, en tiempos de la ilustración, se consideró a la lógica en términos de «medicina mentis»: esta disciplina filosófica protegía al pensamiento de incurrir en toda suerte de errores. La noción de terapia aparece, como vemos, en diversos debates registrados por la historia de la filosofía que

⁴⁵ Según Galeno, la medicina se compone de: *physiologia, aetiologia, pathologia, diaeta sanorum, semeiotice y therapeutice*. El *Historisches Wörterbuch* precisa que la distinción entre terapia y terapéutica aparece en *De methodo medendi*, una de las principales obras de Galeno.

⁴⁶ Por ejemplo, para un recuento de la psicoterapia y de diversas terapias cf. Schott, Heinz; Tölle, Rainer *Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren Irrwege Behandlungsformen* München: Verlag, C. H. Beck, 2006.

⁴⁷ Cf. Laín Entralgo, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos, 1987.

⁴⁸ Cf. Larchet, Jean Claude. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme, 2016, p. 10 y ss.

suponen una reflexión o definición de salud espiritual (o bienestar) y de las posibilidades de plantearla en términos normativos o naturales⁴⁹.

En el siglo XX, con Wittgenstein, reingresa la impronta terapéutica a la filosofía: esta es concebida a la usanza antigua como una actividad reflexiva aclaratoria de carácter transformador. A la concepción antigua de la medicina popular que apela a la palabra como recurso de sanación está vinculada la psicoterapia verbal contemporánea, de la que a su vez es deudora la filosofía terapéutica de Wittgenstein. Desde luego, la noción de psicoterapia constituye una referencia importante de lectura y de documentación general para el tema; por ello, exploro en la primera sección del tercer capítulo los principales «parecidos de familia» entre la filosofía terapéutica wittgensteiniana y la terapia psicoanalítica de Freud⁵⁰. El marco conceptual de la filosofía terapéutica no es propiamente médico ni psicológico pero las distintas psicoterapias sí trabajan con un marco filosófico. El enfoque de filosofía terapéutica suscrito en esta investigación no concibe a nuestra disciplina como un quehacer en competición con la psicoterapia, sino como una sofisticada práctica dialógica que mantiene vasos comunicantes y relaciones de complementariedad con las diversas psicoterapias. Aludir a una filosofía terapéutica implica sencillamente reconocer la existencia de una permanente inclinación humana a plantear preguntas filosóficas que pueden motivar a las personas a reconsiderar sus creencias y a modificar su conducta. Y es que las creencias —incluso las filosóficas— presuponen imágenes configuradoras de nuestra comprensión de la realidad. En tal sentido, la filosofía terapéutica es un complejo ejercicio intelectual que no necesariamente conduce a una crítica de la psicología o de las diversas psicoterapias.

La filosofía de la medicina ofrece algunos debates sugerentes para esta investigación⁵¹. El concepto de «terapia», como se ha señalado, parece ingresar a la historia de la filosofía por vías indirectas. En la antigüedad se pensó que la terapia, considerada en términos de curación del alma, era tarea del filósofo⁵². Es esta recepción del término «terapia» la que será materia de

⁴⁹ Uno se podría preguntar, con Derrida, Foucault y Preciado, qué sentido puede conservar aún la idea de una filosofía terapéutica si se ha sometido a examen crítico la noción misma de «normalidad».

⁵⁰ El estudio de la relación entre la filosofía terapéutica wittgensteiniana y la terapia psicoanalítica de Freud ameritaría un trabajo de investigación exclusivo. Considerando ambas concepciones de terapia, en la primera sección del tercer capítulo exploro los parecidos de familia más relevantes para mi investigación. Una exploración más completa y profunda de esta relación ha sido emprendida por Jacques Bouveresse.

⁵¹ La noción de medicamento (φάρμακον) como sustancia ambivalente, simultáneamente cura y veneno, traza un eje de reflexión que viene desde Platón.

⁵² Filón de Alejandría llama «terapeutas» a los filósofos.

estudio de esta tesis. El cuidado del alma es un tema recurrente en la filosofía helenística, y también en la obra de Platón, donde adquiere un sentido político y ético⁵³. Y el de la medicina es, ciertamente, un enfoque muy importante en el pirronismo, tradición que emplea la imagen de la actividad médica para dar cuenta de la contribución práctica de la filosofía.

Dentro de los debates filosóficos una noción cercana a la terapia es la de «cuidado»⁵⁴. El discurso del cuidado es medular en la filosofía helenística en general, particularmente entre los estoicos, como lo sugiere Foucault a través del término «souci de soi» (*épiméleia heautou*)⁵⁵. No cabe duda de que el tema del cuidado de uno mismo tiene también una presencia importante tanto en la filosofía socrática como en la tradición del pirronismo. Esta última es cercana a la medicina y, como sabemos, el mismo Sexto Empírico fue probablemente un médico. Hay que remarcar, sin embargo, que el marco conceptual de la terapéutica en Sócrates, Sexto Empírico y Wittgenstein no es médico, sino filosófico. Así pues, el uso de términos como «enfermedad» y «terapia» en el campo filosófico es metafórico. A diferencia de la psiquiatría, la filosofía terapéutica no trata enfermedades mentales. No hay en la filosofía terapéutica de Wittgenstein una nosología que, a modo de manual de diagnóstico de patologías, clasifique y distinga las enfermedades espirituales que aquejan a las personas. Más que con patologías, su filosofía terapéutica lidia con malestares que son producto de confusiones conceptuales personales. Aunque el mal de uno pueda a la postre ser mal de muchos, pese a que las confusiones de una persona puedan resultar similares a las de otra —Wittgenstein ocasionalmente se refiere a la «enfermedad de una época»—, la situación de la que parte la filosofía terapéutica es ciertamente existencial y singular.

La marcada afinidad que existe entre la obra de Wittgenstein y el pirronismo o escepticismo antiguo es materia de estudio de buena parte de este capítulo. En tanto el procedimiento terapéutico empleado por Wittgenstein es muy parecido al método socrático, dedico también una sección a la concepción socrática del quehacer filosófico. Gracias a esta impronta

⁵³ El *Cármides*, tomando en cuenta la relación entre cuerpo y alma, expone el ámbito de acción de la terapia médica y pedagógico-filosófica.

⁵⁴ Incluyendo, por supuesto, la manida noción de *care* que satura los debates contemporáneos de género.

⁵⁵ Foucault considera que los siglos I y II son la edad de oro del cuidado de uno mismo. Cf. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto* La Plata: Altamira, 1996. Aunque no se ocupa del escepticismo antiguo, el análisis de Foucault sirve en esta investigación para profundizar en el tema de una ética wittgensteiniana asociada a la terapia filosófica. Cf. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto* La Plata: Altamira, 1996.

terapéutica —de reminiscencia socrática y sextiana—, con Wittgenstein la filosofía vuelve a estar al servicio del autoconocimiento y la transformación personal.

Por último, conviene adelantar y subrayar qué relación guarda el problema filosófico estudiado en esta tesis —el del escepticismo radical o filosófico— con el enfoque terapéutico cuyo sentido y alcance he procurado esclarecer. Presentaré al escepticismo filosófico como un problema alienante y, en cierto sentido, paralizante para el filósofo. Una de sus consecuencias patológicas es, como intentaré mostrar en los dos capítulos siguientes, que para Wittgenstein aliena al ser humano y que, por así decirlo, bloquea el dinamismo de su actividad intelectual. El escepticismo filosófico sume al filósofo en un estado de turbación y malestar, lo condena a una insatisfacción permanente. Este problema teórico ralentiza el quehacer del filósofo, entorpeciendo y apartando su atención de la cotidianidad, que es a fin de cuentas lo que merece la pena estudiar.

1.2.1 El tratamiento terapéutico de los problemas en el pirronismo sextiano y en la filosofía de Wittgenstein

El pirronismo sextiano, la concepción socrática de la filosofía y la filosofía de Wittgenstein constituyen comprensiones terapéuticas del quehacer filosófico. Estas tres comprensiones comparten una visión de la filosofía entendida como práctica transformadora que el sujeto realiza sobre sí mismo.

Es posible, sin embargo, identificar ciertas variantes en los tratamientos terapéuticos de corte filosófico. En este trabajo propongo diferenciar dos concepciones de terapia: la disolutiva y la combativa. La intuición que quiero defender aquí es que algunas de las imágenes del procedimiento terapéutico empleadas por Sexto y el primer Wittgenstein tienden a identificarse con la concepción disolutiva. Por otro lado, los recursos terapéuticos socráticos coinciden más claramente con los del segundo Wittgenstein, que aquí distinguiré con el rótulo de terapia combativa. Si bien la concepción disolutiva goza de abundante apoyo textual, encuentro más fértil la concepción combativa para dar cuenta de la ambición transformadora —del cometido ético implícito— que posee la terapia wittgensteiniana. No quiero afirmar que se trata de dos concepciones necesariamente excluyentes; sin embargo, como mostraré más adelante, la concepción disolutiva —médica, quirúrgica o del purgante— tiende a identificarse más fácilmente con posturas quietistas. Sugeriré en el tercer capítulo que las lecturas quietistas, además de menoscabar el potencial transformador de la filosofía terapéutica, no hacen justicia a las intuiciones del segundo Wittgenstein. Así pues, al realizar esta reconstrucción caritativa de la filosofía terapéutica wittgensteiniana, pretendo presentar al segundo Wittgenstein comprometido con una postura combativa. Asimismo, aunque son ciertamente numerosos los problemas filosóficos que pueden ser encarados terapéuticamente, esta investigación se aboca a estudiar cómo opera la terapia filosófica de Wittgenstein frente al problema del escepticismo filosófico (*EF*).

La concepción disolutiva de terapia está abocada a pulverizar al escepticismo filosófico mostrando que la duda escéptica simplemente no tiene lugar. Esta es una manera de indicar que el *EF* no plantea un problema genuino. La concepción combativa puede darse el lujo de no contestar al (supuesto) desafío teórico en sus propios términos, pero responde, por así decirlo,

desarticulándolo y replanteándolo⁵⁶. Ambas concepciones comparten el siguiente presupuesto terapéutico: que el afectado conseguirá liberarse de la preocupación y desconcierto provocados por el problema teórico —sea este el escepticismo filosófico (*EF*) u otro— únicamente cuando alcance a comprenderlo.

A diferencia de lo que sucede con ciertas terapias médicas, en la terapia wittgensteiniana la cura no puede darse sin la comprensión del paciente. Aquí no cabe curarse por seguir una prescripción sin tener idea de lo que está aconteciendo en uno mismo. Como señala Hanfling, concebida en el sentido médico usual, la terapia es —en lo que concierne al paciente— un proceso causal y no racional⁵⁷. El paciente sigue la prescripción médica —toma un medicamento, cumple con una rutina de rehabilitación— y eventualmente puede curarse del mal que lo aqueja sin tener mayor conocimiento (o acaso ninguno) de cómo trabaja el remedio terapéutico. Muy distinta es una terapia filosófica, pues se trata de una empresa básicamente racional e intelectual. Una terapia como la de Wittgenstein requiere de argumentos que —más claramente en su segunda filosofía— son cuidadosamente desarrollados y sopesados. En efecto, el segundo Wittgenstein introduce observaciones filosóficas para emplearlas en argumentos críticos; dichos argumentos están pensados no a efectos de imponer puntos de vista filosóficos sino para auxiliar al lector a que comprenda dónde se ha desorientado el curso de su pensamiento. Algunas de las observaciones de Wittgenstein son de diagnóstico — pensemos, por ejemplo, en el dictamen del *Cuaderno azul* que advierte lo extendida que se encuentra en la filosofía el ansia de generalidad—. Varios otros recordatorios terapéuticos de diagnóstico se encuentran en las páginas de las *Investigaciones filosóficas*; ciertos pasajes de dicha obra precaven al lector, por ejemplo, ante la idea de que existe una simplicidad independiente de todo contexto⁵⁸:

Preguntar «¿Es compuesto este objeto?» *fuera* de un determinado juego es parecido a lo que hizo una vez un muchacho que debía indicar si los verbos de ciertos ejemplos de oraciones se usaban en la voz activa o en la pasiva y que se rompía la cabeza pensando si, por ejemplo, el verbo «dormir» significa algo activo o algo pasivo⁵⁹

⁵⁶ La primera ha sido formulada de modo muy persuasivo por Cora Diamond. Entre sus defensores figuran también John McDowell y Marie McGinn. La segunda tiene como vocero más insigne a Stanley Cavell pero también a Andy Hamilton, entre otros. Estas dos concepciones resultan más complejas de lo que puedo dar a entender aquí y serán desarrolladas en el tercer capítulo. Cf. Kern, Andrea "Understanding Scepticism" en: McManus, Denis (ed.) *Wittgenstein and Scepticism*. London & New York: Routledge, 2004, pp. 200-217.

⁵⁷ Hanfling, Oswald "The use of 'Theory' in Philosophy" en: Ammereller, Erich & Fischer, Eugen *Wittgenstein at work. Method in the Philosophical Investigations* New York: Routledge, 2004, p. 197.

⁵⁸ von Savigny, Eike "Diagnosis and Therapy. Christening simple objects" en: Ammereller, Erich & Fischer, Eugen *Wittgenstein at work. Method in the Philosophical Investigations* New York: Routledge, 2004, p. 53.

⁵⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 47.

Y añade a continuación en el mismo pasaje:

A la pregunta *filosófica*: «¿Es la figura visual de este árbol compuesta, y cuáles son sus partes constituyentes?», la respuesta correcta es: «Eso depende de qué entiendas por 'compuesto'». (Y ésta no es naturalmente una contestación sino un rechazo de la pregunta.)⁶⁰

En la práctica médica el diagnóstico suele ser el primer paso para la cura. En la terapia wittgensteiniana también lo es; en este caso, no obstante, las técnicas y observaciones de diagnóstico han de ayudar al lector a comprender por qué está inclinado a equivocarse. Sin embargo, el que los puntos de vista en cuestión estén errados o resulten desorientadores se muestra con argumentos⁶¹. El diagnóstico es ciertamente importante para iniciar la cura, pero ella no podrá darse sin la activa participación del paciente, quien debe tomarse el trabajo de inquirir por su propio diagnóstico. Y es que, sobre todo el segundo Wittgenstein, acostumbra a iluminar algunos errores —no todos, pues sería una tarea inacabable— sin anunciar explícitamente sus hallazgos o logros. En efecto, el lector es responsable de descubrir dichos errores por sí mismo⁶². Las exploraciones conceptuales del segundo Wittgenstein están diseñadas para provocar que los lectores piensen por cuenta propia. “No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios” sentencia en el prólogo a las *Investigaciones filosóficas*⁶³. Esta misma idea aparece expresada en otro momento con las siguientes palabras: “Lo que el lector también puede, déjaselo a él”⁶⁴.

⁶⁰ *Ídem*. El término que en esta cita se traduce como “rechazo” es “Zurückweisung”. Quizá una traducción más apropiada sea la de “denegación” (con el énfasis puesto en *devolver* al interlocutor aquello que de él se ha recibido por defectuoso, inapropiado etc.).

⁶¹ Hanfling en el texto ya citado subraya con razón la importancia de los argumentos en los escritos de Wittgenstein, aunque estos no se presenten necesariamente con la forma de premisas y conclusión.

⁶² La importancia de la colaboración activa del «paciente» es destacada, entre otros, por Eike von Savigny; cf. *op. cit.*, p. 43.

⁶³ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, p. 163.

⁶⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, *op. cit.*, [444], p. 142.

1.2.2 Afinidad entre el pirronismo sextiano y el primer Wittgenstein: el enfoque disolutivo de terapia de filosofía

Empezaremos prestando atención a algunos rasgos compartidos entre las concepciones terapéuticas del pirronismo y de Wittgenstein⁶⁵. Como veremos en breve, varias de las imágenes empleadas por Sexto y el primer Wittgenstein son de corte disolutivo.

Las reflexiones del pirronismo sextiano y las del legado filosófico de Wittgenstein trazan una frontera entre dos concepciones de la filosofía en permanente confrontación: la tradicional —lastrada por la petulancia dogmática y la acedia—, y la terapéutica —renovada, enfocada en el esclarecimiento conceptual—. En ambos casos la mirada renovada de la filosofía es, simultáneamente, una terapia y una forma de vivir en permanente construcción: supone llevar a cabo ciertos ejercicios reflexivos que, además de producir constantes cuestionamientos, están orientados a transformar al individuo. Estos «ejercicios espirituales»⁶⁶ prometen una conversión liberadora. Así, al filosofar terapéutico le concierne también una praxis ética. Desde la mirada de estas tradiciones terapéuticas, la morbidez o rasgo enfermizo distintivo de la reflexión filosófica tradicional parece ser una forma de hiperintelectualismo. ¿Cómo y por qué escapar de una concepción filosófica que adjudica a la razón un rol gravitante, acaso excesivo, en la vida humana? Para los pirrónicos, el reto consiste en resistir a la tentación de esperar de la razón y de la reflexión filosófica más que lo que pueden honestamente proporcionarnos, sin caer en la actitud de despreciarlas⁶⁷. Para Wittgenstein, la perspectiva señaladamente intelectualista resulta también desorientadora. Ella se torna particularmente explícita en el discurso del escepticismo filosófico (*EF*): la sospecha de la imposibilidad de alcanzar conocimiento (del mundo exterior, de otras mentes, etc.) presupone, entre otras cosas, satisfacer estándares sumamente elevados⁶⁸. El escepticismo filosófico exhibe y evoca la permanente posibilidad de ese fracaso. Se trata, en consecuencia, de presentar las principales

⁶⁵ Varios autores destacan conexiones entre Wittgenstein y el pirronismo, por ejemplo, Fogelin, Palmer, Pritchard, Stern y Nordmann.

⁶⁶ Empleo deliberadamente esta expresión de Pierre Hadot quien reconoce que su propuesta de presentar la filosofía antigua como ejercicio espiritual se remonta a la lectura de Wittgenstein. Cf. Hadot, Pierre *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006, p. 305.

⁶⁷ Cf. Frede, Michael "The sceptic's belief" en: Burnyeat, Myles & Frede, Michael (eds.) *The original sceptics: a controversy* Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc. 1998, p. 24.

⁶⁸ Con Wittgenstein descubrimos que se trata de estándares ilusorios, completamente divorciados de las variadas exigencias que se levantan en los entornos cotidianos.

fuentes de ilusiones filosóficas como tentaciones que el filósofo ha de aprender a resistir⁶⁹. La presentación de estas ilusiones filosóficas como tentaciones es notoria desde el primer Wittgenstein. Cuando el *Tractatus* describe el único método estrictamente correcto en filosofía, alude a la necesidad de amordazar la tentación de decir más de lo que puede ser dicho: "(...) cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico"⁷⁰ habrá que mostrarle que en sus afirmaciones no ha dado significado a ciertos signos. ¿De qué manera se aprende a resistir tentaciones filosóficas? Tal aprendizaje supone, por un lado, sacudir viejos hábitos y, por otro lado, combatir conjuntamente una forma peculiar de pereza espiritual y una inveterada arrogancia filosófica que desdeña la cotidianidad.

¿Qué puede esperarse de la terapia filosófica? Esbozaré a continuación una respuesta tentativa a esta pregunta mediante una exploración de un conjunto de intuiciones que aparecen en toda la obra de Wittgenstein y que exhiben obvias resonancias pirrónicas.

Se espera que el quehacer filosófico constituya un medio de liberación de agobiantes embrollos conceptuales que aquejan a los filósofos. El cometido de liberar al filósofo de problemas espurios se encuentra presente en la tradición escéptica del *EP*. Se diría que los razonamientos de un filósofo tradicional se parecen al desplazamiento de una fiera enjaulada que vuelve una y otra vez sobre sus pasos: igualmente, los filósofos se hallan atrapados en formas de preguntar que los tienen cautivos y que han llegado al extremo del desgaste. Será por eso preciso cultivar una renovación radical de la filosofía que permita escapar de las trampas y espejismos del pensamiento tradicional.

En la obra del médico Sexto Empírico la liberación es claramente descrita en términos de cura de una enfermedad:

Siendo un filántropo, el escéptico desea curar, tanto como sea posible y por medio del discurso racional, la arrogancia y atrevimiento de los dogmáticos. Así, igual que los médicos que curan las enfermedades corporales poseen remedios de distinta fuerza y aplican los más fuertes a los pacientes más graves y los más suaves a los menos graves, —del mismo modo el escéptico propone argumentos de distinta fuerza y se vale de los más fuertes y capaces de eliminar con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática en quienes están gravemente afectados de dicha presunción, y de otros más

⁶⁹ Cf. Shields, Philip. *Logic and Sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*. USA: University of Chicago Press, 1997.

⁷⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus*, 6.53.

suaves en los que la enfermedad de la arrogancia es más leve y fácilmente curable y que puede ser eliminada con formas de persuasión más suaves⁷¹

También Wittgenstein se refiere ocasionalmente a los problemas de la filosofía tradicional como enfermedades. Observa que el filósofo trata una pregunta como una enfermedad⁷². Un posible común denominador compartido por (ciertas) enfermedades y problemas filosóficos es que producen malestar y desorientación. Así como alguien puede «escarmentar» y volverse más cuidadoso con respecto a esto o aquello luego de haber contraído una enfermedad infecto-contagiosa, en el terreno filosófico algunas dolencias también resultan aleccionadoras: según Wittgenstein, el estrepitoso choque con los límites del lenguaje produce chichones⁷³, y estos chichones nos recuerdan el valor del descubrimiento de ciertos sinsentidos. Abona a favor de la imagen «médica» de los problemas filosóficos el interés de Wittgenstein —explícito en las *Investigaciones filosóficas* y en *Sobre la certeza*— en sugerir e identificar algunos posibles agentes etiológicos de determinadas perplejidades filosóficas:

Una causa principal de las enfermedades filosóficas — dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos.⁷⁴

Wittgenstein parece convencido de que el escrutinio meticuloso de nuestros conceptos y de sus aplicaciones puede ayudarnos a comprender mejor los orígenes de ciertas inquietudes filosóficas.

Sin embargo, la comparación de problemas y enfermedades enfrenta ciertas limitaciones: pienso que para Wittgenstein no se trata de extirpar quirúrgicamente los problemas filosóficos como si fuesen tumores malignos⁷⁵; dado que es preferible iluminarlos, despejando los malentendidos que los provocan, para así hacerlos comprensibles, prefiero reducir el sentido radical de erradicación que comporta el símil con las enfermedades. Considero, además, que la imagen disolutiva, de purga —presente en el *Tractatus* y todavía reconocible en el periodo intermedio—, va perdiendo peso en la obra tardía donde el mismo proceso terapéutico deviene

⁷¹ Sextus Empiricus, *PH* III, 280-281. La traducción al castellano de los pasajes de Sexto Empírico citados en esta tesis es propia y se apoya principalmente en la traducción al inglés de R.G. Bury junto con la revisión de los pasajes originales en griego recogidos por la colección de la Loeb Classical Library.

⁷² Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Crítica 1988, § 255.

⁷³ Si bien la observación pertenece a las *Investigaciones Filosóficas* podría extenderse sin mayores problemas al *Tractatus*.

⁷⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, §593.

⁷⁵ En alguna ocasión emplea Wittgenstein, haciendo referencia a una contradicción de Russell, la imagen de una tumoración cancerosa que crece sin finalidad ni sentido en un cuerpo sano. Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza, 1987, parte VII, 1941 y 1944, p. 312.

tan importante como el resultado. Podría ser también pertinente hablar de «patología», en tanto conjunto de síntomas que bien pueden hacer referencia a condiciones fisiológicas, psíquicas e incluso sociales. Otro término alternativo, acaso más apropiado que el de enfermedad, es el de «conflicto», entendido como cuestión que enfrenta y divide. Un conflicto, por un lado, sugiere la coexistencia de tendencias contradictorias y, por otro lado, es capaz de generar angustia y malestar. El término «conflicto» es particularmente sugerente en el contexto de esta investigación: en psicoanálisis se habla de «conversión» para designar la transferencia de un conflicto psíquico a una serie de síntomas somáticos, y es precisamente la idea de la conversión —que en latín significa «giro» o «cambio de dirección»— aquella que conserva el cometido terapéutico que Sexto y Wittgenstein adjudican a la filosofía: en términos de Hadot, un “cambio de concepción mental, que puede ir desde la simple modificación de una opinión hasta la transformación absoluta de la personalidad”⁷⁶. El enfoque de un problema filosófico como conflicto resulta fértil también si se opta por subrayar la vinculación de la terapia filosófica de Wittgenstein con la terapia psicoanalítica.

Encontramos en el pirronismo y en la obra de madurez de Wittgenstein frecuentes alusiones a la pluralidad de terapias: diversos son los problemas y distintos los pacientes que se ven aquejados por ellos.

Puesto que el escéptico aspira, como dijimos, a curar la actitud arrogante y presuntuosa de los dogmáticos, advierte Sexto que es necesario prestar atención a las características peculiares de los pacientes. A efectos de lograr la cura, el escéptico echará mano de argumentos más o menos fuertes según la gravedad de la enfermedad espiritual que padezca el filósofo.

Rush Rhees señala que en la terapia wittgensteiniana se trata de atender el problema, no a la persona. Sin embargo, parecería que hay un punto en el que enfermedad y paciente son indesligables. Por un lado, el abandono de la perspectiva tractariana —basada inicialmente en la idea de que los problemas filosóficos proceden de una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje⁷⁷— conduce a Wittgenstein a subrayar que no hay un solo problema

⁷⁶ Cf. Hadot, Pierre *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006, p. 177.

⁷⁷ Kuusela anota acertadamente que el primer Wittgenstein se refiere, si acaso no a todos, a la inmensa mayoría de problemas filosóficos: no parece que el *Tractatus* deje algún resquicio para la aparición de genuinos problemas que no tengan este origen. Cf. Kuusela, Oskari *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, p. 21.

filosófico, ni siquiera uno privilegiado. Así pues, las *Investigaciones filosóficas* invitan a pensar en distintas terapias:

Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema.
No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias⁷⁸

En este pasaje el segundo Wittgenstein está sugiriendo que resulta muy difícil, acaso imposible, prescribir una regla terapéutica única. A quienes sientan malestar y desazón provocados por quebraderos de cabeza filosóficos se les aconsejará buscar con sumo cuidado los métodos personalizados que han de seguir para curarse. Del mismo modo, en el modelo médico del escepticismo antiguo se atiende a casos particulares —en los que se dosifica los argumentos terapéuticos requeridos por la situación— y el terapeuta se abstiene de postular normas generales orientadas a conservar o promover la salud del espíritu.

Por otro lado, la terapia no enfrenta problemas abstractos. Sería verdaderamente extraño tratar problemas sin considerar pensadores que los hayan rumiado. La terapia filosófica se orienta a eclipsar problemas que afligen a individuos específicos. Pero no todos los filósofos están igualmente agobiados por perplejidades. Formulando las preguntas adecuadas, la terapia filosófica tendrá también el cometido de aguijonear a quienes conciben la reflexión filosófica como un simple divertimento argumentativo que no supone preocupación alguna:

Algunos filósofos (o como se les quiera llamar) sufren de lo que podría llamarse "loss of problems" o "pérdida de problemas". En tal caso, todo se les antoja absolutamente simple, y les parece que ya no existe ningún problema profundo, el mundo se hace vasto y chato y pierde toda profundidad; y lo que escriben se convierte en algo incalculablemente insulso y trivial. Russell y H.G. Wells sufren de esto⁷⁹

¿A quiénes está dirigida esta filosofía terapéutica? Este punto revela otra coincidencia entre la tradición pirrónica y la terapia wittgensteiniana. Tanto los antiguos escépticos como el mismo Wittgenstein presuponen la existencia de seres humanos esperanzados en alcanzar alguna forma de liberación como resultado del filosofar. ¿Qué tipo de personas pueden ser esas? ¿Quién puede esperar algún tipo de liberación por medio de la filosofía? Los mismos filósofos.

⁷⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, §133.

⁷⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*. México: UNAM, 1979, § 456.

En el caso de la tradición escéptica, quienes necesitan liberarse con urgencia son los *otros* filósofos, particularmente los dogmáticos —aquellos que afirman haber encontrado la verdad—, pero también los académicos —aquellos que niegan que sea posible encontrarla—. Estos últimos han sucumbido a una forma de dogmatismo negativo. En cambio, los escépticos pirrónicos se encuentran en mejor situación pues siguen indagando⁸⁰.

Algo más o menos similar sostiene Wittgenstein. Anota en su diario lo siguiente:

La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita la filosofía⁸¹

Wittgenstein piensa que los filósofos son quienes requieren una suerte de contraveneno filosófico. Algunos aquí prefieren disentir y consideran que el ámbito de influencia de la terapia filosófica wittgensteiniana no puede estar restringido, como sugeriría este pasaje, al minúsculo grupo humano de filósofos agobiados. Aducen ellos que de las reflexiones de Wittgenstein pueden también sacar provecho los legos, los hablantes comunes y corrientes. No niego esta posibilidad; sin embargo, pienso que Wittgenstein tiene en mente a los filósofos, particularmente a aquellos pensadores dogmáticos que viven convencidos de que sus puntos de vista poseen un estatus especial sobre los de otros.

Exploraré a continuación cómo se ha de entender la «cura» de un problema filosófico. He señalado al inicio que la terapia filosófica pretende proporcionar estímulos para lograr una honda transformación en la manera de ver y de ser de los filósofos. Así, si ha de esperarse una mejora, ganancia o conquista terapéutica, esta se dará en términos de un mayor autoconocimiento: finalmente en filosofía uno trabaja en la propia comprensión de las cosas y en lo que espera o exige de ellas⁸².

En el caso de Wittgenstein, el ímpetu crítico del quehacer filosófico se aboca a la erradicación de ilusiones. Para él la terapia filosófica procura evitar que la filosofía propicie formas de alienación o enajenación. Varias son las fuentes de ilusiones que ejercen fascinación sobre los

⁸⁰ Cf. Sextus Empiricus, *PH I*, 3. Se precisa allí que la orientación escéptica se llama Zetética (de zēteō: buscar, investigar) “por el empeño en investigar y observar” (I, 7)

⁸¹ Wittgenstein, Ludwig. *Movimientos del pensar. Diarios 1930-32/ 1936-1937*. Valencia: PRE-TEXTOS, 2000, p. 26. Anotación de 1931, p. 52.

⁸² Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor, op. cit.*, [84], p.54.

filósofos⁸³: en clave autocrítica, el segundo Wittgenstein se refiere a la ilusión de considerar el pensamiento y el lenguaje como figura del mundo⁸⁴; describe asimismo una ilusión de exhumación: desenterrar algo profundo, sea la esencia del lenguaje o del significado. Menciona la ilusión de disponer en filosofía de un modelo de presentación y solución de problemas proveniente de las ciencias naturales. Alude, en fin, a ilusiones gramaticales diversas que están a vista y paciencia del filósofo, y que deben ser conjuradas⁸⁵. Y si bien es verdad que Wittgenstein presenta los problemas filosóficos como ilusiones, no lo es menos, como he señalado, que tiende a compararlos con enfermedades o patologías⁸⁶. Se podría afirmar que las diversas ilusiones son como los síntomas de una enfermedad, aquella que padecen los filósofos tradicionales. Asoma aquí otra discreta similitud con el escepticismo antiguo: los pirrónicos tomaban a la enfermedad como el conjunto de síntomas; empero, a diferencia de los médicos especulativos, los médicos empíricos insistían en que la causa de la enfermedad no yacía oculta detrás de los síntomas⁸⁷.

Wittgenstein parece a veces sugerir simple y llanamente que no existen genuinos problemas filosóficos⁸⁸. Esta espinosa cuestión no puede responderse fácilmente con un sí o con un no. ¿Qué podría querer decir que no existen genuinos problemas filosóficos? Abordemos la pregunta inquiriendo primero qué significa que un problema sea auténtico ¿Acaso que tiene una posible solución? ¿Y qué contaría como solución en el caso de un problema filosófico? En contextos extra filosóficos es mucho más sencillo determinar a qué nos referimos cuando hablamos de problemas y soluciones. Un mecánico competente será capaz de detectar y arreglar fallas en el motor de un automóvil, la policía —tras realizar una investigación criminalística— podrá descubrir al autor de un asesinato, una cirugía de revascularización coronaria logrará desobstruir una arteria, alguien con conocimiento de matemáticas básicas podrá resolver una ecuación mediante un procedimiento de cálculo. En estos casos y en otros

⁸³ Hacker identifica cinco fuentes de ilusiones filosóficas. Cf. Hacker, P.M.S. *Insight and illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

⁸⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 96. La referencia al *Tractatus* es obvia.

⁸⁵ *Ídem*, § 110.

⁸⁶ Shields observa que es más pertinente presentar los problemas filosóficos como tentaciones que el filósofo ha de aprender a resistir, pues la descripción de estos en términos de ilusiones minimiza la responsabilidad de la persona engañada. Shields, Philip. *Logic and Sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*. USA: University of Chicago Press, 1997, pp. 55-56.

⁸⁷ Cf. Chiesara, María Lorenza *Historia del escepticismo griego* Madrid: Siruela, 2007, p. 107.

⁸⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Escrito a máquina*. [*The Big Typescript. TS 213*]. Madrid: Trotta, 2014, pp. 397-398. Todos los pasajes citados de esta traducción al castellano han sido cotejados con el original en alemán. Cf. *The Big Typescript*, USA & UK: Blackwell, 2005.

similares decimos que se ha solucionado el problema. Sin embargo, advierte Wittgenstein, el término «problema» se emplea de varias maneras y puede que los diversos usos compartan solamente tenues parecidos de familia. Sobre el uso del término «problema» en el ámbito filosófico, Wittgenstein recuerda lo siguiente:

Podría decirse que la misma palabra “problema” se aplica mal cuando se usa para nuestras dificultades filosóficas. Estas dificultades, en la medida en que se las toma como problemas, son el suplicio de Tántalo y parecen insolubles⁸⁹

En el terreno filosófico en cambio muchas cuestiones parecen plantear desafíos terribles; sin embargo, consideradas más cuidadosamente, se desmoronan como castillos de naipes. Son, pues, problemas aparentes, ilusorios. ¿Por qué, pues, seguimos llamándolos problemas? Pese a su carácter ilusorio, Wittgenstein considera que, al igual que los problemas reales, los problemas filosóficos ocasionan profundos malestares. Es el caso del escepticismo filosófico. En definitiva, este problema es una vieja y engañosa ficción teórica: según el aforismo 6.51 del *Tractatus*, como hemos visto, pretende dudar allí donde no puede formularse pregunta alguna. Pasa, además, por alto que las dudas solo pueden existir donde sea posible plantear legítima y comprensiblemente una pregunta.

Piensa el primer Wittgenstein, tal vez con excesivo optimismo, que tan pronto se hace patente al filósofo el carácter ilusorio de un problema, se disipa también el agobio que lo aqueja⁹⁰. Desde el *Tractatus* asoma nítidamente la idea de una *Lösung* —solución o resolución— de los problemas filosóficos. Dicha solución para el primer Wittgenstein se plantea en términos de su desaparición. En el periodo intermedio alude a la disolución (*Auflösung*) de los problemas filosóficos. Como un terrón de azúcar en el agua —anuncia el *Escrito a máquina* o *Gran mecanograma*— los problemas filosóficos se disolverán. La disolución de los embrujos o hechizos conceptuales hace explícita la esterilidad de los enfoques filosóficos que nos mantienen cautivos.

Repasemos brevemente de qué manera se resuelve un problema filosófico para dos de los filósofos del empirismo lógico del siglo XX, cuyas ideas influyen en las del primer Wittgenstein: Carnap y Waismann.

⁸⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993, p. 77.

⁹⁰ En el tercer capítulo mostraré en qué consiste la respuesta de Wittgenstein al escepticismo filosófico.

Rudolf Carnap propone para la filosofía un procedimiento terapéutico de carácter profiláctico: sugiere limpiar la teoría del conocimiento de problemas aparentes, de enunciados y expresiones que no se sostienen; como ejemplos propone las tesis realistas o idealistas sobre el mundo exterior. Según confiesa Carnap, siempre consideró que “la caracterización de pseudoenunciados debía aplicarse también a las tesis del realismo relativas a la realidad del mundo externo, y asimismo a sus contratesis, las del idealismo, del solipsismo y otras”⁹¹.

Empleando una técnica profiláctica similar, en el *Tractatus* y en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein sentencia que los problemas filosóficos deben desaparecer totalmente⁹². Sin recurrir a criterios empiristas, anuncia el desvanecimiento de los problemas filosóficos: solo así —puntualiza Wittgenstein— la filosofía dejará de ser azotada por preguntas que la ponen a ella misma en cuestión. Mas no se trata de una solución similar a la que damos, por ejemplo, a los diversos problemas que enfrentamos y que señalan más claramente tanto la dificultad como la ruta para identificar posibles soluciones; en el caso de la filosofía se trata de mostrar la condición ilusoria de ciertos problemas prestando atención al trabajo de nuestro lenguaje, especialmente a las formas de «hechizo» de las que somos víctimas debido a las trampas y espejismos propios del lenguaje ordinario.

Puesto que a menudo las respuestas del discurso filosófico tradicional nos dejan sedientos, en las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* recomienda Wittgenstein, antes que dar una respuesta, plantear otra pregunta para así liquidar la pregunta filosófica inicial⁹³. Al parecer, el meollo del problema para Wittgenstein se encuentra en las preguntas y en lo que ellas presuponen, no tanto en las respuestas. Si no queda claro qué es lo que se está preguntando, mucho menos podrá precisarse si la respuesta dada resulta adecuada. Plínio Smith señala como rasgo de una forma de filosofar a la que él denomina «neopirronismo wittgensteiniano» este gesto consistente en examinar primero la pregunta, antes de lanzarse a responderla⁹⁴. A efectos de que los términos de la disputa resulten más comprensibles, una

⁹¹ Carnap, Rudolf. *Autobiografía intelectual* Barcelona: Paidós, 1992, pp. 89-90.

⁹² Estas afirmaciones suelen ser las favoritas tanto de los defensores de lecturas quietistas de Wittgenstein como de quienes ven en él un heraldo del fin de la filosofía. Rechazo ambas lecturas en este trabajo.

⁹³ Procede aquí Wittgenstein siguiendo la consigna de los maestros de ajedrez: no hay mejor defensa que un buen ataque. Cf. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, parte III, 5, p. 121. Además, Wittgenstein parece sugerir que muchas de las respuestas no sobrevienen por la pura reflexión.

⁹⁴ Cf. Smith, Plínio “Neopirronismo wittgensteiniano” en: Pérez-Chico, David (coord.) *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, pp. 292-293.

parte importante de la investigación pirrónica se dedica a esclarecer el sentido de las propias preguntas. Así pues, al menos una fracción significativa de la cura terapéutica consiste en preocuparnos menos por las respuestas y en prestar mayor atención a las preguntas⁹⁵.

Regresemos entonces a las preguntas. La forma misma de ciertas preguntas supone una confusión⁹⁶. Al reconocer la confusión es posible llegar a la raíz del malestar intelectual: se alcanza a comprender que esas preguntas descansan sobre malentendidos. ¿Cómo se libera el filósofo? Cuando esclarece el significado de las oraciones, el filósofo ya no se siente tentado de formular esa pregunta. En términos de Waissman⁹⁷:

La pregunta “¿no es, quizá, cualquier memoria, (incluso la que llamamos confiable) indigna de confianza?” se encuentra al mismo nivel de “¿no son quizá altas todas las notas, incluso las que llamamos bajas?” Esta pregunta es solo un mal empleo del lenguaje: y nada más.

Podemos ahora ver cómo se disuelve el problema.

Solo replicamos: “Dinos entonces qué quieres decir. Si no puedes hacerlo no imagines que hay una pregunta”⁹⁸

Así, por ejemplo, en vez de preguntar si ahora es verdadero un enunciado acerca del futuro preguntamos qué significa afirmar que ahora es verdadero un enunciado acerca del futuro. O también imaginemos a un filósofo que se plantea la pregunta de cómo, en cualquier circunstancia, es posible medir el tiempo; ante su pregunta siempre se puede replicar (irónicamente) preguntándole si acaso quiere saber cómo funcionan los relojes⁹⁹

Claramente influenciado por las ideas del Wittgenstein intermedio¹⁰⁰, describe Waismann en el siguiente pasaje en qué consiste este método terapéutico orientado a disolver los viejos problemas filosóficos. La descripción que ofrece es de marcada impronta pirrónica:

⁹⁵ Esta estrategia, como mostraré en la última sección de este capítulo, es marcadamente socrática.

⁹⁶ La distinción russelliana entre forma gramatical y forma lógica parece apuntar al mismo asunto.

⁹⁷ Friedrich Waismann fue un miembro del Círculo de Viena que mantuvo fructíferas conversaciones con Wittgenstein durante la primera mitad de los años treinta. El contacto con Wittgenstein produjo una honda influencia en sus ideas. El texto de Waismann aquí citado es de 1965. Ciertamente, Wittgenstein se mantuvo abiertamente distante del empirismo rampante que profesaban los miembros del Círculo. Estimo, sin embargo, que subsisten algunos puntos de contacto y el ímpetu de pulverizar las preguntas filosóficas con otras preguntas es uno de ellos.

⁹⁸ Waismann, Friedrich. *Los principios de la filosofía lingüística*. México: UNAM, 1970, p. 29.

⁹⁹ Waismann, Friedrich, *op. cit.*, pp. 38, 52.

¹⁰⁰ Para un análisis detallado de la influencia que tuvo en Waismann la concepción terapéutica de la filosofía de Wittgenstein, Cf. Morris, Katherine (ed.) *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects. Essays on Wittgenstein by Gordon Baker*. Oxford: Blackwell, 2006, pp. 179-200.

Tan solo dirigimos su atención hacia su propia práctica, y nos abstenemos de toda aseveración.

Si usamos el método que acabamos de describir, de ninguna manera puede surgir disputa alguna. Las disputas solo surgen si se omiten ciertos pasos en la construcción de la gramática o si no se formulan de manera explícita, de tal manera que parece que hubiéramos hecho una aseveración y que pudiese haber una divergencia de opiniones acerca de la verdad de lo que aseveramos. La única dificultad de este método se encuentra en la formulación cuidadosa e inclusiva de las reglas en el orden correcto, de tal manera que no puedan surgir dudas o escrúpulos¹⁰¹

Hay una variación importante en la idea que Wittgenstein tiene de la solución de los problemas filosóficos. En el *Tractatus* señala, por ejemplo, que la solución del problema de la vida (*Lebensproblem*) está en su desaparición. La apuesta tractariana por lo místico conduce a una postura contemplativa condenada al mutismo. Esta situación parece abonar a la visión disolutiva de terapia, como también el silencio que la acompaña puede sintonizar con una forma de quietismo —en tanto y en cuanto la actividad filosófica cesa—. Posteriormente, en la obra tardía, Wittgenstein no relaciona más lo inexpresable con el insondable enigma tractariano sino con la incapacidad que padecemos de apropiarnos de lo cotidiano, aquello que paradójicamente sabemos desde siempre.

Volver a lo cotidiano: seguir este camino —el que transita el segundo Wittgenstein— no es, como podría suponerse erróneamente, elegir una vía fácil. La reconquista de la perspectiva cotidiana es un logro sumamente complejo: se asemeja a recuperar aquello que paradójicamente habría estado siempre allí, algo que uno pierde de vista precisamente porque lo tiene al lado, razón por la cual no es capaz de notarlo¹⁰².

Posiblemente la «mágica» visión disolutiva de los problemas que comparten Sexto, el primer Wittgenstein y los neopositivistas constituya un contraveneno ligeramente sobrevalorado. Apelando a los recursos del segundo Wittgenstein, espero mostrar que es posible leer de manera más compleja los efectos de la terapia sobre el problema del escepticismo filosófico.

¹⁰¹ Waismann, Friedrich, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹⁰² Cf. Rigal, Elisabeth, "Wittgenstein ¿filósofo del lenguaje?" En: Giusti, Miguel (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000 p. 115.

La consigna de que muchos problemas filosóficos deben desaparecer completamente señala otro punto de coincidencia con ciertas imágenes caras al pirronismo sextiano. Sexto alude a la expulsión de los argumentos una vez utilizados, lo que en la filosofía de Wittgenstein equivaldría a la disolución (y erradicación definitiva) del problema filosófico. En el contexto pirrónico se neutralizan los argumentos por medio de la equipolencia. En los *Esbozos Pirrónicos* compara Sexto las expresiones escépticas con los medicamentos purgativos que “no solo expulsan los humores del cuerpo sino que también se expulsan a sí mismos junto con dichos humores”¹⁰³. La referencia a la expulsión del purgante evoca la imagen disolutiva de los argumentos filosóficos. Sexto anticipa también la escalera tractariana que, como el purgante, hemos arrojado después de haberla utilizado:

Y así como no resulta imposible para aquel que ha ascendido mediante una escalera a un lugar alto el volcar dicha escalera con el pie luego de haberla subido, igualmente tampoco es improbable que el escéptico, tras haber llegado a la comprobación de sus tesis por medio de un argumento que prueba la no existencia de las pruebas, tal como si se tratase del peldaño de una escalera, termine aboliendo este mismo argumento¹⁰⁴.

La postura del escéptico pirrónico no pretende dudar de todas las cosas generando una duda hiperbólica, sino que necesariamente se atiene a lo que aparece, al fenómeno, sin juzgarlo.

¿Qué ocurre en la tradición pirrónica con el lenguaje al que prestan tanta atención los filósofos del siglo XX? Puesto que los escépticos están conscientes de que el uso del lenguaje es inevitable, ellos no quedan condenados al silencio. Sencillamente, recurren a los usos comunes del lenguaje y prestan cautelosa atención a los discursos. En cuanto a su propio uso del lenguaje, los pirrónicos emplean recursos lingüísticos que, en la medida de lo posible, los exoneren de comprometerse con tesis ontológicamente gruesas. Para tal fin es frecuente que recurran a expresiones del tipo «es posible...», «no más esto que aquello».

Finalmente, atendamos a los resultados de la filosofía terapéutica. En ambas tradiciones es concebida como una poderosa herramienta capaz de arrojar claridad sobre las confusiones conceptuales. Y es que la confusión no puede menos que provocar desazón y repulsa. Esta terapia promete un hondo esclarecimiento. Y la clarificación producto del análisis filosófico, como indiqué anteriormente, puede tener un poderoso efecto liberador. Tan pronto se haga

¹⁰³ Sextus Empiricus, *PH I*, 206-207.

¹⁰⁴ Sextus Empiricus, *M*, VIII, 481. *M VII* y *VIII* corresponden a los dos volúmenes recogidos como *Against Logicians*. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1935.

patente al filósofo el carácter ilusorio de un problema, se disipará también el agobio que lo aqueja. La terapia filosófica augura una suerte de neutralización de la preocupación intelectual; en palabras de Fogelin¹⁰⁵, una purga de las ansiedades filosóficas que podemos imaginar incluso más efectiva que la mera suspensión de la creencia. La consecución de la paz mental presupone este laborioso y complejo trabajo terapéutico.

La terapia filosófica de Wittgenstein promete claridad (*Klarheit*). En el *Tractatus* afirma que el objetivo que la filosofía persigue es “la clarificación lógica de los pensamientos” (*die logische Klärung der Gedanken*)¹⁰⁶; por lo cual una obra filosófica estará compuesta básicamente de aclaraciones¹⁰⁷. Y por esto mismo, puesto que la filosofía es solamente una actividad, no debemos esperar como resultado del filosofar un puñado de afirmaciones filosóficas, sino tan solo que, al clarificar y delimitar nítidamente (*klar machen und scharf abgrenzen*) nuestras ideas, ellas dejen de ser turbias (*trübe*) y borrosas (*verschwommen*). Wittgenstein estima que la clarificación producto del análisis filosófico puede tener un efecto realmente liberador:

¿Cuál es tu objetivo en filosofía? — Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas.¹⁰⁸

Philip Shields comenta que esta conocida sentencia de las *Investigaciones filosóficas* revela, al menos hasta cierto punto, el compromiso de Wittgenstein con el modelo griego de la solución «intelectual» de ciertos problemas: encontrar la salida del laberinto depende en última instancia de la astucia de Teseo¹⁰⁹. Bajo este esquema, sin embargo, cuesta imaginar qué se pierde una mosca que no haya quedado atrapada en una botella. Estimo que, de no ser por la impronta ética que para Wittgenstein posee la terapia filosófica, esta quedaría reducida a un conjunto de técnicas y preceptos metodológicos para lidiar con abstrusas cuestiones conceptuales. Pero aspira a ser más que eso. Además de operar como purgante con efecto tranquilizador, el *Tractatus* y los diarios aluden veladamente al impacto ético de dicha terapia: un cambio de actitud. El cometido ético no radica en determinar con precisión algorítmica qué debemos hacer sino cómo debemos ver. El mundo de la persona feliz es distinto del de la

¹⁰⁵ En términos de Fogelin “*suspension of concern*”. Cf. Fogelin, Robert, *Wittgenstein, London: Routledge, 1995*, p. 234. Robert Fogelin y Duncan Pritchard encuentran similitudes entre el escepticismo pirrónico y la actitud que Wittgenstein manifiesta hacia la filosofía.

¹⁰⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112. «Klärung» se traduce como «clarificación».

¹⁰⁷ El término que emplea Wittgenstein es «Erläuterungen», que puede traducirse como «aclaraciones» o, como es habitual en el caso del *Tractatus*, «elucidaciones».

¹⁰⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 309.

¹⁰⁹ Shields, Philip. *Logic and Sin in the writings of Ludwig Wittgenstein, op. cit.*, p. 55.

persona infeliz¹¹⁰. Pero esta diferencia en percepción del mundo no refiere directamente a lo que las susodichas personas sepan o crean. Como advierte Scott Soames, Wittgenstein traza aquí un contraste entre su propia comprensión de la filosofía y la tradicional. Bajo la imagen tradicional, ella es una disciplina que comparte las aspiraciones de la ciencia y la religión, y que se centra en descubrir las verdades más fundamentales sobre el mundo, incluyendo el lugar que ocupa allí el ser humano y cómo ha de vivir en él. Sin embargo, Wittgenstein quiebra esta imagen tradicional planteando que la cuestión del buen vivir no está vinculada a conocimientos específicos sino a una actitud ante la vida¹¹¹. Más tarde, en una anotación de 1937 que evoca algunos pasajes del *Tractatus*, la actitud alegre aparece como imperativo vital que se antoja especialmente relevante para el apesadumbrado filósofo tradicional:

La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir en tal forma que desaparezca lo problemático. Decir que la vida es problemática significa que tu vida no se ajusta a la forma de la vida. En consecuencia, debes cambiar tu vida y, si se ajusta a la forma, desaparece lo problemático. Pero ¿acaso no sentimos que quien no ve allí un problema está ciego ante algo importante, a decir verdad, ante lo más importante? ¿No me gustaría acaso decir que ese tal vive precisamente ciego, como un topo, y que si pudiera ver, vería el problema? O no debo decir que quien vive correctamente no experimenta el problema como tristeza, es decir, como algo problemático, sino más bien como una alegría; por así decirlo, como un ligero éter en torno a su vida y no como un trasfondo dudoso¹¹².

Al parecer esta actitud abierta pero vigilante (a la que más escuetamente alude Wittgenstein que Sexto), que invita a la persona a sacudirse innecesarios compromisos teóricos, inesperadamente procura la calma. Analicemos ahora la cuestión de la tranquilidad de espíritu. Una vez alcanzada la claridad, según Wittgenstein, se conquista la tranquilidad de la mente. Hacia 1944 escribe:

Paz en los pensamientos. Esta es la anhelada meta de aquel que filosofa¹¹³.

Aunque Wittgenstein no se explaya ni desarrolla este punto, prevalece en todos sus escritos una peculiar actitud hacia la filosofía que evoca el antiguo ideal de *ataraxia* (ἀταραξία): la idea de que la práctica filosófica, al liberarnos de agobiantes problemas intelectuales, propicia que

¹¹⁰ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.43.

¹¹¹ Cf. Soames, Scott. "Seminar 1: Wittgenstein's Linguistic Turn" p. 8; separata del seminario *A New Vision in Analytic Philosophy: 1918 to 1945*, Lima, mayo-junio 2017. Ciertamente es que Wittgenstein presenta esta idea en el *Tractatus* de modo tan breve como enigmático. Mi propuesta es leer esta apelación a la actitud como disposición semejante a la del escéptico pirrónico: alguien abierto a la indagación, que ha logrado liberarse del peso aplastante de sus propias convicciones dogmáticas.

¹¹² Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, op. cit., [149], pp. 69-70.

¹¹³ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, op. cit., [252], p. 94.

alcancemos cierta tranquilidad del espíritu. Se puede afirmar que comparte con los antiguos escépticos la apreciación de que la indagación filosófica tradicional no presta auxilio a los filósofos para arrancarlos del estado de inquietud o de perturbación (*taraché*) en que las consideraciones teóricas los sumen.

Sexto es bastante más explícito que Wittgenstein y observa que "(...) el fin del escepticismo es la tranquilidad con respecto a las cosas que dependen de la propia opinión y la moderación del sufrimiento en las que se padecen por necesidad"¹¹⁴.

En el estilo de vida descrito por Sexto, la experiencia del desacuerdo —el conflicto entre aseveraciones opuestas— lleva al escéptico a descubrir que la suspensión del juicio (*ἐποχή*) es la opción intelectualmente más honesta. Y luego, al suspender el juicio, por casualidad se alcanza la *ataraxia* (*ἀταραξία*). Se trata de una suspensión del juicio que guarda una (in)cierta conexión con un beneficio práctico. La *ataraxia* es algo que acontece, aunque no se busque ni se crea en ella. En efecto, no es queelijamos hacer tal o cual cosa en consideración a la *ataraxia*, propia o ajena. Una conducta semejante supondría asumir un compromiso dogmático que, al igual cualquier otro, el escéptico sextiano elude por ser posible fuente de perturbación. Aunque prevalezca cierta tendencia a verla como la finalidad de la investigación escéptica, la *ἀταραξία* no es en sí misma un fin (*τέλος*); más bien se insiste en que sigue a la *ἐποχή* de manera azarosa¹¹⁵. Con respecto a este punto, Martha Nussbaum ofrece una lectura interesante: el escéptico sextiano socava la noción de *τέλος* al plantearse la cuestión por el fin último de la vida humana. Así, ante la pregunta por cuál es el fin de la vida humana, una respuesta plausible será: "Pues ella misma, simplemente: la manera como de hecho se desarrolla... a condición de que uno no altere su curso introduciendo creencias. Eso no es una respuesta a aquella pregunta: es una manera de decirle al que interroga que no insista en la pregunta y no se preocupe por la respuesta"¹¹⁶. Aparentemente algunos pasajes de los *Esbozos Pirrónicos* sugieren un nexo causal entre *epoché* y *ataraxia*. No obstante,

¹¹⁴ Sextus Empiricus, *PH*, I, 25.

¹¹⁵ La oportunidad es propicia para puntualizar por qué en esta investigación dejo de lado las coincidencias argumentativas del enfoque terapéutico de Wittgenstein con el epicureísmo. Para Epicuro la liberación de turbaciones no se alcanza renunciando a dogmatizar. Se necesita un criterio y una verdad. En este sentido, el epicureísmo es una filosofía dogmática. El *τέλος* de la filosofía epicúrea es la *ataraxia*. Al igual que el estoicismo, el epicureísmo suscribe principios a los que en modo alguno está dispuesto a renunciar. En referencia al arte de vivir, por ejemplo, Epicuro propone ciertas prescripciones o preceptos.

¹¹⁶ Nussbaum, Martha. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, *op. cit.*, p. 364. Nussbaum considera que la posición sextiana exige un compromiso más que escéptico con la *ataraxia* para exhibir el sentido y el valor de su terapia. En otras palabras: el escéptico tiene que creer que la *ataraxia* es un fin que merece ser perseguido.

Sexto formula este tema cautelosamente y evita afirmar que la *ataraxia* puede alcanzarse solo si se suspende el juicio¹¹⁷.

De acuerdo a Richard Bett¹¹⁸, conviene considerar a la *ataraxia* como una descripción de aquello que los antiguos escépticos buscan, no como una prescripción (de algo que obligatoriamente se deba buscar). Su búsqueda es, pues, una inclinación natural, algo que se procura de manera provisional y no necesaria. Aunque no todos los pasajes en los que se la nombra son muy coherentes, Sexto se cuida de indicar que es la finalidad del escéptico hasta ese momento.

Sexto y Wittgenstein coinciden en destacar que, una vez que alcanzamos claridad, los problemas filosóficos se desvanecen y, con ellos, la intranquilidad que producían. El siguiente pasaje de las *Investigaciones Filosóficas* describe este proceso:

(...) Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.— Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión.— En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.— 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.¹¹⁹

¹¹⁷ Machuca, Diego “La ataraxia pirrónica” en: Ornelas, Jorge y Cíntora, Armando (coords.) *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* Barcelona: Gedisa, 2013, pp. 80-81.

¹¹⁸ Bett, Richard “La ética en el escepticismo antiguo” en: Ornelas, Jorge y Cíntora, Armando (coords.) *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* Barcelona: Gedisa, 2013, p. 6

¹¹⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 133.

1.2.3 Familiaridad argumentativa con el pirronismo: paralelismos postractarianos

Las *Investigaciones* están escritas, más bien, como una dialéctica perpetua, donde las preocupaciones persistentes, expresadas por la voz del interlocutor imaginario, no se acallan nunca definitivamente. Puesto que la obra no se presenta en la forma de un argumento deductivo con tesis definitivas a manera de conclusiones, se cubre el mismo terreno repetidamente, desde el punto de vista de diversos casos especiales y desde diversos ángulos, con la esperanza de que el proceso entero ayudará al lector a ver los problemas correctamente¹²⁰

Durante el periodo intermedio Wittgenstein empieza a desarrollar un repertorio de recursos terapéuticos cuyo despliegue se aprecia más nítidamente a partir de las *Investigaciones filosóficas*. Siguiendo a Cora Diamond, considero que la función liberadora de la filosofía está presente de modo señalado en la obra tardía y que se encuentra conectada allí con la invocación de estudiar y describir los diversos usos del lenguaje ordinario sin imponer lo que el lector quiere ver o lo que piensa de antemano que debe ser el caso¹²¹.

Los medios para llevar a cabo la terapia filosófica son: el diálogo —la conversación y discusión de problemas filosóficos—, la lectura de textos de filosofía¹²² y, desde luego, el cultivo de la escritura. Los textos de la obra tardía de Wittgenstein constituyen un magnífico ejemplo de escritura terapéutica. Es la escritura donde se puede rastrear la actitud inquisitiva y enemiga del dogma que acerca decisivamente a Wittgenstein a la tradición escéptica antigua.

Si en la sección anterior destacué ideas afines al pirronismo presentes especialmente en los textos del primer Wittgenstein y en los del Wittgenstein intermedio —que se conservan después, aunque sea matizadas—, aquí identificaré los principales argumentos de raigambre pirrónica desarrollados por Wittgenstein en la obra de madurez. Algunos de estos argumentos, empero, son esbozados de modo germinal también desde la obra intermedia.

Dado que, como advertí antes, no es el cometido principal de este trabajo el realizar una exégesis precisa de las ideas de cada uno de los pensadores involucrados sino más bien ofrecer

¹²⁰ Kripke, Saul. *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado*. Madrid: Tecnos, 2006, p. 17.

¹²¹ Cf. Diamond, Cora. *The realistic spirit: Wittgenstein, Philosophy and the mind*. Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 1991, pp. 32-34.

¹²² En efecto, Wittgenstein piensa que un buen texto de filosofía puede hacer mucho por el lector, aunque este sin duda debe poner de su parte. Un buen ejemplo es el *Tractatus*: Wittgenstein aguardaba con impaciencia que Russell lo leyera pues tenía la esperanza de que hiciera algo por él.

una lectura más cabal de la concepción terapéutica de la filosofía, me propongo ahora explorar cierta familiaridad argumentativa —algunos paralelismos concretos— entre la perspectiva terapéutica de los escépticos antiguos y la que asume el llamado segundo Wittgenstein. Ensayaré en esta sección y en las siguientes de este capítulo una interpretación caritativa de la concepción terapéutica de la filosofía en Wittgenstein, vale decir, una reconstrucción flexible de algunas intuiciones que Wittgenstein, a mi juicio, tendría que haber mantenido coherentemente de haber sido confrontado ante ciertas preguntas.

El rechazo de los enfoques hiperintelectualistas de los problemas conduce tanto a Sexto como a Wittgenstein a pronunciarse sobre los preconceptos.

Sexto pretende mostrar que, si uno considera los problemas desde enfoques exclusivamente teóricos, descubrirá que para cada reivindicación se pueden levantar razones a favor y en contra.

Ante una situación de tensión extrema, el escéptico permanece imperturbable. Esto no ocurre porque él haya aprendido a no dejarse abrumar emocionalmente, sino porque se descubre incapaz de encontrar una buena razón para pensar que algo sea verdadero en lugar de falso, o bueno en lugar de malo¹²³.

Apela, pues, Sexto a requisitos metaepistémicos¹²⁴ para mostrar al oponente que es imposible saber (en segundo orden) qué cosas son verdaderas o falsas, buenas o malas, incluso si *de facto*, por ejemplo, procuramos las cosas buenas y evitamos las malas¹²⁵. Sin embargo, no por esta imposibilidad se postra el escéptico en la inacción o en el letargo. El escéptico jamás permanece irresoluto porque ciertamente tiene preconceptos, como resultado de haberse criado en una forma de vida determinada.

¹²³ Cf. Burnyeat, “Can the sceptic live his scepticism?” en: Burnyeat, Myles & Frede, Michael (eds.) *The original sceptics: a controversy*, *op.cit.*, p. 45.

¹²⁴ La expresión es de Jorge Ornelas. Cf. Ornelas, Jorge “ἀταραξία y metaepistemología en Sexto: problemas en el «camino escéptico»” en: Gutiérrez, Raúl (ed.) *Ecós de Filosofía Antigua*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, pp. 505-515.

¹²⁵ Mientras las razones de primer orden para dudar que *p* son razones para poner en duda la verdad de *p*, las razones de segundo orden para dudar que *p* son los fundamentos para dudar que sean lo suficientemente fuertes las razones que alguien tiene para creer que *p*.

De modo similar a Sexto, Wittgenstein parece proponer un cambio de enfoque: un rechazo a la visión intelectualista tan predominante en nuestra cultura filosófica¹²⁶. A fin de esclarecer qué forma adopta este rechazo, resulta importante tomar en cuenta dos observaciones de Wittgenstein sobre lo que significa «seguir una regla». Son las siguientes: i) que las reglas funcionan como modelos de razones para actuar; y ii) que la comprensión siempre opera y descansa sobre un trasfondo.

Sobre la primera, habría que decir que dentro del enfoque intelectualista adoptado por el escepticismo filosófico nuestras relaciones con el mundo se encuentran en suspenso y es preciso determinar si hay forma de restablecerlas. A esto replica el segundo Wittgenstein alegando que nuestra relación primaria con los otros y con el entorno no es de carácter epistémico. Una descripción puramente intelectual del mundo no lo captura adecuadamente. Nos lavamos la cara cada mañana sin asegurarnos antes de que aún tenemos dos manos. Y no hay un porqué¹²⁷. Igualmente, los vínculos que mantenemos con otras personas son principalmente de naturaleza práctica. En palabras de Heaton, esas relaciones "se viven y se experimentan, y deben ser reconocidas, más que justificadas y probadas"¹²⁸. El caso del concepto de «estar adolorido» es ilustrativo. Podríamos afirmar que disponemos de criterios para determinar si alguien padece dolor porque existe una práctica del uso del concepto «estar adolorido». Los criterios para la identificación de este estado son los criterios de uso del concepto; no obstante, según Wittgenstein, serán siempre falibles pues no pueden garantizar la ocurrencia de dicho estado. Sin embargo, mucho más importante que determinar si hay bases epistémicas garantizadoras de la existencia del estado de dolor¹²⁹, lo es saber responder al dolor. De eso se trata. Así, cuando el segundo Wittgenstein sentencia que lo primero es la conducta humana, sencillamente pretende destacar la existencia de un trasfondo compartido y contingente de conductas humanas —que incluye también, entre otras, acciones rituales, expresivas y creativas—. Seguir una regla es una práctica¹³⁰ y el juego de dar razones alcanza un límite. Así es como vivimos y actuamos. Esta importancia en la conducta da cuenta del paso progresivo a una concepción más combativa de terapia filosófica.

¹²⁶ Cf. Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 238.

¹²⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 148.

¹²⁸ Heaton, John. *Wittgenstein y el psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa 2004, pp. 45-46.

¹²⁹ Wittgenstein se inclinaría a pensar que no las hay; siempre quedará un margen para el error o la impostura. Pero esta conclusión no es en absoluto catastrófica. El ejemplo que sirve a los propósitos de mi argumentación es del artículo de Andrea Kern.

¹³⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 202.

Atendamos a la segunda observación. El juego de dar razones descansa sobre un telón de fondo, un marco de comprensión. Si acaso la disputa o el malentendido surgen por una diferencia en el trasfondo, para solucionar la controversia será preciso revisar y organizar una parte de ese trasfondo que normalmente yace inarticulado. Cuando Wittgenstein subraya que seguir una regla es un asunto meramente práctico, destaca también la condición inarticulada del marco sobre el que reposa la comprensión.

En *Sobre la certeza* estudia Wittgenstein ese gran trasfondo inarticulado y no cuestionado de creencias —truismos o trivialidades en términos de Moore— que permite que pueda llevarse a cabo cualquier pesquisa y producirse acuerdo o desacuerdo. Tal amalgama no cuestionada está tejida de preconceptos, vale decir, de las controvertidas «proposiciones bisagra»¹³¹. Esta descripción está abocada a mostrar que nuestras prácticas de justificación siempre presuponen un marco de certezas no justificadas.

La defensa de la existencia de preconceptos conduce a Sexto y a Wittgenstein a enfrentar problemas que guardan una cierta familiaridad.

Ante la *ἐποχή* o suspensión del juicio, Sexto enfrenta la pregunta de si un escéptico pirrónico mantiene creencias, como cualquier otra persona. Y es que en varios pasajes de los *Esbozos Pirrónicos* se afirma que el escéptico vive *adoxastōs*, es decir, sin creencias, disfrutando de la tranquilidad de la mente que ha logrado conquistar. Para evaluar el alcance de la suspensión del juicio pirrónica resulta útil recurrir a la distinción que emplea Jonathan Barnes¹³² entre pirronismo rústico y pirronismo urbano. De acuerdo a la lectura rústica, el escéptico no mantiene creencia alguna y, por tanto, dirige la *ἐποχή* (suspensión del juicio) a todas las creencias. Pienso que, aunque esta lectura disponga de cierto apoyo textual, conduce a una posición epistémicamente complicada, por decir lo menos.

De acuerdo a la lectura urbana, el escéptico mantiene las creencias cotidianas y conserva, por ejemplo, las verdades triviales del sentido común. La *ἐποχή* en este caso se dirige

¹³¹ Para los efectos explicativos de esta sección me limito a subrayar el aire de familia que comparten las bisagras con los preconceptos pirrónicos y a señalar algunas de las dificultades comunes que derivan de su defensa.

¹³² Barnes, Jonathan "The believes of a Pyrrhonist" en: Burnyeat, Myles & Frede, Michael (eds.) *op. cit.*, pp. 58-91. Como muestra el mismo Barnes, la distinción a la postre no resulta demasiado iluminadora.

exclusivamente a cuestiones teóricas generales y abstractas, tales como los presupuestos científicos y convicciones filosóficas, vale decir, a los denominados «dogmas». Se trataría, pues, de suspender solamente las creencias sobre entidades teóricas o sobre las naturalezas y esencias reales de las cosas.

Michael Frede¹³³ sostiene que un pirrónico ciertamente tiene creencias. Aduce que Sexto, por esto mismo, habría distinguido entre dos sentidos de creencia: uno amplio (*koinoteron*) y otro estrecho: solo estas últimas creencias contarían como dogmáticas. Siguiendo a Frede y a Barnes, aquí opto por una lectura que asume que el escéptico pirrónico mantiene ciertas creencias no dogmáticas. Analicemos más detalladamente cuáles son los supuestos con los que se compromete Sexto.

Sexto defiende que el escéptico puede tener creencias, pero solo aquellas que conciernen a cómo las cosas le parecen, no las que conciernen a cómo las cosas son. Esto no significa que sean creencias solo sobre sus propias impresiones¹³⁴. A efectos de entender mejor la postura de Sexto conviene realizar algunas precisiones.

En la obra de Sexto se traza un contraste entre apariencia y realidad. Lo que aparece (*to phainómenon*) tiene un sentido fenomenológico, no epistémico. Sexto incluye bajo «apariencias» no solo las entidades percibidas por los sentidos sino también los pensamientos¹³⁵. Los *phainόμενα* —apunta Nussbaum— “no implican ningún compromiso acerca del modo como las cosas son realmente; de manera que, cuando se oponen unas a otras, no hay contradicción”¹³⁶. Así pues, el contraste escéptico entre apariencia y existencia real es uno puramente formal, enteramente independiente del asunto. Sexto no divide el mundo en realidades y apariencias; más bien divide las preguntas en cuestiones acerca de cómo las cosas se presentan y acerca de cómo verdaderamente son; y estos dos tipos de preguntas se podrían formular con respecto a cualquier asunto. No hay, pues, en el escepticismo sextiano la

¹³³ Frede, Michael “The sceptic’s belief” en: Burnyeat, Myles & Frede, Michael (eds.) *op. cit.*, pp. 1-24. Ciertamente el debate es mucho más complejo de lo que damos a entender aquí.

¹³⁴ Al lidiar con traducciones, conviene tener cautela con las interpretaciones modernas de algunos términos que se encuentran en los textos de Sexto. Por ejemplo, Michael Frede y Martha Nussbaum advierten que persiste una tendencia equívoca a traducir «phainómenon» (φαινόμενον) como «imagen mental», cuando para Sexto solamente se refiere a las maneras como el mundo se aparece.

¹³⁵ Cf. Sextus Empiricus, *M VIII*, 362; también cf. Burnyeat “Can the sceptic live his scepticism?” en: Burnyeat, Myles & Frede, Michael (eds.) *op. cit.*, p. 39-40.

¹³⁶ Nussbaum, Martha. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, *op. cit.*, p. 365.

pretensión de articular y cribar las distintas apariencias para alcanzar una perspectiva general de determinado asunto.

Se afirma que el pirrónico asiente únicamente a los fenómenos. Sin embargo, debe notarse que las nociones de impresión y asentimiento son lógicamente independientes¹³⁷.

Una afirmación de primer orden como «la sangre es roja» o «me parece que el primer segmento tiene mayor longitud que el segundo»¹³⁸ describe una experiencia (*pathos*) que aguarda o requiere un asentimiento. Sin embargo, en una afirmación filosófica de segundo orden como «la percepción es fiable» o «las reivindicaciones contrarias poseen igual fuerza» asentimiento e impresión *no* son independientes: la impresión simplemente *es* el asentimiento a la conclusión de un argumento. Puesto que la impresión filosófica incluye el asentimiento, no tendría sentido que el escéptico insista en que no asiente a ella como algo verdadero. Si el escéptico insistiese en no identificarse con su asentimiento, tendríamos un caso paradójico de tratar los propios pensamientos como si fuesen los de otra persona: como si dijera «se piensa dentro de mí que *p*, pero yo no lo creo». Esta objeción a la posición pirrónica indica que si lo que aparece (*to phainómenon*) es considerado no epistémicamente, se termina sosteniendo algo como esto: «me parece que *p*, pero realmente no creo que *p*», donde *p* sería una afirmación filosófica como las anteriormente mencionadas.

Una crítica similar a la posición pirrónica es desarrollada por Wittgenstein cuando en las *Investigaciones filosóficas* analiza la paradoja de Moore, que se resume en los siguientes términos: «*p*, pero no creo que *p*»:

La paradoja de Moore se puede expresar así: la aserción «Creo que esto es así» se usa de manera similar a la afirmación «Esto es así»; y, no obstante, la suposición de que yo creo que esto es así no se usa de manera similar a la suposición de que esto es así (...) Y entonces alguien también podría decir «Llueve y no lo creo», o «Me parece que mi ego cree esto, pero no es así». Para ello, uno tendría que imaginarse un comportamiento que indicara que hay dos seres que hablan por mi boca¹³⁹.

¹³⁷ Esta distinción es desarrollada por Burnyeat y lo que ofrezco aquí es una reconstrucción selectiva de sus principales argumentos. Cf. Burnyeat "Can the sceptic live his scepticism?" en: *op. cit.* pp. 42-47.

¹³⁸ Supongamos que se hace referencia a la conocida ilusión de Müller-Lyer: se presentan dos líneas paralelas de igual longitud; la primera con puntas de flecha apuntando hacia afuera y la segunda con puntas de flecha apuntando hacia dentro. Parecerá que la primera es más grande.

¹³⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § II X.

El reporte de un pirrónico de «me parece que...» no sería susceptible de ser desafiado epistémicamente; así pues, él no estaría propiamente obligado a dar razones, evidencias o justificaciones en favor de nada. Solo si se atreviese a lanzar una afirmación sobre cómo las cosas realmente son se le podría pedir propiamente justificación. Y es que, después de suspender el juicio, las apariencias (*phainómena*), en tanto le son impuestas, constituyen el único criterio práctico del que dispone el escéptico para lidiar con los asuntos cotidianos¹⁴⁰.

Con respecto al tema de las apariencias, que es motivo de controversia y debate, conviene remarcar que la tesis de que la indagación filosófica supone ir más allá de las apariencias es criticada por los escépticos pirrónicos como también por Aristóteles. Mientras para Aristóteles, como observa Anthony Palmer, la filosofía estaba abocada a salvar las apariencias, para los escépticos pirrónicos retratados por Sexto la tarea de la filosofía consistía en permanecer dentro de las apariencias y evitar procurar ir más allá de ellas¹⁴¹.

Corresponde ahora señalar un problema sobre la imposibilidad de justificación que guarda cierta familiaridad con el que acabamos de comentar en la argumentación de Sexto. La dificultad en este caso es una a la que conduce la posición de Wittgenstein: si es o no posible tener conocimiento de las proposiciones bisagra.

Para Wittgenstein, no es lícito afirmar que *propiamente* se tiene conocimiento de una proposición bisagra; consecuentemente, tampoco se puede precisar cómo podría uno justificar una proposición bisagra. A partir de estas observaciones ciertos intérpretes concluyen que las proposiciones bisagra son incognoscibles. Si concedemos por un momento que lo son, tal como

¹⁴⁰ El planteamiento pirrónico sencillamente parece señalar la distinción entre creer y saber. Si un escéptico pirrónico afirma «creo que llueve» indica la manera en que las cosas se le aparecen; no se pronuncia sobre el modo de ser de las cosas con independencia de su percepción o su pensamiento. Aquí se entremezcla otra cuestión fundamental de la filosofía helenística, que es la del criterio. Mientras los estoicos y epicúreos creen haber encontrado un criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, los escépticos pirrónicos, tras presentar las correspondientes objeciones a los criterios ajenos, continúan buscando.

¹⁴¹ Palmer, Anthony "Scepticism and tragedy: crossing Shakespeare with Descartes" en: McManus, Denis *Wittgenstein and Scepticism*. London & New York: Routledge, 2004, p. 267. Palmer traza un interesante paralelo entre la postura pirrónica y la de Aristóteles. Este critica la trascendencia de las formas platónicas. Como apunta Palmer, en el libro IV de la *Metafísica* (1006a23) y en los *Segundos Analíticos* (76b25) apela Aristóteles a la distinción entre ἔσω λόγον (expresiones que dicen y significan algo; "argumentación interior" según la traducción) y ἔξω λόγον (expresiones que, aunque puedan ser dichas, no son significativas; "argumentación interior"). ἔξω λόγον alude a expresiones que son como «ruido vacío». Este paso decisivo de Aristóteles guía también, según Palmer, a los pirrónicos. Así, Sexto no pretende demostrar que cierta reivindicación en disputa es falsa. La conclusión de Sexto es, más bien, que su ausencia de sentido le impide ser candidata a verdad o falsedad. Así, el argumento del regreso al infinito y el de la argumentación circular muestran que las palabras de cada reivindicación no son ἔσω λόγον sino ἔξω λόγον, es decir, afirmaciones desvinculadas del discurso cotidiano.

sostienen las lecturas no epistémicas¹⁴², ¿en qué medida puede afirmarse que son creencias? Al parecer se habría quebrado la conexión entre creencia y verdad.

Aunque Wittgenstein no ofrece una respuesta coherente a estos problemas, parecería que mantiene que la aceptación de proposiciones bisagra carece del tipo de razones que una lectura internalista estima necesarias para apoyar una legítima reivindicación de saber en primera persona¹⁴³.

Hay un punto de contacto tenue y que ha de ser señalado con cuidado entre las posturas de Wittgenstein y Sexto sobre la justificación: Wittgenstein señala que la expresión «sé que *p*» se emplea en la práctica lingüística cotidiana únicamente cuando el agente se encuentra en condiciones apropiadas de justificar su creencia en *p*, esto es, cuando hay una respuesta posible a la pregunta de cómo se sabe que *p*. De ahí que, en circunstancias cotidianas, no tendría sentido, afirmar «sé que soy mujer» o «sé que tengo dos manos», como tampoco ofrecer razones para justificar esas afirmaciones¹⁴⁴ que simplemente se dan por supuestas al momento de emprender cualquier indagación.

Corresponde ahora comparar la similitud entre la suspensión del juicio pirrónica y la renuencia de Wittgenstein a defender cualquier tipo de tesis filosófica. Es ampliamente conocido que los antiguos escépticos se esforzaron por describir las diversas maneras y razones por las cuales se llega a la siguiente conclusión: que es preciso suspender el juicio. La suspensión del juicio (ἐποχή) es una de las más célebres consignas escépticas. Para los antiguos escépticos, tal actitud constituye una sana reacción frente a las pretensiones desmedidas de otros filósofos ávidos de certezas. Una de las principales pretensiones consiste en querer conocer la verdad

¹⁴² Avrum Stroll es uno de los más conocidos defensores de la interpretación no epistémica de las proposiciones bisagra. El principal problema con esta lectura es su incapacidad para explicar satisfactoriamente la siguiente situación: que hay proposiciones ordinarias que sí conocemos y que implican proposiciones bisagra; así pues, de algún modo conocemos las proposiciones bisagra. Esta investigación no intenta elaborar una reconstrucción coherente de las proposiciones bisagra; tan solo saca partido de un importante argumento de Wittgenstein: que cualquier evaluación epistémica presupone un compromiso con un conjunto de proposiciones bisagra.

¹⁴³ Una posición internalista aceptaría que S sabe que *p* si, en principio, S tiene acceso a todos los factores que determinan el estatus epistémico de *p*.

¹⁴⁴ Wittgenstein concede que (en algunos casos) podemos concebir circunstancias realmente singulares en las que se podría dudar de afirmaciones como estas. Lo importante aquí es que Wittgenstein le pone una limitación tanto a la duda como a la expresión de la duda: no está claro qué pueda motivar una duda sobre la existencia de mis manos. No parece haber soporte racional para tal duda, aunque eso, en principio, no quiera indicar nada sobre la verdad de la afirmación.

oculta detrás de las cenagosas apariencias. Pero, ¿cómo se llega, de acuerdo a Sexto, a la suspensión del juicio?

El escepticismo es la habilidad (δύναμις) de oponer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas de acuerdo a cualquiera de los *tropos*; gracias a ella nos encaminamos —en virtud de la equipolencia entre las razones y objetos contrapuestos— primero a la suspensión del juicio y después a la ataraxia¹⁴⁵.

Algunas afirmaciones de Wittgenstein parecen hacer eco de este viejo precepto pirrónico. Así por ejemplo —aunque esta intuición tenga un lugar muy preciso en la estructura argumentativa del *Tractatus* — advierte allí: “Todas las proposiciones valen lo mismo”¹⁴⁶.

Años más tarde, Friedrich Waismann, transcribe un revelador pasaje de una conversación con Wittgenstein:

Si en filosofía se dieran tesis, jamás habría ocasión de discutir, pues serían de tal estructura que todo el mundo debería decir: sí, sí, eso es evidente. Mientras existan diversas opiniones respecto a una misma cuestión y se pueda disputar, es señal de que no se ha logrado expresarla de manera suficientemente clara. Si se llegara a formulaciones perfectamente claras, a la última claridad, no habría lugar a dudas y a oposiciones, pues éstas provienen de un sentimiento que nos dice: acaban de afirmar algo y no sé si debo asentir o no. Por el contrario sin aclarar la gramática al tiempo que se procediese pasito a pasito, de forma que cada paso resultara evidente, no podrían originarse discusiones. La controversia surge siempre porque uno se salta algunos pasos o no los expresa claramente, con lo que se da la impresión de que sólo se ha hecho una afirmación que está sujeta a disenso. Escribí una vez: el único método legítimo en filosofía consiste en no decir nada y dejar a los otros la tarea de afirmar. Lo que el otro no puede hacer es disponer las reglas paso a paso y en el debido orden, de modo que todas las cuestiones se resuelvan de por sí¹⁴⁷

Las *Investigaciones filosóficas* subrayan que en filosofía no hay tesis. Si hubiera algo semejante a una tesis filosófica, sería una suerte de trivialidad con la que todo el mundo estaría de acuerdo. Wittgenstein se rehúsa cautelosamente a afirmar cualquier tipo de tesis filosófica. Consecuentemente, los textos de Wittgenstein son a menudo crípticos, poliédricos; en este sentido, podría afirmarse tanto que están repletos de conclusiones diversas como que son renuentes a formularlas.

¹⁴⁵ Sextus Empiricus, *PH I*, 8.

¹⁴⁶ Claramente se refiere al discurso significativo que en ese contexto es el único que merece ser dicho. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4.

¹⁴⁷ Waismann, Friedrich, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México: Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 161-162.

Según los escépticos, hay una tendencia aseverativa en el lenguaje y ella origina dogmatismos inadvertidos. Nuestra condición de hablantes de una lengua nos hace padecer una natural e irrefrenable tendencia a afirmar. De ahí que los escépticos mantengan cierta actitud de sospecha frente al lenguaje. No obstante, esta actitud vigilante no conduce a intento alguno de modificación de los usos cotidianos del lenguaje¹⁴⁸. A menudo los pirrónicos han sido criticados por incurrir en supuestas contradicciones al presentar argumentos y, en consecuencia, afirmar. En su defensa se podría aducir que ellos procuran cultivar modos de expresión aproximativos que no intenten zanjar los asuntos. Sexto, por ejemplo, elige intencionadamente formas de expresarse que sugieren que sus intuiciones filosóficas más importantes no son aseveraciones dogmáticas, sino tan solo reportes sobre el modo en que las cosas se dan o le afectan. En esta cautela y cuidado hacia el lenguaje empleado por la argumentación filosófica se aprecia una interesante coincidencia con la argumentación del Wittgenstein tardío. Pero es muy importante subrayar que la tradición pirrónica no sostiene —como Wittgenstein— que los problemas filosóficos provienen de confusiones y malentendidos lingüísticos¹⁴⁹. Los problemas filosóficos no se derivan de usos desviados del lenguaje. ¿Cómo explica Sexto el inicio de la investigación filosófica? A través de la noción de *diāphōnīa* (διαφωνία), es decir, de desacuerdo. Sucede que las cosas se nos aparecen de modo diferente; no es raro que lidiemos con casos de percepciones opuestas. Y esto propicia el surgimiento de desacuerdos. Algunas personas empiezan a investigar estos desacuerdos y esto las incentiva a filosofar.

No obstante, la tradición pirrónica coincide con el segundo Wittgenstein en su cuestionamiento a una concepción metafísica de la verdad que la comprende como algo estable y uniforme.

Desarrollaré con mayor detalle este último punto. Al señalar esta familiaridad entre Wittgenstein y la tradición pirrónica se puede caer fácilmente en una imputación equívoca corriente, según la cual la terapia filosófica, abocada como se encuentra a la consecución de

¹⁴⁸ Las reflexiones de Wittgenstein están completamente ancladas en el lenguaje cotidiano y por este manifiesta el mayor aprecio e interés. Pero sostiene simultáneamente que el lenguaje ordinario mantiene a la mente en una posición rígida, postura que propicia su entumecimiento. Al igual que los pirrónicos, Wittgenstein estima que corresponde a la filosofía terapéutica la responsabilidad de mantenernos alerta, de reavivarnos, de rescatarnos del letargo. Cf. van Peursen, C. A. *Ludwig Wittgenstein. Una introducción a su filosofía*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973, p. 82.

¹⁴⁹ Aunque Sexto no concibe el quehacer filosófico como crítica lingüística ni a los problemas filosóficos como malentendidos provocados por ciertos usos del lenguaje, sí desarrolla una reflexión relevante sobre el lenguaje. Según Guadalupe Reinoso, su reflexión se despliega en al menos tres niveles distinguibles: el ayuno discursivo, la defensa del discurso cotidiano (que expresa lo percibido sin compromisos dogmáticos) y la idea del informe descriptivo. Cf. Reinoso, Guadalupe "The Skeptical Phrases: Reality, Representation and Reports" en: *Livro Estudos Céticos*, Brasil: Universidade Federal do Rio Grande do Norte (en prensa).

claridad, descuida o pasa por alto la verdad. Suele subrayarse que las pesquisas de Wittgenstein tienen por cometido exclusivo el iluminar los problemas filosóficos —esto es, esclarecerlos—. Dicho énfasis ha creado la equívoca impresión de que Wittgenstein se coloca frente a una encrucijada: según esa lectura ingenua y que parece incurrir en la llamada «falacia de bifurcación», su opción por la claridad lo lleva renunciar a la verdad. Sin embargo, este supuesto dilema entre la verdad y la claridad es espurio: no es que Wittgenstein haya renunciado a la verdad en aras de la claridad, sino simplemente que en la obra tardía presupone y emplea conceptos austeros sobre la verdad, el conocimiento y la justificación.

Un siguiente punto de contacto concierne a la importancia que recobran las variadas formas de vida humana. Sexto y Wittgenstein exhiben un manifiesto interés por la diversidad de formas de vida. Este punto común versa sobre afirmaciones referidas a la vida y acción humana. En sintonía con las reflexiones del segundo Wittgenstein, Sexto sentencia que una forma de pensar “es la elección de una forma de vida o de una acción particular adoptada por una o varias personas”¹⁵⁰.

Son manifiestas las afinidades con el ejercicio reflexivo que lleva a cabo Wittgenstein en las *Observaciones a la rama dorada de Frazer*. Mientras los escépticos oponen “[...] cada una de estas cosas a veces contra sí misma y otras veces contra cada una de las demás. Por ejemplo, oponen una costumbre contra otra costumbre”¹⁵¹, Wittgenstein reprocha allí a Frazer su incapacidad para comprender otras formas de vida sin reducirlas dogmáticamente a los esquemas de la vida de un inglés de su tiempo.

Este paralelismo sugiere también que la asombrosa diversidad de costumbres socava cualquier intento de afirmar que alguna de ellas es correcta o incorrecta en un sentido fundamental. Corresponde aquí destacar la conocida posición wittgensteiniana de acuerdo a la cual ningún juego de lenguaje amerita el derecho exclusivo de ser considerado «verdadero» o «racional». Sin embargo, esto no significa que todos los juegos de lenguaje y prácticas sociales sean igualmente válidos. En *Sobre la certeza* Wittgenstein indica que, pese a que ningún juego de lenguaje está justificado en sí mismo, ocasionalmente, en función de determinados intereses o criterios, será posible identificar razones para comparar (e incluso preferir) ciertos juegos de

¹⁵⁰ Sextus Empiricus, *PH I*, 145.

¹⁵¹ Sextus Empiricus, *PH I*, 148.

lenguaje. En ciertas circunstancias, sí es posible y pertinente comparar unos juegos de lenguaje con otros¹⁵².

Asimismo, es pertinente subrayar el acusado interés de Wittgenstein por las formas extrañas de vida y su posición renuente a cualquier lectura fundacionalista que pretenda erigirlas en el terreno firme originario. Tanto la filosofía del segundo Wittgenstein como la tradición hermenéutica recomiendan que la investigación sobre la conducta humana se inicie con los conceptos culturalmente específicos con los que las personas comprenden su entorno, razón por la cual es prudente que la indagación renuncie a aspiraciones sustantivas de universalidad. Así pues, dichas corrientes se inscriben en una tradición filosófica que problematiza la posibilidad de contar con explicaciones de validez culturalmente universal. Wittgenstein concede una enorme importancia a la tarea de exponer la radical contingencia de nuestras prácticas sociales —prácticas que, en su opinión, en algunos casos se han llegado a imaginar equivocadamente como mandatos naturales—.

Asimismo, es de destacar la relevancia que el pirronismo y la filosofía de Wittgenstein conceden a la vida en comunidad y la educación. Ambas tradiciones subrayan la fuerza de la educación y de la costumbre: afirman que, en medida significativa, somos producto de la educación pues ella determina la mayor parte de lo que pensamos. En *Sobre la certeza* Wittgenstein remarca nuestra situación de individuos pertenecientes a una comunidad unida por la ciencia y la educación¹⁵³.

Coinciden, asimismo, en la invocación a recuperar la vida cotidiana y los puntos de vista del hombre corriente. Sobre las consignas escépticas concernientes a este punto señala Hadot que los antiguos escépticos “(...) rechazaban con claridad la posibilidad de vivir de manera filosófica, prefiriendo sin duda «vivir como todo el mundo» (pero después de realizar un viraje filosófico lo suficientemente intenso como para equivocarnos suponiendo que su vida «cotidiana» fuese tan cotidiana como pretendían)”¹⁵⁴. La actitud escéptica consiste en vivir como el resto de la gente, pero manteniendo un sano desapego:

¹⁵² Así, por ejemplo, en el ámbito jurídico tendría que ser reconocible la superioridad de una investigación criminal estándar frente a la prueba del aceite caliente que todavía se practica en Togo, África.

¹⁵³ El encomio de la ciencia es ajeno tanto a la tradición pirrónica como a la filosofía de Wittgenstein.

¹⁵⁴ Hadot, Pierre *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006, p. 52.

(...) al ver tanta variedad de comportamientos, el escéptico suspende el juicio acerca de si algo es bueno o malo por naturaleza o, en general, obligatorio de realizar, apartándose en esto de la arrogancia dogmática. Y sigue sin dogmatismos las reglas de la vida corriente. Y debido a esto permanece impasible ante las cuestiones de opinión. Y ante lo inevitable padece con moderación; pues como ser humano capaz de sentir, sufre; pero al no dar por sentado que sea malo por naturaleza aquello que lo hace sufrir, lo padece con mesura”¹⁵⁵.

En la filosofía de Wittgenstein, como se aprecia claramente desde el *Cuaderno azul*, el paralelismo con este argumento se encuentra en la consigna de retornar al lenguaje ordinario y a las prácticas cotidianas de vida. También Sexto insiste una y otra vez en la importancia de partir de la observación de la vida corriente:

(...) y es que —creo yo— es suficiente con que uno viva de acuerdo con su experiencia y sin dogmatizar, en conformidad con las observaciones y creencias corrientes, suspendiendo el juicio sobre lo afirmado desde la sutileza dogmática y lo que está apartado de la utilidad práctica¹⁵⁶.

A diferencia de la postura de Sexto, la filosofía de Wittgenstein no exhibe directamente un discurso de apelación a los fenómenos y la experiencia; sin embargo, sí se aprecia en ella una revalorización de aquellas herramientas que se encuentran a nuestro alcance: la reflexión crítica que presta atención a los detalles, el estudio de los casos particulares y roles concretos que desempeñan nuestros conceptos en los contextos vitales y la permanente estimulación de la imaginación al servicio de la indagación filosófica.

La terapéutica filosófica de Wittgenstein nos invita, pues, a adoptar la sencilla actitud despierta del hombre corriente. Al igual que ocurre con los escépticos, habría que puntualizar que el hombre corriente que Wittgenstein tiene en mente es, en realidad, un sujeto bastante fuera de lo común o, en todo caso, es un hombre común idealizado; se supone que, entre otras cualidades, goza de una imaginación y una lucidez envidiables¹⁵⁷.

Sexto es ambiguo en su valoración de lo cotidiano, especialmente en sus escritos éticos. Al igual que el hombre de la calle, el escéptico pirrónico se limita a reportar sus impresiones y no sostiene, como hemos visto, que las cosas realmente sean de la manera en que él las asume. No obstante, hay algunos puntos en los que el escéptico pirrónico no coincide con el hombre

¹⁵⁵ Sextus Empiricus, *PH* III, 235-236.

¹⁵⁶ Sextus Empiricus, *PH* II, 246.

¹⁵⁷ No tan parecido a un hombre corriente, pero quizá más semejante al célebre Auguste C. Dupin, personaje del cuento «La carta robada» de Poe. Dupin se encuentra empeñado en cambiar las maneras habituales de ver, esto es, la sagacidad artificial, obstinada e inútil del prefecto y sus cohortes.

común. El hombre corriente tendría intuiciones similares a las del filósofo dogmático en términos de Sexto o a las del filósofo tradicional en términos de Wittgenstein. Presumiblemente, el hombre de la calle es dogmático con respecto a sus propios puntos de vista, especialmente los morales y religiosos. El hombre corriente quizá consienta en dejar tranquilamente en manos de las ciencias la respuesta a ciertas preguntas complejas —por ejemplo cómo existe masa en las partículas subatómicas¹⁵⁸—, pero se preocupará hondamente por otras: pensemos, por ejemplo, en los argumentos hacia la pena de muerte o la zoofilia que a nadie dejan indiferente. En asuntos como estos últimos, es de esperar que el escéptico pirrónico se maneje con mayor mesura que cualquier hijo de vecino¹⁵⁹. Según se nos dice, el escéptico toma las cosas como vienen.

Según la lectura que aquí he adoptado, para Sexto las creencias ordinarias no son doctrinas teóricas, vale decir, no constituyen presuposiciones que sean parte de alguna ciencia o sistema filosófico. Así, el escéptico pirrónico realmente no se ve enfrentado al dilema de si debe seguir a la razón o a las creencias ordinarias: estima que, si él sigue a la razón consecuentemente, se abstendrá de formar juicios de segundo orden como los que pueblan las doctrinas filosóficas; por lo tanto, el pirrónico no llegará a formar un juicio que entre en conflicto con sus creencias ordinarias.

Así, he de concluir que, aunque haya una cierta reivindicación de lo cotidiano, en la tradición pirrónica la oposición que se traza no confronta claramente lo cotidiano y lo no cotidiano; se aprecia un contraste más nítido (aunque no totalmente exento de problemas) entre creencias dogmáticas y no dogmáticas.

En reiteradas ocasiones sostiene Sexto que el escéptico no tiene dogmas. Para los hablantes contemporáneos, el término «dogma» hace referencia a aquellos puntos de vista a los que las personas se aferran de modo obstinado y acrítico. Sin embargo, aunque «dogma» en la filosofía antigua significa originalmente «creencia»¹⁶⁰, en el contexto pirrónico el dogma supone un asentimiento a algo no evidente.

¹⁵⁸ Tema que en física de partículas explica el mecanismo de Higgs.

¹⁵⁹ Cf. Sextus Empiricus, *PH I*, 30.

¹⁶⁰ Cf. Platón *Teeteto* 158d; *República* 538c.

Jonathan Barnes resalta el sabor político original que tiene el término: el de decreto o resolución¹⁶¹. Sus meticulosos análisis del término en la obra de Sexto concluyen que casi siempre el vocablo hace referencia a principios filosóficos o teorías científicas. De modo que, como sugerí anteriormente, quedarían a salvo de ser dogmas numerosas creencias cotidianas.

Una creencia no dogmática sería aquella no fundamentada en razones, pero, nuevamente, aceptar que exista tal cosa nos llevaría a romper la conexión entre creencia y verdad¹⁶².

Lo que para el escéptico pirrónico resulta problemático es la actitud arrogante del dogmático que considera que la ciencia o la doctrina filosófica que él abraza responde realmente a las preguntas, o proporciona verdaderamente sólidas razones para sostener su propia perspectiva teórica. Caracteriza, además, a los dogmáticos el pensar que es posible atravesar los fenómenos para aprehender la esencia de las cosas.

Se ha afirmado muchas veces que el segundo Wittgenstein lleva a cabo una reivindicación del lenguaje y de las formas de vida cotidianas. Al igual que en la tradición pirrónica, él estaría a favor de las creencias del sentido común. Es importante puntualizar, no obstante, que los textos de madurez de Wittgenstein no exhiben una defensa filosófica de las creencias de sentido común —en el sentido de Moore, quien pretende rehabilitarlas mediante una «metafísica del sentido común»—; se aprecia en su lugar una modesta revalorización del lenguaje cotidiano. Ocasionalmente, esboza Wittgenstein un contraste parecido al de Sexto entre la excentricidad del filósofo y la sencillez del individuo común. Este último, según Wittgenstein, simplemente pasa de largo frente a los problemas que entranpan a los filósofos; así pues, “no resuelve las dificultades que ven sus adversarios, sino que se las salta, aunque tampoco éstos lleguen a resolverlas”¹⁶³.

Es notorio el esfuerzo de Wittgenstein por persuadir al lector a la manera pirrónica: llevarlo a plantearse si conviene renunciar a la búsqueda de formas «superiores» de comprensión de los fenómenos y considerar cuánto vale la pena estudiar el lenguaje ordinario en estrecha conexión con las formas humanas de vida.

¹⁶¹ Barnes, Jonathan “The believes of a Pyrrhonist” en: *op.cit.* pp. 58-91.

¹⁶² Aquí me limito a esbozar un paralelismo entre creencias no dogmáticas y proposiciones bisagra. Cf. Burnyeat, “Can the sceptic live his scepticism?” en: *op.cit.*, p. 53.

¹⁶³ Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993, p. 80.

El interés de Wittgenstein se orienta al estudio de las expresiones lingüísticas cotidianas. He indicado ya que este énfasis en el análisis lingüístico no está presente en la tradición escéptica pirrónica, como obviamente tampoco lo está la idea de que los problemas se disuelven mediante el esclarecimiento de la gramática. En la tradición pirrónica sí se observa cierta renuencia a afirmar; es como si latiese la convicción de que el lenguaje trae aparejada una inevitable tendencia a afirmar y, en tal sentido, produce dogmatismos insospechados.

También es importante remarcar que para Wittgenstein las proposiciones bisagra —esas trivialidades que normalmente no se ponen en duda— no suelen ser afirmaciones sofisticadas¹⁶⁴. No son, pues, dogmas en el sentido pirrónico. Simplemente son creencias que tendría cualquier ser humano corriente y medianamente razonable que comparta nuestra imagen de mundo. Dichas trivialidades al margen de duda parecen más bien retazos de lo que Daniel Dennett llama «física *folk*», vale decir, la física que nuestra conducta cotidiana demuestra conocer. Ciertamente existen desencuentros entre las perspectivas del sentido común y las de las ciencias; ante ellos, Wittgenstein parece adoptar una postura de inspiración pirrónica: mientras cada explicación conserve su sentido y su propósito, no hace falta contestar a preguntas como cuál será la verdadera descripción del universo.

Considero que el paralelismo entre la postura de Sexto y la del segundo Wittgenstein se aprecia notoriamente en dos aspectos que distancian a ambos del discurso filosófico tradicional: en la crítica a las clásicas discusiones filosóficas y, consecuentemente, en el rechazo del esencialismo.

Un debate tradicional de la filosofía es el que se da entre idealismo y realismo. En el *Cuaderno azul* y en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein estudia —dejándolas explayarse, es decir, dándoles voz¹⁶⁵— las querellas entre las perspectivas realistas, idealistas y solipsistas. Para Wittgenstein, como señala Bouveresse, estas tres voces filosóficas comparten un reprochable denominador común: creen que se encuentran “en desacuerdo sobre hechos esenciales”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ La distinción entre creencias ordinarias, filosóficas, y científicas es problemática. Téngase en cuenta, por ejemplo, que una creencia cotidiana como «La tierra es muy antigua» implica otras filosóficas y científicas. Wittgenstein apostaría por mantener la distinción exclusivamente para fines operativos, pero no como algo fijado de antemano.

¹⁶⁵ El ejercicio de dejar que las voces filosóficas se explayen evoca la exposición de los *tropos* en Sexto.

¹⁶⁶ Cf. Bouveresse, Jacques. *Filosofía, mitología y pseudociencia*. Madrid: Síntesis, 1991, p. 85.

La renuencia de Wittgenstein a identificar esencias es remplazada por la invocación a reflexionar sobre las conexiones que sugiere una representación perspicua o sinóptica. Abocado a la tarea de esclarecer malentendidos, el filósofo debe conjurar la inclinación a creer que las formas de expresión cotidianas encubren algo oculto, una esencia a la espera de ser exhumada por el análisis:

(...) 'La esencia nos es oculta': ésta es la forma que toma ahora nuestro problema. Preguntamos: «¿Qué es el lenguaje?», «¿Qué es la proposición?» Y la respuesta a estas preguntas ha de darse de una vez por todas; e independientemente de cualquier experiencia futura...¹⁶⁷

Lo que está oculto no nos puede importar. Esto es lo que habría que contestarle al desaguado filósofo que se pregunte, por ejemplo, cómo así la oración consigue representar:

Aquí es fácil entrar en uno de esos callejones sin salida del filosofar, en los que uno cree que la dificultad de la tarea radica en que debemos describir fenómenos difícilmente aprehensibles, la experiencia presente que se escurre rápidamente o algo parecido. En los que el lenguaje corriente nos parece demasiado crudo, y parece como si nos enfrentáramos, no a los fenómenos de los que habla la vida cotidiana, sino «con los que se desvanecen fácilmente, los que, con su aparecer y desaparecer, producen aproximadamente a los primeros».¹⁶⁸

Finalmente, para concluir esta sección, mencionaré brevemente los aspectos más saltantes que conciernen al estilo de argumentación, vale decir a las formas terapéuticas de mostrar el trabajo filosófico en la escritura.

Un punto que merece aquí ser comparado concierne a las cuestiones de estilo que exhiben la escritura de la tradición escéptica y la prosa wittgensteiniana. Como se ha señalado, entre los ejercicios que se atribuyen a los escépticos antiguos figuran oponer los argumentos entre sí, asistir a su equipolencia, suspender el juicio y, finalmente, verse embargado por la *ataraxia* (ἀταραξία) en relación con las opiniones y la *metriopatheia* (μετριοπάθεια) en relación con las pasiones. Antevemos aquí un manifiesto paralelismo con el estilo de argumentación que exhiben los textos de Wittgenstein.

Si en el *Tractatus* observamos una técnica de profilaxis conceptual acompañada de una ética del silencio, en la obra intermedia se va abriendo paso —hasta hacerse plenamente explícita

¹⁶⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 92.

¹⁶⁸ *Ídem*, § 436.

en las *Investigaciones Filosóficas*— una ética y una técnica del diálogo: preceptos concernientes a la escritura, la lectura y la escucha.

Me interesa destacar aquí el recurso a la orquestación de diferentes voces filosóficas, voces presentes desde la obra intermedia hasta los últimos textos. Wittgenstein presenta un coro de puntos de vista entrecruzados. Tales voces dialogan o se confrontan mutuamente y, aunque muchas veces no constituyen puntos de vista acabados, resultan distinguibles en la estructura narrativa de los textos. Estos puntos de vista consiguen exhibir el campo de tensiones dialécticas.

Wittgenstein orquesta y domina la contingencia reconociéndola y exhibiéndola. A diferencia de las visitas guiadas de inspiración cartesiana, los textos postractarianos son como los antiguos viajes de exploración: recorridos que no cuentan con un punto claro de llegada ni camino de regreso. Mediante el recurso a la hibridación de voces filosóficas consigue Wittgenstein que cualquier discurso esperanzado en erigirse en dominante fracase en la empresa de conseguir credenciales para subir al pedestal. Puesto que las personas y las culturas pueden considerarse léxicos encarnados, el método empleado por Wittgenstein correspondería con el que Rorty llama «dialéctica», entendida como re-descripción o ejercicio de enfrentar léxicos entre sí¹⁶⁹. Encontramos en la argumentación filosófica de Wittgenstein un esfuerzo por despojar de autoridad a los discursos filosóficos canónicos. No parece haber, pues, un punto de vista que pretenda pronunciar la última palabra. Las perspectivas heterogéneas tejen un diálogo de preguntas y respuestas siempre presto a recomenzar¹⁷⁰.

No pretendo desconocer la brecha que separa a Wittgenstein de los antiguos escépticos. Pienso que, si bien Wittgenstein afila su instrumental para clarificar malentendidos, —aquellos que permiten la aparición de problemas como el del escepticismo radical— no cuestionaría la comprensión pirrónica de la filosofía¹⁷¹. Más que un aire, comparte con el pirronismo un ventarrón de familia: una orientación antidogmática palpable en sus propuestas filosóficas; un

¹⁶⁹ Rorty precisa que actualmente se denomina dialéctica a la crítica literaria.

¹⁷⁰ Me inclino a leer a Wittgenstein en sintonía con la invocación de Rorty de promover una cultura ironista, vale decir, un colectivo de seres humanos preocupados principalmente por ser más curiosos e imaginativos, gustosamente dispuestos a redescibirse precisamente porque reconocen el carácter contingente de sus creencias y expectativas más arraigadas. Un ironista, señala el filósofo norteamericano, es una persona que “tiene dudas acerca de su propio léxico último, acerca de su propia identidad moral, y, acaso, acerca de su propia cordura” p. 204. Cf. Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1996.

¹⁷¹ Robert Fogelin, Duncan Pritchard y Hans Sluga son algunos de los numerosos autores que encuentran coincidencias entre la obra de Wittgenstein y el legado pirrónico.

compromiso con ciertas certezas básicas que operan a la base de nuestro trato más primario —no epistémico— con el mundo y una señalada concepción terapéutica del quehacer filosófico.

1.3 El trasfondo ético del pirronismo y del pensamiento wittgensteiniano: la filosofía como modo de vida

(...) el escéptico no vive según teorías filosóficas (pues en lo que concierne a estas es inactivo), sino según una regulación no filosófica de la vida que le permite elegir ciertas cosas y evitar otras. (...) en comparación con el dogmático, sin duda (el escéptico) soportará la adversidad más fácilmente pues, más allá de las cosas mencionadas, a diferencia del dogmático, carece de opiniones añadidas¹⁷²

Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos¹⁷³

A continuación intentaré mostrar que la filosofía de Wittgenstein está comprometida con una orientación ética que resulta, a grandes pinceladas, similar a la del pirronismo¹⁷⁴. Esta afirmación puede parecer desconcertante, precisamente porque muy poco llega a decir Wittgenstein sobre la ética. Durante el llamado «primer periodo» advierte que no hay proposiciones de ética¹⁷⁵. En efecto, la ética desde el *Tractatus* y hasta la *Conferencia sobre ética* es inexpresable y trascendental¹⁷⁶. Propongo entender el rasgo de inefabilidad como un reconocimiento de que no hay lugar para teorías éticas. Este reconocimiento, que Wittgenstein mantiene en la obra tardía, es plenamente compartido por Sexto.

Mi cometido aquí no es extraer una suerte de moral provisional para filósofos inspirada en el pirronismo y en la filosofía de Wittgenstein sino, antes bien, evitar una presentación de las ideas de Wittgenstein despojada del carácter que las ilumina y les confiere sentido. Ese carácter es ético. La razón es bastante sencilla: el pensamiento de Wittgenstein pretende una profunda

¹⁷² Sextus Empiricus, *M XI*, 165-167.

¹⁷³ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 66.

¹⁷⁴ «Orientación» es el término que usualmente aparece en la traducción castellana de los *Esbozos pirrónicos* para aludir al griego ἀγωγή, vocablo que emplea Sexto para referirse al escepticismo.

¹⁷⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus*, 6.42.

¹⁷⁶ Alguien podría preguntar por qué, ya que son meros sinsentidos, trata Wittgenstein con respeto a las proposiciones de ética. Aparentemente, en el primer periodo, se usan para poder ver el mundo como es debido. Son elucidatorias como escaleras que se desechan luego de haberse usado. No pretendo discutir aquí la espinosa caracterización tractariana de la ética. Me limito a destacar algunos puntos sobre la ética presentes en todo el trabajo de Wittgenstein y que guardan semejanza con el pirronismo.

imbricación entre filosofía y vida. Dicho entrelazamiento es destacado tempranamente en una célebre carta de Russell de 1911:

Wittgenstein me visitaba cada día a medianoche y durante tres horas, sumido en un excitado silencio, se movía de un lado para otro por mi habitación cual un animal salvaje. Una vez le dije ¿Está usted meditando sobre la lógica o sobre sus pecados? Me respondió: Sobre las dos cosas¹⁷⁷

Una carta de 1944 enviada por Wittgenstein a Norman Malcolm subraya la importancia de que la reflexión filosófica se mantenga vinculada a los problemas de la vida:

(...) what is the use of studying philosophy if all that it does for you is to enable you to talk with some plausibility about some abstruse questions of logic, etc, & if it does not improve your thinking about important questions of everyday life¹⁷⁸

Si pasáramos por alto la dimensión moral del pensamiento de Wittgenstein, probablemente el pensador vienés nos parecería —como a Ernest Gellner— un filósofo conservador que se limita a describir los usos cotidianos de palabras y conceptos. Sin embargo, el método terapéutico wittgensteiniano resulta bastante ambicioso en términos de expectativas transformadoras: pretende que el filósofo tradicional cambie su comprensión de las cosas modificando críticamente (en algunos aspectos) su manera de vivir. De aquí se desprende una significativa intuición: que Wittgenstein no suscribe la existencia de una brecha entre los problemas filosóficos y los de la vida cotidiana. No quiero sugerir que sean iguales. Simplemente pretendo puntualizar que, de haber un hiato muy tajante entre ambos, la filosofía no nos interpelaría en modo alguno. Sexto reclama también una continuidad entre los problemas cotidianos y la reflexión filosófica¹⁷⁹ aduciendo que la experiencia es la gran guía de esta:

Así, es la experiencia de lo que es útil en cada asunto aquello que permite aclarar y distinguir ambigüedades (...).

Sin embargo, respecto de aquellas anfibologías que no están vinculadas a las experiencias de la vida ordinaria, (...) cuando el dialéctico se ocupe de estas en particular se verá forzado (...) a suspender el juicio sobre ellas en cuanto que están relacionadas con cosas no manifiestas e inaprehensibles e incluso inexistentes¹⁸⁰

¹⁷⁷ El pasaje citado es un fragmento de una carta escrita por Bertrand Russell a su amiga Lady Ottoline Morrell el 27 de noviembre de 1911. Cf. Baum, Wilhelm. *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*. Madrid: Alianza, 1988, p. 61.

¹⁷⁸ Malcolm, Norman *Ludwig Wittgenstein: a memoir* New York: Oxford University Press 2001, p. 35.

¹⁷⁹ Cf. Marcondes de Souza Filho, Danilo "Finding one's way about: high windows, narrow chimneys and open doors. Wittgenstein's 'scepticism' and philosophical method" en: Popkin, Richard *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue* The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 172.

¹⁸⁰ Sextus Empiricus, *PH II*, 258.

En la tradición sextiana se espera igualmente que la filosofía escéptica tenga un impacto en la vida; como señala Richard Bett “(...) el escepticismo antiguo no era algo simplemente para ser estudiado o discutido (...) también se trataba de algo para ser llevado a la práctica”¹⁸¹. Y añade: “debido a que la discusión de todos estos temas pretende tener un efecto práctico en la vida propia, uno puede describir de manera muy general al escéptico antiguo como ético”¹⁸². Precisa este autor que, desde la perspectiva de Sexto, el escepticismo no es una *hairesis* (elección) si nos referimos a la adopción definitiva de determinadas creencias, pero sí lo es si “se trata de acceder, al menos provisionalmente, a un relato (*logos*) que muestra cómo cierto modo de vida es posible”¹⁸³. El modo de vida que acompaña a la filosofía escéptica sextiana no es un componente accesorio o prescindible de la misma. Si careciera de este componente vital, ni siquiera sería considerada una filosofía.

Vivir supone elegir entre distintas opciones. ¿No resulta el imperativo de elegir incompatible con la suspensión del juicio escéptica? Sexto replicaría que uno no está obligado a elegir, si por elegir se entiende una elección racional fundamentada que permita preferir de modo absoluto esta acción por sobre las otras. Naturalmente, el pirrónico también se ve conminado a optar y decidir, pero en su caso se trata de cosas elegidas y evitadas de manera relativa y limitada, es decir, de elecciones restringidas a determinados momentos y en relación con ciertas cosas:

(...) si una persona afirma que nada es por naturaleza más elegible que rechazable ni más rechazable que elegible, puesto que cada una de las cosas que ocurren pertenece a la categoría de las cosas relativas y es, o bien elegible o bien rechazable, según el tiempo y las diversas circunstancias, tal persona vivirá feliz y sin perturbación, sin exaltarse por el bien en cuanto bien ni abatirse por el mal, aceptando noblemente lo que ocurre por necesidad y liberándose de la angustia de creer que se le presenta algo malo o algo bueno¹⁸⁴

Las afirmaciones éticas «relativizadas» que el escéptico acepta resultan compatibles con su rechazo a la idea de que hay cosas buenas o malas por naturaleza. Es posible trazar aquí un tenue paralelismo con la distinción que Wittgenstein propone en la *Conferencia sobre ética* entre juicios de valor relativo y juicios de valor absoluto: si cabe decir algo significativo sobre lo bueno o valioso, siempre se tratará de una apreciación relacional, en el sentido que planteará que algo es

¹⁸¹ Bett, Richard “La ética en el escepticismo antiguo” en: Ornelas, Jorge y Cíntora, Armando (coords.) *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* Barcelona: Gedisa, 2013, p. 47.

¹⁸² *Ídem*, p. 48.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Sextus Empiricus, *M XI*, 118.

bueno o valioso en función de cierto propósito predeterminado. En cambio, las expresiones de valor absoluto, en tanto pretenden ser no relacionales, resultan sinsentidos (*unsinnig*)¹⁸⁵.

Podemos avanzar un paso más en la comparación de las posiciones de Wittgenstein y Sexto sobre la ética. Como se sabe, los *Esbozos pirrónicos* aluden a una serie de reglas de la vida cotidiana. El breve pasaje señala lo siguiente:

Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, observando las reglas de la vida cotidiana, ya que no podemos estar completamente inactivos. Y parece que esa observancia de las reglas de la vida cotidiana es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en la constricción de las pasiones, otra en el legado de las leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes¹⁸⁶.

Esta modesta lista de preceptos vinculados a las exigencias de la vida nos sirve para destacar la segunda coincidencia en el tratamiento de lo ético en Wittgenstein y Sexto: que ambos filósofos comparten un rechazo al abordaje teórico de la ética. En el caso de Wittgenstein, no es que él clausure la posibilidad de realizar un trabajo filosóficamente inteligible de aclaración en el ámbito de la ética, sino que intenta precavernos sobre las expectativas que traemos con respecto a ella. Tal como advierte la conferencia que pronunció en 1929, la ética versa sobre el problema de la vida o el sentido de la misma¹⁸⁷. Sin embargo, cualquier «descubrimiento» en el terreno ético, cualquier puñado de afirmaciones que pretenda hacerse pasar por una «solución» a los problemas de la vida, resultará, por decir lo menos, sospechoso:

Cuando alguien crea haber encontrado la solución al problema de la vida y quiera decirse que ahora todo será fácil, solo necesitará recordar para su reflexión que ha habido un tiempo en que no se había encontrado esta «solución»; pero también en ese tiempo se debe haber podido vivir, y viéndolo así, la solución encontrada parecerá una casualidad. Y así nos sucede en la lógica. Si hubiera una «solución» de los problemas lógicos (filosóficos), solo deberíamos pensar que en algún tiempo no tuvieron solución (y también entonces se debió de poder vivir y pensar)¹⁸⁸

¹⁸⁵ El paralelismo con la postura de Sexto enfrenta aquí un límite muy claro: para Wittgenstein los juicios de valor relativo son significativos pues siempre pueden implicar o replantearse en términos de un enunciado sobre hechos; sin embargo, nada tienen que ver con la ética. En esta conferencia todavía concibe Wittgenstein a la ética como expresión de valores absolutos: al igual que en el *Tractatus*, la ética aquí es inefable ya que tiene que ver con el sentido del mundo (que se encuentra fuera del mundo).

¹⁸⁶ Sextus Empiricus, *PH I*, 23.

¹⁸⁷ Cf. Wittgenstein, Ludwig *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós, 1995. Es interesante cómo, para precisar de qué trata la ética, en esta conferencia Wittgenstein adelanta lo que más adelante formulará como «parecidos de familia». Señala aquí que el tema se aclarará citando expresiones que se emplean en la ética, de la misma forma que alguien se haría una idea del rostro chino típico luego de ver numerosas fotos de personas chinas.

¹⁸⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, *op. cit.*, [26], p. 35

El pasaje anterior resulta sumamente iluminador pues reafirma el rechazo de Wittgenstein de una solución teórica en el terreno ético: aquello que se requiera para vivir bien no ha de ser un conocimiento específico¹⁸⁹. En la obra de madurez Wittgenstein no intenta responder a alguna pregunta ética fundamental, sino simplemente procura mostrar cómo surgen las preguntas morales en cualquier intento de vivir una vida humana¹⁹⁰.

Por su parte, en términos similares, Sexto rechaza que exista un «arte de vivir» en el sentido de cierta sabiduría práctica que aborde un conjunto de temas específicos y que, como preconizaban los sofistas, pueda ser enseñada. Sexto aspira a mostrar que, si uno considera los problemas desde enfoques exclusivamente teóricos, hallará que para cada reivindicación se pueden levantar razones a favor y en contra. Los análisis de los *Esbozos pirrónicos* presentan una variedad de perspectivas en conflicto sobre lo ético. Al analizar el décimo *tropo*, Sexto señala que la ética está basada en cinco elementos: formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas¹⁹¹. De inmediato procede a exhibir la tensión en que se encuentra cada uno estos cinco elementos, tanto analizados en sí mismos como en su relación con los otros: primero opone una costumbre a otra y así sucesivamente¹⁹²; luego contrasta cada uno de estos cinco elementos con los otros (oponiendo, por ejemplo, una creencia mítica a una opinión dogmática). Dado que no parece haber un acuerdo «ético» concerniente a estos cinco elementos ni a las combinaciones de contraste entre ellos, concluye Sexto que corresponde suspender el juicio sobre estos asuntos. Mostrando que las aporías de los bienes y males se extienden prácticamente a todo el ámbito de la ética, Sexto procura demoler la noción estoica del «arte de vivir»¹⁹³.

Se acerca aquí Sexto a una observación de Carnéades: que no se alcance un conocimiento infalible de las cosas no significa que no podamos tener un conocimiento que nos permita vivir¹⁹⁴. Así pues, no por estas dificultades se postra el escéptico en la inacción o en el letargo. Como advierte Sexto en *Contra los éticos*:

¹⁸⁹ Christensen, Anne Marie “Wittgenstein and ethics” en: Kuusela, Oskari & McGinn, Marie (eds.) *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford and New York: Oxford University Press 2011, p. 797.

¹⁹⁰ *Ídem*, p. 800

¹⁹¹ Sextus Empiricus, *PH I*, 146-163.

¹⁹² Este ejercicio filosófico evoca el que lleva a cabo Wittgenstein en *las Observaciones a la rama dorada de Frazer* donde también se nos presenta una paleta bastante variada de costumbres y rituales, algunos de los cuales entran en conflicto con otros.

¹⁹³ Cf. Sextus Empiricus, *M XI*, 168-215. Concluye este último pasaje indicando que no hay (ni es observable) un arte de vivir.

¹⁹⁴ Cf. Chiesara, María Lorenza, *op. cit.*, p. 67

(...) la vida entera consiste en elecciones y rechazos, aquella persona que ni elige ni rechaza nada renuncia virtualmente a la vida y se mantiene como un vegetal¹⁹⁵

La actitud del escéptico no tiene consecuencias paralizantes en su vida porque, como anteriormente mostré, él inevitablemente posee preconceptos como resultado de vivir en una comunidad humana.

Para los pirrónicos parece ser muy importante la postura que se adopta frente a lo que viene. Dado que en ello se encuentran involucrados el destino y los hábitos, surgen las preguntas de la ética. El carácter distintivo de la filosofía sextiana es la actitud suspensiva y su forma de vivir sin teorizar, rigiéndose el pirrónico por la forma en que las cosas le aparecen¹⁹⁶. El escéptico pirrónico no renuncia a filosofar, ni la suspensión del juicio implica un abandono de la filosofía; más bien promueve una investigación filosófica abierta y vital¹⁹⁷. De modo similar, para Wittgenstein lo ético no concierne a una visión teórica particular sobre el mundo, sino más bien a una *actitud* que se adopta ante ese mundo en el que hemos de vivir¹⁹⁸. Este es el tercer punto de coincidencia entre Sexto y Wittgenstein: se podría afirmar que para ambos lo ético tiene que ver con una manera abierta y no dogmática de relacionarnos con el entorno (que incluye a otros seres humanos) y de actuar en consecuencia. Una similar preocupación por conquistar una actitud de examen de uno mismo se halla presente, como veremos, en la filosofía socrática.

Aunque Wittgenstein no la llama con ese nombre, en su obra de madurez parece caracterizar a la ética como una actitud ante el mundo: si para el primer Wittgenstein es la actitud del sujeto ético —que es él mismo un límite del mundo—, para el segundo periodo lo importante son las reglas implícitas que gobiernan nuestras actividades e interacción con otros¹⁹⁹.

Es crucial para Sexto y Wittgenstein la postura que se asume ante la filosofía y la vida misma que, como vimos en el primer punto de coincidencia, están entrelazadas. Para ambos filósofos *adoptar* una forma de vida es la manera adecuada de mostrar que se piensa que ella es correcta. He subrayado como segundo punto de coincidencia que para ellos el tratamiento de lo ético

¹⁹⁵ Sextus Empiricus, *M XI*, 163-164.

¹⁹⁶ Las denominadas «apariencias» pirrónicas (o fenómenos) incluyen también apariencias intelectuales, no únicamente sensoriales.

¹⁹⁷ ¿Qué ofrece el escepticismo pirrónico? Hacer frente a la ansiedad y precipitación, no mediante una indagación teórica «pura» sino con una filosofía que es un modo de vida. Al intentar sostener la verdad de algunas teorías, la filosofía dogmática provoca un tipo de ansiedad y produce precipitación. Y esta última cancela la investigación filosófica. El escéptico pirrónico propone trabajar esa precipitación.

¹⁹⁸ En tal sentido, ya se anuncia la conexión que tiene el tema ético con el religioso.

¹⁹⁹ Christensen, Anne Marie “Wittgenstein and ethics” en: Kuusela, Oskari & McGinn, Marie (eds.) *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford and New York: Oxford University Press 2011, p. 812.

¹⁹⁹ *Ídem*, p. 812

recusa una aproximación teórica general. En cierto sentido concierne al conjunto de reglas tácitas que rigen nuestro vínculo con el mundo²⁰⁰; pero también se encuentra relacionado con la *actitud* atenta y vigilante que mantenemos ante «aquello que se ha vuelto extraño»²⁰¹, incluyendo desde luego a la indagación filosófica. Para Wittgenstein la posibilidad de una transformación en nuestro modo de ver, de ser y de vivir podría partir de una imagen inquietante como la del escepticismo filosófico, de un malestar teórico, o de la desconcertante sensación de que las cosas no encajan.

Al igual que el fenómeno religioso, a partir de la obra intermedia la dimensión ética es leída por Wittgenstein desde las diversas formas de vida. En sus escritos tardíos Wittgenstein investiga a la ética como un discurso posible entre otros y, aunque describe algunos elementos recurrentes en la actividad normativa, también subraya la dificultad de proporcionar un panorama general. Podríamos pensar el juego de lenguaje de la ética, el religioso y el estético, como manifestaciones de un juego de lenguaje más amplio de «expresiones valorativas»²⁰². En las *Investigaciones Filosóficas* advierte que enfrentará serias dificultades quien busque definiciones nítidas que correspondan a los conceptos éticos que empleamos²⁰³. Sugiere preguntar de qué modos hemos aprendido el uso de términos como «bueno» a fin de que se haga así más explícita la familia de significados que abarca el término.

Sexto, por su parte remarca también que el modo como se nos aparecen las cosas, incluyendo las preguntas sobre cuestiones morales, obedece a factores naturales y culturales²⁰⁴. Entre los factores culturales destaca la crianza en una comunidad humana determinada. Explica Sexto que el escéptico pirrónico se apega a las leyes y costumbres de su comunidad no porque esté persuadido de que son las correctas, sino porque en esa comunidad ha sido formado (el «porque», aclara Bett, es en este caso causal y no justificativo)²⁰⁵.

Las observaciones de Wittgenstein sobre lo que significa «seguir una regla» pueden nuevamente considerarse en paralelo con las exigencias vitales de Sexto. Dichas observaciones

²⁰⁰ Christensen, Anne Marie "Wittgenstein and ethics" *op. cit.*, p. 812.

²⁰⁰ *Ídem*, p. 812

²⁰¹ La expresión es de Hans-Georg Gadamer.

²⁰² Barrett, Cyril. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein* Madrid: Alianza, 1994, p.170

²⁰³ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, §77.

²⁰⁴ Cf. Sextus Empiricus, *PH I*, 23-24.

²⁰⁵ Cf. Bett, Richard "La ética en el escepticismo antiguo" *op. cit.*, p. 60.

destacan el hecho de que estamos involucrados en múltiples juegos sociales y que las reglas funcionan como modelos para actuar y comportarse en diferentes ámbitos. Al jugar determinados juegos, como indican las máximas vitales de Sexto, nos comprometemos a aceptar las reglas de los mismos. Podríamos decir que una suerte de moral tácita gobierna implícitamente el terreno de la interacción social. Así pues, la investigación de la ética se beneficia de una comparación con lo que significa seguir una regla, aunque también esta comparación tiene límites²⁰⁶.

Las creencias éticas y religiosas son, sin duda, creencias acerca de *algo*. Para Wittgenstein, sin embargo, desde el periodo intermedio ese contenido se muestra en la praxis, es decir, en nuestra conducta, no en argumentos ni en elucubraciones teóricas. Wittgenstein estima que las creencias éticas y religiosas —que incluyen especialmente actitudes y modos de vida— forman parte de un juego de lenguaje muy distinto del dogma.

Por otro lado, en el acercamiento de Wittgenstein a lo ético resulta importante diferenciar el rol de las afirmaciones éticas —que, por lo general, consiste en realizar afirmaciones de valor objetivo— de la existencia de desacuerdo ético actual. Este reconocimiento, en su caso, solo nos conduciría a constatar que el carácter imperativo de lo ético es independiente de dicho desacuerdo.

La crítica a la metafísica que emprende Wittgenstein desde el periodo intermedio ya exhibe rasgos de esta orientación ética que se acentúa posteriormente. Claramente a partir de las *Investigaciones filosóficas*, las exploraciones gramaticales de Wittgenstein exhortan a los filósofos a combatir diversas tentaciones filosóficas, y se espera que cada cual las supere sopesándolas y atravesándolas. Las tentaciones o ilusiones filosóficas son capaces de mantenernos cautivos y de hacernos recorrer trayectos sembrados de pasos en falso, cuando no conducirnos a callejones sin salida. Sin embargo, contra lo que da a entender el *Tractatus*, no basta con mostrar que cierta afirmación filosófica es un sinsentido. Es sumamente

²⁰⁶ Así lo señala Christensen, quien destaca dos diferencias: i) que muchas reglas no involucran elementos descriptivos, mientras que las afirmaciones éticas la mayoría de las veces sí ameritan una descripción relevante (por ejemplo la afirmación «esto es cruel» reclama una aclaración de lo que son los actos crueles); ii) que el grado de acuerdo que podemos esperar dentro de determinadas prácticas regladas es bastante variable: en el caso de la ética, por ejemplo, aceptamos muy fácilmente que ciertas personas puedan diferir acerca de lo que nosotros consideramos valioso, mientras que no lo aceptamos en matemáticas. Cf. Christensen, Anne Marie, *op. cit.*, pp. 807-808.

²⁰⁶ *Ídem*.

importante comprender qué tentaciones nos llevan a afirmar cosas semejantes en filosofía. Más que explicar las tentaciones, para Wittgenstein se trataría de reconocer su existencia e identificar su carácter. Como afirma Backström²⁰⁷, hallar la causa de una creencia que suscribimos no cambia nuestra comprensión de lo que creemos pero hallar un motivo — identificar un miedo o un deseo— que nos incline a mantenerla sí podría ofrecer una caracterización distinta de la creencia al hacer explícito qué nos atrae o repele de una determinada perspectiva filosófica. La terapia gramatical del segundo Wittgenstein incluye este tipo de elucidaciones: una determinada gramática incluye varias subgramáticas y propicia ciertas imágenes²⁰⁸.

En *Sobre la certeza* emprende Wittgenstein una investigación epistemológica terapéutica que presupone una profunda sensibilidad ética. Es posible apreciar esta peculiar sensibilidad a través del trabajo de Wittgenstein en el lenguaje. Como lo sugiere Iczkovits, los empleos confusos de términos y conceptos arrojarán inevitablemente modos distorsionados de comprender la subjetividad y agencia²⁰⁹. Se torna poco claro qué hacemos y quiénes somos cuando hacemos un mal uso del lenguaje. Por ejemplo, estudiando la atracción fatal de Moore hacia cierto uso equívoco de la expresión «yo sé», apreciamos en *Sobre la certeza* cómo un empleo desorientado y desenfocado de una expresión deviene en una imagen fantasiosa de la propia vida interior. Podría decirse que se trata de una indagación sobre los límites de las formas humanas de vida dentro del lenguaje, así como sobre nuestras posibilidades (expandidas o encogidas) de comprender a otros y de entendernos a nosotros mismos²¹⁰. Resulta casi innecesario advertir que dicha sensibilidad está ausente de la respuesta de Moore al escepticismo filosófico —respuesta que, en términos pirrónicos, merecería el calificativo de dogmática—. Y tal carencia tiene un peso significativo en la evaluación que lleva a cabo Wittgenstein del tratamiento mooreano del escepticismo filosófico. *Sobre la certeza* no se limita a decretar, como el *Tractatus*, que los planteamientos escépticos son sinsentidos: las observaciones de Wittgenstein cuestionan la autocomprensión del escéptico, como también la de Moore. Es más: la confrontación con el escéptico que ofrece *Sobre la certeza* puede resultar

²⁰⁷ Backström, Joel “Wittgenstein and the Moral Dimension of Philosophical Problems” en: Kuusela, Oskari & McGinn, Marie (eds.) *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford and New York: Oxford University Press 2011, pp. 734-735.

²⁰⁸ Cf. Harré, Rom “Grammatical Therapy and the Third Wittgenstein” en: *Metaphilosophy*, Vol. 39, Nos. 4–5, October 2008, p. 485.

²⁰⁹ Cf. Iczkovits, Yaniv *Wittgenstein's Ethical Thought* USA: Palgrave Macmillan 2012, p. 82.

²¹⁰ Cf. Iczkovits, *op. cit.*, p. 77.

aleccionadora en lo que nos muestra sobre nuestra relación con el mundo²¹¹. En última instancia, aquello que empieza como una confrontación con una voz divergente puede devenir en una interpelación a nuestra propia comunidad o en un autoexamen transformador.

1.4 Intervención de la filosofía en la forma de vida: la impronta socrática de Wittgenstein

Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo²¹²

Aunque las menciones a ciertos diálogos de Platón en la obra de Wittgenstein son relativamente frecuentes —algo notable tomando en cuenta su inveterada resistencia a referirse a otros filósofos—, coincido con Perissinotto en que Wittgenstein desestimó que su propio aporte filosófico pudiera asimilarse sin más a la historia de la filosofía occidental inaugurada por Platón²¹³. La principal razón de su renuencia estriba, a mi entender, en la pretensión de desmarcar su propio proyecto de lo que él denominó «filosofía tradicional», una empresa intelectual a la que consideró inoperante y desorientadora. Debido a estos reparos aludiré en la presente sección a la impronta socrática de Wittgenstein para destacar algunas coincidencias metodológicas. Bouwsma da cuenta de estos reparos al recordar una conversación mantenida con Wittgenstein en 1950:

Wittgenstein comenzó a hablar acerca del hecho de leer a Platón. ¡Los argumentos de Platón! ¡Sus fingidas discusiones! ¡La ironía socrática! ¡El método socrático! Los argumentos eran malos; el fingimiento en las discusiones, demasiado obvio; la ironía socrática, repugnante (¿por qué no podía ser uno franco y decir directamente lo que tenía en la mente?). En cuanto a la presencia del método socrático en los diálogos, lo cierto es que tal método en ellos ni aparece. Los interlocutores son bobos, no tienen nunca argumentos propios, dicen «sí» o «no» tal y como le place a Sócrates que digan. En realidad, ninguno combate contra Sócrates²¹⁴

²¹¹ Cf. Bax, Chantal, "Reading On Certainty through the lens of Cavell: Scepticism, Dogmatism and the 'Groundlessness of our Believing'" en: *International Journal of Philosophical Studies*, 2013 Vol. 21, No. 4, p. 515.

²¹² Platón, *Cármides*, en: *Diálogos I* Madrid: Gredos 1982, 157a.

²¹³ Perissinotto, Luigi "The Socratic Method!": Wittgenstein and Plato" en: Perissinotto, Luigi & Ramón, Begoña (eds.) *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparison and Contrasts*. New York: Palgrave and Macmillan, 2013, p. 49. Perissinotto muestra que hay varias maneras de presentar a Wittgenstein en las antípodas del platonismo: una de las más socorridas consiste en invocar el antiesencialismo de las *Investigaciones filosóficas*; incluso la consigna del *Tractatus* de que «no hay tal cosa como la forma de una proposición» puede leerse exhibiendo un marcado talante antiplatónico. Aquí no me ocuparé de esto.

²¹⁴ Bouwsma, Oets Kolk & Wittgenstein, Ludwig. *Últimas conversaciones*. Salamanca: Sígueme, 2004, p. 80.

En esa misma charla —continúa recordando Bouwsma— en la que Wittgenstein confiesa que Platón es el único filósofo al que lee, también critica el hecho de que los argumentos recreados por los diálogos platónicos sean demasiado formales y limpios. Algunos de los contertulios de Sócrates en los susodichos diálogos parecen, en su opinión, unos debiluchos, y ciertamente los puntos de vista que oponen a Sócrates resultan complacientes y carecen de combatividad²¹⁵. Da la impresión que lo que principalmente disgusta a Wittgenstein es la artificialidad de los argumentos recreados por Platón. No deja de ser curioso, como he señalado ya, que el segundo Wittgenstein (especialmente en las *Investigaciones filosóficas*, pero también en numerosos pasajes de *Sobre la certeza*) recurra a una estructura dialógica de confrontación de puntos de vista que evoca la de algunos de los memorables diálogos de Platón.

Los argumentos que presentaré a continuación pretenden, sin desconocer las dificultades, acercar la concepción de la filosofía de Wittgenstein a la socrática. Como en el escepticismo sextiano, en la filosofía socrática también se encuentra presente una suerte de «purgación» terapéutica; aquí la purgación está planteada en términos de liberación de la ignorancia. Ciertamente el Sócrates de los primeros diálogos de Platón es un entusiasta portavoz y practicante del «cuidado de uno mismo»²¹⁶. Estos diálogos exhiben el talante abierto de la indagación y muestran al filósofo como alguien dispuesto a cambiar de opinión y que, en consecuencia, renuncia a dogmatizar.

Dividiré mi argumentación en dos subsecciones. La primera, denominada «El estilo socrático de filosofar», desarrolla y destaca uno de los rasgos principales que se atribuyen a la manera en que, según los diálogos platónicos, Sócrates cultivó la filosofía: un discurso teórico que establece y articula un modo de vida. En otras palabras: como en la concepción sextiana de la filosofía, en las perspectivas socrática y wittgensteiniana los asuntos epistemológicos no son separables sin más de los éticos. Subrayaré que la filosofía es un ejercicio crítico transformador y terapéutico.

En la segunda subsección «¿Puede Wittgenstein considerarse heredero del estilo socrático de filosofar?» discutiré dos limitaciones y tres coincidencias en las concepciones socrática y wittgensteiniana de la filosofía. Aunque aquellas aparentemente frenan la compatibilidad,

²¹⁵ *Ídem*, p. 81. Al menos una docena de obras de Platón son mencionadas por Wittgenstein en diferentes lugares.

²¹⁶ En tanto comprensiones terapéuticas del quehacer filosófico, el escepticismo antiguo en particular y la filosofía helenística en general se abocan a transformar al individuo, mientras que Sócrates y Platón aspiran —podríamos decir— a reformar a la *polis*. En el caso de Sócrates, la labor de reformar a la *polis* se realiza transformando a los individuos uno a uno.

procuraré —con las matizaciones del caso— que el balance conduzca con cautela al acercamiento propuesto. Este acercamiento concierne primordialmente a la función terapéutica del filosofar, dimensión que, como hemos observado, se encuentra presente en toda la obra de Wittgenstein.

Coinciden el enfoque socrático y el del segundo Wittgenstein en presuponer una noción más combativa de terapia en la que va perdiendo peso el momento disolutivo tan importante en la visión sextiana de la terapia mientras, por un lado, adquiere más protagonismo la contienda argumentativa y, por otro, se dibuja más nítidamente la impronta constructiva de la terapia. Al destacar el aspecto combativo no quiero referirme específicamente a que el método socrático comprenda la mayéutica como momento posterior al de la ironía y la refutación, sino más bien al insoslayable entretrejimiento de vida e indagación, aspecto incluso más enfáticamente apuntalado que en la tradición pirrónica. A contrapelo de otras concepciones (aparentemente) más técnicas y teóricas, la concepción «terapéutica» de la filosofía compartida por Sócrates y Wittgenstein incide en una aplicación del quehacer filosófico a la vida cotidiana o, más precisamente, en una imbricación de ambas.

1.4.1 El estilo socrático de filosofar

La peculiaridad del proyecto filosófico de Sócrates puede rastrearse en las primeras obras de Platón, en los llamados «diálogos socráticos»²¹⁷. Estos dan testimonio de la forma de vida examinada que el filósofo ateniense considera apropiada para todas las personas. Una tarea exegética sumamente difícil que no emprenderé aquí —aun hoy objeto de controversia— es la de establecer dónde acaban las ideas de Sócrates y empiezan las de Platón²¹⁸.

Aunque, como lo ha mostrado Antonio Tovar, los λόγοι Σωκρατικοί son muy numerosos y complejos como para permitirnos dibujar con precisión cómo fue realmente el Sócrates histórico²¹⁹, parece haber acuerdo en que es posible hacerse una idea de la originalidad del estilo socrático de filosofar gracias a los primeros textos de Platón.

No aspiro aquí a emprender el proyecto exegético de reconstruir con rigor histórico qué ideas originales suscribió Sócrates (para eventualmente compararlas con las de Wittgenstein). Acaso, como sugiere Tovar, ese proyecto esté condenado al fracaso:

La humanidad ha visto, a partir especialmente del siglo XVII, un Sócrates ya metafísico, ya dialéctico escéptico; ya racionalista y crítico, ya piadoso y místico; ya individualista e ilustrado, ya sometido; bien utilitario, bien idealista ético; ora científico y especulativo, ora práctico. Y así las contraposiciones pueden alargarse hasta el infinito²²⁰

Dada esta situación, me contentaré con explorar una convicción considerada por Cornford²²¹ como la única enseñanza positiva del filósofo ágrafo más famoso de Atenas: que, entre los diversos fines perseguidos por los seres humanos, posee mayor valor el procurar hacer del propio espíritu el mejor posible. El cuidado de uno mismo es el asunto más importante y demanda permanente atención y vigilancia. Con respecto a la cuestión de la vida buena no poseemos respuestas «de una vez para siempre». Partimos de una situación de la vida — de una tensión, una dificultad o un problema que amerita evaluación o análisis— y regresamos a ella mejorados, al menos un poco más esclarecidos. En el *Gorgias*, por ejemplo, Sócrates pide a Calicles que continúe indagando “a

²¹⁷ Nehamas, Alexander. *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pretextos, 2005, p. 162.

²¹⁸ Cornford, F. M. *Antes y después de Sócrates*. Barcelona: Ariel, 1980, p. 49. Ciertamente, como observa M. W. Rowe, Wittgenstein no hizo mayor distinción entre Platón y Sócrates, como tampoco entre el Platón temprano, intermedio y de madurez. Cf. “Knowing Where to Turn: Analogy, Method and Literary Form in Plato and Wittgenstein” en: Perissinotto, Luigi & Ramón, Begoña (eds.) *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparison and Contrasts* New York: Palgrave and Macmillan, 2013, p. 101.

²¹⁹ Cf. Tovar, Antonio. *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza 1984, capítulo I, “El problema histórico”, pp. 25-54.

²²⁰ Tovar, Antonio, *op. cit.*, pp. 52-53.

²²¹ Cornford, *op. cit.*, p. 176.

fin de que en realidad quede completamente claro cómo hay que vivir”²²². Estimo que esta invocación recoge apropiadamente la impronta terapéutica de la filosofía socrática que se encuentra viva también en el pensamiento de Wittgenstein.

A menudo se destaca la orientación señaladamente teórica de la indagación que sobre los problemas éticos lleva a cabo Sócrates. Esto puede hacer que surja la pregunta por la vinculación entre la reflexión ética y la vida misma. ¿Se encuentran acaso entrelazadas? Ciertamente para Sócrates —al igual que para Wittgenstein y los antiguos escépticos— vida y reflexión filosófica están íntimamente entretejidas. Platón no se cansa de poner en boca de Sócrates que una vida valiosa es una existencia críticamente evaluada. De acuerdo a Norbert Bilbeny, en la filosofía socrática “(...) no son lo mismo la ética en tanto que vida y la ética en tanto que meditación. (...) Pero un *saber como ética* trata precisamente de posibilitar la conexión que de ordinario no se da, hasta identificar la ética, en suma, con la «vida como meditación», y no se da lo uno sin lo otro”²²³. El examen de conceptos y de la propia vida resultan inseparables pues aquello que hacemos, lo que creemos que hacemos y cómo entendemos nuestros conceptos son también asuntos interdependientes²²⁴.

Jenofonte —quien traza un retrato de Sócrates más mundano y ordinario que el de Platón— deja testimonio de hasta qué punto el filósofo ateniense convirtió la reflexión filosófica en un modo de vida y, consecuentemente, consideró estéril una filosofía señaladamente teórica. Nos muestra a Sócrates nutriéndose de la experiencia común para iniciar el examen dialéctico de un tema. En diálogo con Aristipo, uno de sus seguidores, Jenofonte hace decir a Sócrates lo siguiente: “(...) si me estás preguntando si conozco alguna cosa buena que no sea buena para nada, ni la sé ni la necesito”²²⁵.

Constantemente Sócrates presenta diversos argumentos orientados a sustentar por qué los demás deberían racionalmente seguir esta forma de vida filosófica, aunque desde luego pueda quedar abierta la pregunta de si proporciona una argumentación suficiente en esa dirección.

²²² Platón, *Gorgias*, 492d en: *Diálogos*. Madrid: Gredos, 2018.

²²³ Bilbeny, Norbert *Sócrates. El saber como ética*. Barcelona: Península, 1998, p. 47. Las cursivas son nuestras.

²²⁴ Cf. Wallgren, Thomas “Radical Enlightenment Optimism: Socrates and Wittgenstein” en: Perissinotto, Luigi & Ramón, Begoña (eds.) *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparison and Contrasts* New York: Palgrave and Macmillan, 2013, p. 314.

²²⁵ Jenofonte “Recuerdos de Sócrates” en: *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos, 1993, III, 8, 3.

1.4.2 ¿Puede Wittgenstein considerarse heredero del estilo socrático de filosofar?

Desde esta dimensión terapéutica, presentaré dos (supuestas) limitaciones y tres coincidencias en las concepciones socrática y wittgensteiniana de la filosofía²²⁶. Intentaré mostrar que las limitaciones son solo aparentes, vale decir, que no plantean objeciones de fondo para el acercamiento propuesto. Empecemos con las limitaciones.

Una primera limitación concierne a la expectativa que mantienen Sócrates y Wittgenstein con respecto a la universalidad del alcance de la filosofía. Contra Sócrates —quien subraya sin ambages que una vida sin examen no merece la pena ser vivida— suele decirse que Wittgenstein valoró en menor medida el que las personas llevaran una vida «contemplativa» o filosófica. En efecto, aunque Wittgenstein dedicó su propia vida a la filosofía es improbable que estimase que este tipo de cuidado de uno mismo resultara idóneo para todas las personas. No faltan quienes como prueba de esto argumentan que Wittgenstein incluso disuadió a varios de sus estudiantes de continuar estudios filosóficos exhortándolos a dedicarse a trabajos manuales²²⁷. ¿Qué significa cuestionar la universalidad del alcance de la filosofía? Propongo abordar la pregunta desde la dimensión terapéutica y replantearla, como en una sección previa, en estos términos: ¿a quiénes sirve una filosofía terapéutica como la de Wittgenstein? ¿A todos o a unos pocos? La respuesta exegética obvia en el caso de Wittgenstein, como señalé anteriormente, es que ella es apropiada para apartar el tipo de dificultades que afligen a esa peculiar clase de individuos conocida como «filósofos». Ya se dijo que Wittgenstein considera que su filosofía terapéutica presta buen servicio a quienes, siendo proclives a la especulación filosófica, acaban enfangados en confusiones conceptuales o gramaticales. Wittgenstein, en efecto, estima que su terapia podrá hacer algo por los filósofos desorientados y, cómo no, también por los dogmáticos, especialmente por quienes, no albergando sospecha alguna ante las trampas que tiende el lenguaje, continúan firmemente convencidos de que sus preclaras intuiciones han capturado una perspectiva general y superior de los fenómenos. Aun tomando muy en serio la supuesta restricción en el grupo de beneficiarios

²²⁶ James Conant también ha señalado las marcadas coincidencias de los estilos de filosofar de Sócrates y Wittgenstein. Conant destaca, además, aspectos coincidentes de su carácter y personalidad, por ejemplo, la capacidad de ambos de hechizar a su interlocutor. En esta sección dejo de lado el «genio y figura» para concentrarme en los recursos metodológicos. Cf. Conant, James "Algunos aspectos socráticos de Wittgenstein" en: *Cuadernos de la Cátedra Ludwig Wittgenstein*. México: Universidad Veracruzana, 2016.

²²⁷ Me inclino a considerar la conocida recomendación wittgensteiniana de realizar trabajos manuales en consonancia con la tendencia de este filósofo a realizar ejercicios espirituales de mejoramiento integral. Los Padres de la Iglesia citan el trabajo manual entre los remedios contra la acedia, forma de pereza espiritual que Wittgenstein combatió con denuedo y que sabía que acechaba a las personas dedicadas al trabajo intelectual.

es innegable que del ejercicio crítico transformador pueden también sacar provecho las personas no necesariamente contaminadas por la filosofía²²⁸. Y es que sucede que todos los miembros de una comunidad humana sin excepción corremos el riesgo de aferrarnos a creencias no justificadas o de incurrir en posturas dogmáticas. Estimo que esta situación fue precisamente el punto de partida que animó a Sócrates —el tábano de Atenas— a asediar y fatigar a sus conciudadanos con preguntas orientadas al escrutinio de las propias convicciones. Sin embargo, quien no se siente enfermo tampoco busca curarse. ¿Tiene acaso sentido pensar en una filosofía terapéutica dirigida a personas que no quieran curarse? Ni el Sócrates de los diálogos de Platón ni Wittgenstein se muestran muy esperanzados en que los remedios ofrecidos por una filosofía terapéutica sean acogidos con entusiasmo por seres humanos felizmente embotados de certezas²²⁹.

Más aún, considero que Eugen Fischer tiene razón cuando señala que pocos filósofos se encuentran tan desasosegados por los problemas filosóficos —dejando de lado si son genuinos o pseudoproblemas— como lo estuvo el mismo Wittgenstein²³⁰. El siguiente pasaje del *Escrito a máquina* sugiere que la iniciativa terapéutica orientada a desalojar hábitos de pensamiento — erradicar, por ejemplo, la inclinación a realizar determinadas asociaciones o a emplear ciertas imágenes— solo funcionará a juicio de Wittgenstein con aquellas personas cuya actitud hacia el lenguaje sea de una insatisfacción instintiva (*instinktiven Unbefriedigung*):

Los hombres están profundamente inmersos en confusiones filosóficas; esto es: gramaticales. Y liberarlos de ellas presupone arrancarlos de la inmensa multitud de conexiones en las que están atrapados. Por así decirlo, se tiene que reagrupar la totalidad de su lenguaje. – Pero este lenguaje se ha generado, porque los hombres tenían – y tienen – la inclinación de pensar *así*. Por lo tanto el arrancarlos solo funciona entre los que viven en medio de una rebelión instintiva contra el lenguaje. No entre aquellos que viven, de acuerdo con todos sus instintos, en *el* rebaño que este lenguaje ha creado tal y como su expresión germina.²³¹

²²⁸ Pensemos, por ejemplo, en las numerosas personas que se adhieren a causas sin tener siquiera claro lo que defienden. Un ejemplo de esto en el Perú se aprecia en quienes salen a la «marcha por la vida».

²²⁹ La oportunidad es propicia para marcar distancia entre la filosofía terapéutica —en su vertiente socrática, sextiana o wittgensteiniana— y la contemporánea consultoría filosófica. Lou Marinoff, gurú de la consejería filosófica y autor de *bestsellers* de autoayuda, identifica procedimientos de pocos pasos para «alcanzar la paz». Más allá de sus recetas simplistas, creo que Marinoff se equivoca cuando augura que en un futuro próximo el mundo contará con hordas de entusiastas filósofos al servicio de presos, enfermos terminales e individuos sedientos de dotar de sentido a su precaria existencia: al menos en los siglos que lleva de historia, la filosofía no ha sido una actividad popular. La forma en que murió Sócrates sirve como hito para recordárnoslo.

²³⁰ Fischer, Eugen “How to practice Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy” en: *METAPHILOSOPHY*, Vol. 42, (January 2011), Nos. 1–2, p. 59.

²³¹ Wittgenstein, Ludwig. *Escrito a máquina*, *op. cit.*, p. 411.

Naturalmente las indagaciones conceptuales de Sócrates le permiten defender con convicción ciertas intuiciones; sin embargo, esto no significa que él considere que la práctica de la filosofía confiere autoridad (a él o a otras personas) para dictaminar qué se debe concluir en una indagación, ni que él sobreestime su propio poder persuasivo. Lo que se puede afirmar a ciencia cierta es que Sócrates encuentra siempre la voluntad y la energía para perseverar en su misión.

Una segunda limitación en el acercamiento de Wittgenstein a Sócrates se refiere a algunas diferencias en los medios empleados en la práctica de la filosofía y a la expectativa acerca de sus resultados. Luego de revisar los pocos pasajes en que Wittgenstein menciona a Sócrates, parece razonable concluir que Wittgenstein mantiene cierto escepticismo con relación a algunos medios o recursos empleados por Sócrates en la indagación. La importancia de las definiciones y del uso de ejemplos son dos de los puntos críticos mencionados por Wittgenstein. El filósofo wittgensteiniano Peter Geach acuñó incluso la expresión «falacia socrática» para hacer referencia a la siguiente situación: que, por una parte, para predicar de algo que es T (por ejemplo, bueno o bello), se ha de contar previamente con una definición de lo que sea T. Por otra parte, tal conocimiento no puede obtenerse por enumeración de casos particulares. Sin embargo, sucede que paradójicamente las personas somos capaces de indicar si algo es T sin recurrir a la definición general de T²³².

Contra el Sócrates platónico, Wittgenstein desestima que resulte filosóficamente fructífero buscar definiciones. Hacia 1931, observa que los diálogos socráticos, cuyos argumentos “nada prueban y nada aclaran”²³³, provocan en el lector la sensación de estar perdiendo el tiempo. Parecería que Wittgenstein cuestiona abiertamente el presunto provecho filosófico que pueda obtenerse de la búsqueda socrática de definiciones:

(...) esta es la dificultad en la que se enreda Sócrates cuando trata de dar la definición de un concepto. Una y otra vez surge una acepción de la palabra con la que, al parecer, no puede unirse el concepto al que nos han llevado otras acepciones. Se dice: ¡pero no es así! —pero ¡sí es así!— y no puede hacerse más que repetir continuamente estas contradicciones²³⁴

En el *Cuaderno azul* puntualiza que la formulación de una pregunta filosófica a menudo lleva a suponer equivocadamente que se requiere una definición: “Pensamos erróneamente que lo que

²³² Cf. Geach, Peter “Plato’s *Euthyphro*: An Analysis and Commentary” en: *The Monist*, 50, (1966) pp. 369–382. Mucho se ha discutido sobre si esta situación describe una falacia.

²³³ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, Cultura y Valor*, Madrid: Espasa Calpe, 1995, [70], p. 50.

²³⁴ *Ídem*, [160], p. 74.

eliminará la dificultad es una definición (del mismo modo que en ciertos estados de indigestión sentimos una especie de hambre que no se quita comiendo)”²³⁵.

Aunque Wittgenstein no parece contarse entre ellos, algunos intérpretes prefieren ver en el interés socrático por las definiciones la modesta idea de que el análisis conceptual y la reflexión crítica resultan centrales para el quehacer filosófico²³⁶. En todo caso, suponiendo que la búsqueda de definiciones sea la meta de los diálogos socráticos (como cree Wittgenstein), lo que el vienés objetaría es que no cabe un acceso extra-lingüístico a las fuentes del conocimiento ni tiene sentido el empeño por dar con el significado último y absoluto de los términos y conceptos. Nada hay por investigar fuera del lenguaje y este —con su habitual cuota de imprecisión y vaguedad— no ofrece definiciones exactas y precisas de los términos y conceptos; así, una indagación filosófica abocada a identificar definiciones sólidas y unívocas se encontraría desorientada desde el inicio²³⁷.

Ciertamente, podría invocarse una coincidencia metodológica significativa: Sócrates y Wittgenstein conceden una considerable importancia al uso de ejemplos. Con todo, parece que, para el segundo Wittgenstein, Sócrates sucumbiría al ansia filosófica de generalidad (lo que, por cierto, ocurre también con el autor del *Tractatus*)²³⁸. Por ejemplo, a propósito de las discusiones sobre el conocimiento, Wittgenstein critica el hecho de que Sócrates se rehúse a aludir a instancias particulares de conocimiento y que, en cambio, favorezca un discurso general²³⁹. En los diálogos platónicos Sócrates frena y corrige al interlocutor que enumera casos de conocimiento. Es más: ni siquiera aprecia las enumeraciones como pasos preliminares en el camino hacia la obtención de la respuesta buscada, cuando en realidad —objeta Wittgenstein— la respuesta ha de consistir en proporcionar tales enumeraciones²⁴⁰. Este punto crítico lleva a Wittgenstein incluso a afirmar que su propia perspectiva podría describirse como contraria a la de Sócrates en los diálogos de Platón²⁴¹: “I can characterize my standpoint no better than by saying that it is the antithetical

²³⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Cuaderno azul*, Madrid: Tecnos, 1993, p. 56.

²³⁶ Es el caso de Wallgren, con cuya postura simpatizo. Cf. Wallgren, Thomas. *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy* United Kingdom: Lexington Books, 2006, p. 44.

²³⁷ Cf. Trabattini, Franco “Wittgenstein, Plato and the ‘Craving of Generality’” en: Perissinotto, Luigi & Ramón, Begoña (eds.) *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparison and Contrasts* New York: Palgrave and Macmillan, 2013, p. 229. El autor del artículo citado discute y rechaza la suposición de Wittgenstein si por «definición» se entiende el conocimiento último y definitivo de la esencia de algo.

²³⁸ Cf. Kuusela, Oskari *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

²³⁹ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Escrito a máquina*, op. cit., p. 96.

²⁴⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Gramática filosófica*, México: UNAM, 2007, p. 233.

²⁴¹ Sobre la observación anterior, me basta aquí con señalar que los diálogos de madurez de Platón muestran un interés en el descenso a la caverna, en la aplicación de los conocimientos generales a los casos

standpoint to the one occupied by Socrates in the Platonic dialogues. For if I were asked what knowledge is, I would enumerate instances of knowledge and add the words 'and similar things'²⁴².

Subsiste, además, una tercera diferencia en la concepción de la filosofía: el presunto «optimismo ilustrado»²⁴³ de Sócrates no es (del todo) compartido por Wittgenstein, ni exhibe Wittgenstein alguna forma evidente de optimismo social. ¿Es justa esta objeción? Considero que no completamente. Para responder a esta pregunta propongo examinar rápidamente los reveladores prefacios —provisionales o definitivos— en los que Wittgenstein se pronuncia sobre este punto. En una versión preliminar del que luego se convertiría en el prólogo de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein manifiesta su desagrado ante el espíritu de la civilización occidental; una cultura de masas conformada por individuos que “solo aspiran a fines privados”²⁴⁴, aunque esto, desde luego, “no significa la desaparición del valor humano”²⁴⁵. Así pues, puntualiza Wittgenstein que él escribe “para amigos diseminados por todos los rincones del mundo”²⁴⁶. Aunque nunca excesivamente esperanzado, declara en el prefacio definitivo de las *Investigaciones filosóficas* — en clave socrática— que todo lo que espera es que el texto motive a los lectores a pensar por ellos mismos.

Con respecto a los resultados, conviene evaluar qué significa para estos dos filósofos afirmar que la indagación filosófica ayuda a vivir mejor. Ambos consideran que la filosofía tal como ellos la practican proporciona cierta paz, a pesar de que también supone altas cuotas de destrucción y audacia. Según Kuusela, la idea wittgensteiniana de procurar tranquilidad mediante la práctica de la filosofía es deudora del tránsito de un único gran problema filosófico —propia del *Tractatus*— a varios, múltiples problemas. Ocuparse de varios problemas, los que nos vayan saliendo al paso, vuelve al filosofar una tarea alcanzable²⁴⁷. La indagación crítica proporciona descanso en tanto esclarece (al menos temporalmente) algún problema o cuestión, pero no quita que en el futuro puedan aparecer otras dificultades y preguntas. Parecen creer Sócrates y Wittgenstein que

particulares. Esta atención a los casos particulares es notoria a partir del *Fedro*. Se puede apreciar en el *Sofista*, el *Político* e incluso en *Las leyes*.

²⁴² Baker, Gordon (ed.) *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle. Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, New York & London: Routledge, 2003, p. 33.

²⁴³ La expresión es de Thomas Wallgren. Cf. Wallgren, Thomas *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy*. United Kingdom: Lexington Books, 2006, p. 79.

²⁴⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, Cultura y Valor*. Madrid: Espasa Calpe, 1995, [29], p. 39.

²⁴⁵ *Ídem*.

²⁴⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, Cultura y Valor, op. cit.*, [29], p. 40.

²⁴⁷ Kuusela, Oskari, *op. cit.*, p. 51

nuestros pensamientos no pueden estar en paz si no logramos entenderlos, lo que incluye comprender cómo llevar una vida coherente con ellos²⁴⁸.

Así como en el modelo socrático se libra un combate contra la propia ignorancia (o la toma de conciencia de esta), en el caso de Wittgenstein, el principal mal o la enfermedad que la filosofía terapéutica pretende curar es la cháchara, el discurso filosófico vacío u obscuro que en su parloteo nada alcanza a decir y que en nuestra vida con nada se conecta. En conversaciones mantenidas con Friedrich Waismann, Wittgenstein impugna, por ejemplo, las pretensiones filosóficas con respecto a la ética —aspiraciones que incluyen el proyecto de convertirla en ciencia—.

Considero importante que se ponga fin a tanta charlatanería sobre la ética —que si existe un conocimiento, que si existen los valores, que si se puede definir el bien, etc.—. En la ética siempre se intenta decir algo que no concierne ni puede concernir a la esencia del asunto. A priori es cierto que cuanto se quiera dar como definición de bien, será siempre una equivocación; lo que propiamente se quiere indicar corresponde a la expresión (Moore). Pero la tendencia, el correr contra, *señala a algo*. Esto ya lo sabía San Agustín cuando decía: ¿Qué?, tú, alimaña inmundada, ¿no querías decir un disparate? ¡Pues dilo, no importa!²⁴⁹

Wittgenstein considera que gran parte de la verborrea filosófica proviene del afán de teorizar, un impulso a menudo generalizador y reduccionista que sus métodos terapéuticos enseñan a amordazar:

Cualquier explicación que se me quiera aducir, la rechazaré siempre, y no porque tenga que ser falsa, sino porque es una explicación. Si alguna me hablara de determinada teoría, podría decirle: No, no, no me interesa. Aunque la teoría fuera verdadera, podría no interesarme, pues a lo mejor no sería lo que yo buscara. Lo ético no se puede enseñar. Si mediante alguna teoría pretendiera explicar a otro en qué consiste la esencia de lo ético, lo ético carecería de valor²⁵⁰.

La empresa de esclarecimiento propia del quehacer filosófico sí posee resultados tanto para Sócrates como para Wittgenstein. A lo mejor no cabe afirmar que hemos llegado a un destino distinto del que partimos, pero al menos podremos decir que somos distintos. Nos hemos examinado y nuestro paisaje cotidiano es más rico. Esta es la manera específica en que la

²⁴⁸ Cf. Wallgren, Thomas, *op. cit.*, p. 379.

²⁴⁹ Waismann, Friedrich. *Wittgenstein y el Círculo de Viena* México: Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 62. Si bien estas conversaciones transcurren entre 1929 y los primeros años de la década del treinta, no es inexacto afirmar que durante toda su obra Wittgenstein desalienta cualquier intento de elaborar teorías (éticas y otras). En la subsección 3.2.1 del tercer capítulo vincula la aversión de Wittgenstein a las teorías con un temor particular: que la filosofía imite a las ciencias.

²⁵⁰ *Ídem*, p. 103.

clarificación puede cambiarnos sin necesariamente enseñarnos un contenido fundamentalmente distinto de aquellos que ya poseíamos. La labor filosófica de esclarecimiento procura hacernos más transparentes para nosotros mismos²⁵¹.

Continuemos ahora con las coincidencias entre las concepciones socrática y wittgensteiniana de la práctica filosófica. Señalaré tres.

La primera se refiere a la importancia del trabajo personal y al rechazo de un saber en forma de tesis. El estilo socrático de filosofar reclama el carácter personal e intransferible de la indagación filosófica. En esto el estilo socrático coincide claramente con el de Wittgenstein, para quien también la práctica filosófica es «trabajo en uno mismo»²⁵². Ambos conciben a la filosofía como una actividad comprometida de esclarecimiento dialógico, no como un conjunto de doctrinas que puedan ser transferidas o reveladas. Concordarían, pues, en que la filosofía no otorga un conocimiento susceptible de ser expresado en tesis: más que llegar a una tesis, interesa comprender y delimitar los conceptos en disputa.

Sócrates se muestra permanentemente dispuesto a cambiar de opinión. Su actitud de apertura es coherente con las afirmaciones de Platón en la *Apología*, texto en el que aparece sugiriendo que, en comparación con la divina, “la sabiduría humana es digna de poco o nada”²⁵³. En efecto, en el mencionado pasaje Sócrates, por una parte, parece dar a entender que hay quienes confunden sus modestos descubrimientos conceptuales —el poder señalar, gracias a una indagación dialógica, que algo no es verdad— con el conocimiento de la verdad. Por otra parte, ni afirma Sócrates que alguien pueda poseer dicha sabiduría, ni niega que sea capaz de alcanzarla. Thomas Wallgren interpreta esta postura socrática en los siguientes términos: la sola idea de una sabiduría mayor a la humana es en sí misma una idea confusa²⁵⁴. En la filosofía del segundo Wittgenstein aparece esta misma intuición envuelta en otro ropaje: una y otra vez insiste Wittgenstein en rechazar que sea posible alcanzar un punto de vista «desde ninguna parte»²⁵⁵. Sus argumentos pretenden persuadir al lector (y a sí mismo) de que el anhelo metafísico de un palco neutral y privilegiado desde el cual resulte factible evaluar la totalidad de nuestras creencias y prácticas no es más que una quimera desorientadora: por ejemplo, si el filósofo indaga por el tema de los fundamentos

²⁵¹ Wisnewski, Jeremy. *Wittgenstein and Ethical Inquiry. A Defense of Ethics as Clarification*. New York: Continuum International Publishing Group, 2007, pp. 73-76.

²⁵² En este punto es evidente la influencia del psicoanálisis en la posición de Wittgenstein.

²⁵³ Platón, *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos, 2018, 29a.

²⁵⁴ Wallgren, Thomas. *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy* United Kingdom: Lexington Books, 2006, p. 52.

²⁵⁵ Esta es una clave de lectura que siguen numerosos estudiosos de la obra de Wittgenstein. Por ejemplo cf. Crary, Alice y Read, Rupert (eds.) *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.

últimos, procurará Wittgenstein mostrar lo turbia e incomprensible que resulta la turbadora pregunta «¿en que reposa todo?»²⁵⁶. Si en el ámbito epistemológico Wittgenstein rechaza la posibilidad de una evaluación general y exhaustiva, en el terreno ético combate la tentación filosófica de teorizar que conduce a perplejidades, por ejemplo, a la conclusión de que «vale todo y nada». En lugar de “buscar definiciones que correspondan a nuestros conceptos”²⁵⁷, recomienda formular preguntas esclarecedoras como las siguientes: “¿Cómo hemos aprendido el significado de esta palabra («bueno», por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje?”²⁵⁸.

La práctica filosófica no brinda un refugio para que descansemos confiados suponiendo que ya alcanzamos una comprensión completa y definitiva de un determinado fenómeno. Al igual que en los diálogos socráticos, la discusión filosófica a menudo deviene aporética y rara vez nos deja satisfechos creyendo haber agotado el tema.

Una segunda coincidencia metodológica notoria concierne al empleo del recurso metodológico de confrontación dialógica de puntos de vista. El quehacer filosófico no es solamente trabajo en uno mismo, sino labor en uno como integrante de una comunidad. Los problemas del filósofo son también problemas de la cultura, de la sociedad o del modo de vida reflejado en el lenguaje. En la versión socrática, la filosofía consiste en una indagación con otros que exponen honestamente sus puntos de vista; así, es notoria la estructura dialógica de la obra de Platón, en muchos textos reticente a zanjar el asunto estudiado de modo conclusivo²⁵⁹. El método empleado por Sócrates es el *elenchos* (ἐλεγχος), técnica dialógica y cooperativa de investigación oral abocada a esclarecer conceptos.

Las *Investigaciones filosóficas* y otros textos del segundo periodo de Wittgenstein también presentan a la práctica filosófica como una contienda dialógica entre diferentes voces que compiten por tener razón frente a tópicos determinados. Esas voces pueden ser las de personas distintas o las divergentes que habitan en una misma persona. Wittgenstein incluso permite que se explayen algunas voces contra cuyos puntos de vista —podemos suponer, a falta de confesión explícita— mantiene serios reparos.

²⁵⁶ Cf. Wittgenstein, Ludwig. "Causa y efecto: aprehensión intuitiva" en: *Ocasiones filosóficas*. Madrid: Cátedra, 1997 pp. 368-404.

²⁵⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 77.

²⁵⁸ *Ídem*.

²⁵⁹ Este tema es motivo de polémica y ha sido tratado —entre otros— por Julia Annas y Christopher Shields.

En esta búsqueda dialógica un elemento de primordial importancia para ambos pensadores es el de la honestidad. A esta exigencia de probidad que reclama el filosofar en el caso del estilo socrático —la de defender lo que creemos verdadero— la llama Wallgren «principio de sinceridad», y es una actitud que resulta clave no solo en señal de respeto a uno mismo, sino como muestra de interés y de atención a los interlocutores²⁶⁰. Dicho principio de sinceridad facilita también el reconocer las propias carencias e inconsistencias. A la postre, nos conduce a descubrir contradicciones no solo entre creencias sino en referencia a la voluntad.

Wallgren, además, identifica una similitud entre la reacción de Sócrates ante la cuestión de la piedad —tema frente al cual el filósofo ateniense responde indagando por cómo acomodar la religiosidad en nuestras vidas— con la reacción de Wittgenstein ante la honestidad. A Wittgenstein no lo descubrimos lidiando con preguntas del tipo «¿existe la honestidad?» o «¿cuán importante es la honestidad para la vida ética?» sino más bien con otras como esta: «¿cómo puedo ser más honesto?»²⁶¹

Igualmente hay en Wittgenstein un reclamo permanente por la sinceridad y autenticidad en pensamiento y acción. No mentirse a uno mismo, no engañarse, exige mucho coraje²⁶². Sinceridad y coraje se ganan día a día, no se poseen de antemano. En diversas cartas resalta Wittgenstein la importancia del coraje para la actividad filosófica. En una de setiembre de 1913 le confiesa a Russell que continúa trabajando en filosofía y que, afortunadamente, no está perdiendo el coraje (y a renglón seguido pide a Russell que rece por él)²⁶³. En otra carta dirigida a Rush Rhees afirma:

Thinking is sometimes easy, often difficult but at the same time thrilling. But when it's most important it's just disagreeable, that is when it threatens to robb one of ones pet notions and to leave one all bewildered and with a feeling of worthlessness. In these cases I and others shrink from thinking or can only get ourselves to think after a long sort of struggle. I believe that you too know this situation and I wish you lots of courage! though I haven't got it myself. We are all *sick* people.(...)²⁶⁴

²⁶⁰ Cf. Wallgren, Thomas, *op. cit.*, pp.47, 70-72.

²⁶¹ Cf. Wallgren, Thomas "Radical Enlightenment Optimism: Socrates and Wittgenstein" en: Perissinotto, Luigi & Ramón, Begoña (eds.) *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparison and Contrasts* New York: Palgrave and Macmillan, 2013, pp. 310-311.

²⁶² Cf. Weiberg, Anja "Philosophy and life" en: Arnsward, Ulrich (ed.) *In search of meaning. Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*. Karlsruhe: Universitätsverlag, 2009, pp. 67-85.

²⁶³ McGuinness, Brian (ed.) *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*. USA: Blackwell Publishing, 2008, p. 45. El reporte de que no ha perdido coraje vuelve a aparecer en octubre del mismo año en otra carta a Russell. Igualmente, en otra misiva le desea a von Wright en marzo de 1948 mucho coraje, indicándole que no es el único que lo necesita.

²⁶⁴ *Ídem*, p. 367.

Wittgenstein describe al coraje como una forma de originalidad. Aunque no podamos cambiar el mundo en la mayoría de sus aspectos, podemos cambiar nuestra manera de percibirlo. Se requiere coraje para renunciar a grandes expectativas filosóficas, por ejemplo, para vivir sin apelar a un fundamento último. Esta perspectiva o «actitud ética», según Gargani²⁶⁵, permite a Wittgenstein poner énfasis en el rol de la acción.

Por lo dicho, se advierte que el estilo no es para Wittgenstein (y, desde luego, tampoco para Sócrates) un accesorio retórico; está totalmente vinculado a la vida y al pensamiento del individuo²⁶⁶. En esta misma línea Anja Weiberg remarca las estrechas relaciones que hay entre verdad y autenticidad, escribir y vivir: “La conexión exigida entre lenguaje y acción no se caracteriza por requerimientos temáticos, exigencias de temas a debatir, sino por una actitud hacia y una manera de lidiar con ellos. No *qué* tópico uno trate es de primordial importancia, sino *cómo* lidia uno con él”²⁶⁷.

En 1940 escribe Wittgenstein: “Tener el estilo correcto de escribir significa poner el vagón precisamente en los rieles”²⁶⁸. Si uno vive diferente, también habla y escribe diferente. Con una nueva vida se aprenden nuevos juegos de lenguaje. Estas consideraciones que en Wittgenstein acercan filosofía a biografía no pueden menos que llevarnos a evocar una vez más la vieja pregunta de cuál será realmente la filosofía de Sócrates, cuya mejor respuesta —posiblemente—es la que más hubiese satisfecho al filósofo ateniense: la propia vida de Sócrates.

Finalmente, una tercera coincidencia apunta al «impulso ético» que tiene la indagación en Sócrates y Wittgenstein. Ninguno concibe una filosofía separada de las cuestiones vitales.

A diferencia de Sócrates, quien proclama explícitamente que su tarea como filósofo consiste en indagar por la vida buena, la pregunta de cómo debemos vivir no aparece explícitamente en el trabajo de Wittgenstein como un tópico filosófico. Sin embargo, apelando a la dimensión terapéutica de la filosofía, he procurado subrayar que ambos pensadores consideran la investigación filosófica como una intervención en nuestra actual forma de vida. Y es que para ambos la confusión no es solo conceptual: ella está conectada con cómo vivimos y quiénes somos.

²⁶⁵ Gargani, Aldo Giorgio “Ludwig Wittgenstein: Ethics and Philosophical Writing” en: Weinberger, Koller and Schramm (eds.) *Philosophy of Law, Politics and Society. Proceeding of the 12th Wittgenstein Symposium 7th to 14th August 1987*, Kirchberg/ Wechsel (Austria)Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1988, pp. 365-375.

²⁶⁶ Weiberg, *op. cit.*, p. 81.

²⁶⁷ *Ídem*, p. 83. La traducción es propia.

²⁶⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, Cultura y Valor*, *op. cit.*, [212], p. 88.

Por tanto, para Sócrates y Wittgenstein la clarificación conceptual y la búsqueda de mejoramiento moral se encuentran entrelazadas. ¿Qué significa considerar a la filosofía como una intervención en la forma de vida? Que, para que una filosofía terapéutica sea coherente, ella no puede ser quietista. Desde la lectura que desarrollo en esta tesis, esto significa reemplazar la visión disolutiva de la terapia insinuada por el *Tractatus* (en la que se espera que el purgante haga su trabajo) por la perspectiva más combativa que presentan las *Investigaciones filosóficas* y *Sobre la certeza*. Para el primer Wittgenstein el único gran problema de la filosofía se *disuelve* y esfuma mediante el método filosófico que prescribe la voz autoritaria del *Tractatus*. Pese a las imágenes disolutivas, hay quienes piensan —como Dall’Agnol— que la única forma de quietismo que cabe atribuir al *Tractatus* es la relacionada con las pretensiones filosóficas de fundamentar la ética o de convertirla en ciencia. El quietismo tractariano, sin embargo, no se aplicaría a los problemas éticos de la cotidianidad²⁶⁹.

En el segundo Wittgenstein apreciamos una estrategia más combativa de desmantelamiento de los problemas filosóficos. La imagen purgativa drástica del *Tractatus* va cediendo hasta ser reemplazada por otra en la que el camino de escrutinio es tan crucial como el resultado. Dicho escrutinio se realiza mediante argumentos que exploran la formulación de cada punto de vista y los supuestos filosóficos con que está comprometido, así como también cómo estos puntos de vista se conectan y enlazan con la comprensión que el filósofo tiene del mundo y de sí mismo. El trabajo filosófico estriba en cuestionar o arrojar sospecha, a través del examen conceptual sobre nuestras convicciones explícitas o tácitas —actividad que incluye la evaluación de casos y la postulación de situaciones hipotéticas—. Es una empresa orientada a sacudir creencias y hábitos, esto es, formas de pensar y actuar. Vida y filosofía constituyen un mismo camino y transitar dicho camino es tan importante como los hallazgos que nos pueda deparar.

Después de haber «sembrado» cantidad de preguntas dirigidas a trazar la fisonomía de un determinado problema filosófico, se puede cosechar algo. Se trata de una ganancia en comprensión. La terapia filosófica de Wittgenstein se guía por una orientación ética de inspiración socrática: la de transformar la propia vida para, mediante el esclarecimiento, hacerla más lúcida y autónoma.

Espero haber mostrado en este primer capítulo que la filosofía terapéutica de Wittgenstein se inserta en una tradición de reflexión ética que empieza con Sócrates. Tanto Sócrates como Sexto

²⁶⁹ Dall’Agnol, Dariel *La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo*. Valencia: Universitat de Valencia, 2016, p. 80.

Empírico y Wittgenstein —a su modo— conciben la filosofía como una forma de vida comprometida con el mejoramiento del ser humano. Esto quiere decir que no la consideran una mera actividad académica sino, sobre todo, un recurso para hacer frente a los problemas y confusiones que aquejan a las personas. La práctica filosófica para estos pensadores, antes que centrarse en transferir información, promueve que el interlocutor conquiste sus propios hallazgos. La filosofía es valorada por estos tres filósofos como una práctica argumentativa orientada a la transformación personal. Y es que el modo de vivir no es un asunto sobre el que uno pueda dejar de pensar. Puede que suene pomposo afirmar sin más que la filosofía nos hará mejores; empero, al menos —sugerirían Sócrates, Sexto y Wittgenstein— continuamos intentándolo. La filosofía no es, pues, un medio para relevarnos de nuestras obligaciones ni ofrece a nadie un rincón acogedor donde guarecerse de las dificultades y responsabilidades de la vida, sino es más bien una forma de involucrarse activamente con todo esto.

SEGUNDO CAPÍTULO

WITTGENSTEIN CONTRA EL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO: UNA CRÍTICA DE INSPIRACIÓN PRAGMATISTA A LA INSANA PRETENSIÓN DE SABER

Creo que en la espiritualidad antigua existía, o casi existía, una identidad entre esta espiritualidad y la filosofía. En todo caso, la preocupación más importante de la filosofía giraba en torno del cuidado de uno mismo; el conocimiento del mundo venía después y, en la mayoría de los casos, en apoyo de este cuidado de sí. Cuando leemos a Descartes, resulta sorprendente encontrar en las *Meditaciones* exactamente esta misma preocupación espiritual por acceder a un modo de ser en el que la duda ya no estará permitida y en el que por fin uno podrá conocer: pero al definir así el modo de ser al que da acceso la filosofía, uno se da cuenta de que este modo de ser está enteramente definido por el conocimiento y que la filosofía se definirá como acceso al sujeto cognoscente o aquello que lo cualificará como tal²⁷⁰

El presente capítulo, estructurado en dos grandes secciones, estudia y caracteriza la crítica de Wittgenstein al escepticismo filosófico (*EF*) o radical. La primera parte está dedicada a uno de los más conocidos escenarios escépticos: el del argumento del sueño, que sirve para hacer explícita la referida crítica. Este escenario escéptico parece poner en entredicho la posibilidad de conocer el mundo exterior.

El capítulo comienza presentando una breve reconstrucción del argumento del sueño empleado por Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*. Se ha elegido este escenario escéptico —y no la hipótesis del genio maligno— no solo porque las dudas parten de una situación hipotética más cercana y familiar²⁷¹, sino principalmente debido a que Wittgenstein dedica al argumento del sueño numerosos pasajes críticos en *Sobre la certeza*. Seguidamente se expone el desmantelamiento del argumento cartesiano del sueño llevado a cabo por el segundo Wittgenstein. Tal desmantelamiento incluye el escrutinio de algunos de los más importantes supuestos teóricos que permiten que emerja el problema del escepticismo filosófico: la

²⁷⁰ Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto* La Plata: Altamira, 1996, p. 114.

²⁷¹ El mismo Descartes confiesa en la tercera meditación que, pese a su carácter corrosivo y deletéreo, la hipótesis metodológica del genio maligno “es bien ligera y, por así decirlo, metafísica” (cf. Descartes, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas* Madrid: Gredos, 2011, p. 179). Tras esta declaración, se apresta a despedir al genio maligno sin dar mayor justificación (aunque la justificación de su abrupta desaparición llega con la demostración de la existencia de Dios). Una versión contemporánea de la hipótesis del genio maligno es la del cerebro en la cubeta.

creencia como representación, el hiato entre teoría y práctica, y la concepción de una mente autárquica e independiente del mundo exterior.

Uno de los cometidos de la crítica de Wittgenstein es desbancar la moderna concepción de la creencia como representación. El problema se presenta con la función y el contenido de la creencia: su cometido es ofrecer una «imagen» de determinada situación o reflejar algún aspecto del mundo. Usualmente bajo este enfoque se requiere algún tipo de garantía para asegurar la correcta adecuación de la representación con el objeto representado. En lo concerniente a la percepción, según el enfoque representacionista, la aprehensión de un objeto se encuentra mediada por las sensaciones que de él tenemos. Así pues, siempre cabe que nuestras percepciones puedan representar erróneamente el mundo²⁷². Presuponer que las creencias de una mente aislada tienen como función el retratar al mundo exterior permite la aparición de un problema como el del escepticismo filosófico (*EF*). Curiosamente no son exclusivamente autores modernos —como Descartes— a quienes puede atribuirse el haber asumido un enfoque representacionista de la creencia; también suscribe este enfoque el autor del *Tractatus*. En efecto, para el primer Wittgenstein la verdad o falsedad de una afirmación depende de su relación con el hecho figurado por ella²⁷³.

Un propósito importante de este capítulo es dar cuenta de la crítica del segundo Wittgenstein al escepticismo filosófico (*EF*) mostrando sus argumentos y enfoque en conexión con el pragmatismo de Peirce y James; aspiro, además, a presentar dicha crítica como una vuelta de tuerca con respecto al enfoque cartesiano. De esto trata la segunda parte del capítulo: una subsección acerca los argumentos antiescépticos de Wittgenstein a los de Peirce y la siguiente muestra un marco metodológico común a Wittgenstein y James.

²⁷² No es evidente que Descartes haya suscrito una teoría representacionista de la percepción. Por más común que resulte esta lectura, decir que Descartes es un representacionista con respecto a la percepción es motivo de controversia. No ingresaré en esa polémica. Para poder atribuirle esta versión de representacionismo se requeriría que Descartes mantenga claramente i) que el acceso a las ideas es inmediato y ii) que el acceso a objetos externos es mediato. Anthony Kenny detecta una ambigüedad en el tratamiento cartesiano de las ideas: Descartes a veces considera a las ideas como actos de conciencia y otras como objetos de dichos actos. En efecto, un repaso del uso cartesiano del término «idea» muestra que es empleado de diferentes maneras. En tanto Descartes considere que las ideas son actos, no estaría comprometido con una teoría representacionista de la percepción. Sin embargo, si asumiera que las ideas son principalmente objetos de dichos actos, suscribiría una forma de representacionismo Cf. Kenny, *Anthony Descartes: A Study of his Philosophy*, London: Thoemes Press, 1993.

²⁷³ Sin embargo, en el *Tractatus* el problema del escepticismo filosófico es sofocado y disuelto prontamente por el análisis lógico del lenguaje.

En efecto, el segundo Wittgenstein comparte con los pragmatistas Peirce y James la convicción de que las ideas, en vez de representaciones especulares de una realidad exterior a la mente, son herramientas empleadas por los seres humanos para lidiar con el mundo que habitan. Más que individuales, ellas son productos sociales. Así, el segundo Wittgenstein suscribe un punto de vista que Peirce y James defendieron con anterioridad: las creencias (y cualquier estado proposicional atribuible a los seres humanos) no son solo actitudes proposicionales «en la mente» de un pensador solitario (al modo cartesiano) sino hábitos de acción en la realidad. El enfoque pragmatista debilita la frontera entre lo interior y lo exterior e incluye una crítica al modelo cartesiano de lo mental²⁷⁴.

Sabemos, sin embargo, que Wittgenstein rechazó la identificación de sus ideas con el pragmatismo²⁷⁵. Si no aversión, al menos mantuvo una actitud recelosa y distante hacia esta tradición filosófica norteamericana. Y es que, a diferencia de Peirce y de James, Wittgenstein no consideró que el pragmatismo fuese solamente un método: pensaba que el pragmatismo era una teoría substantiva²⁷⁶. Además, como se ha señalado antes, el segundo Wittgenstein recusó abiertamente la idea de un único método filosófico. Mientras en el pragmatismo se habla de la indagación, Wittgenstein opta por la imagen de la pluralidad de terapias (o métodos) para encarar los problemas filosóficos. Según Cheryl Misak, lo que distingue en términos metafilosóficos a Wittgenstein de los pragmatistas es el tratamiento del método en términos de terapia²⁷⁷.

A diferencia de lo que ocurre en el caso de Wittgenstein, en la tradición pragmatista no aparece la caracterización de la filosofía como terapia orientada a combatir el hechizo provocado por los usos lingüísticos enajenados de su función pragmática. Tampoco puede decirse que el pragmatismo convirtiera su crítica filosófica en un ejercicio meramente disolutivo, como entiende

²⁷⁴ Esta crítica, que encontramos tanto en Peirce como en James, no será desarrollada aquí. Quintanilla señala que Peirce cuestionó la tesis de una subjetividad anterior a la intersubjetividad. Igualmente, James en *Los principios de la psicología* describió “al yo como constituido interpersonalmente” y postuló que “la propia identidad se define en nuestra relación con los otros”. Cf. Quintanilla, Pablo. *La comprensión del otro: explicación, interpretación y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2019, pp. 103, 106.

²⁷⁵ Elisabeth Rigal, por ejemplo, sostiene que Wittgenstein manifestó la más honda aversión hacia el pragmatismo Cf. Rigal, E. “Wittgenstein ¿filósofo del lenguaje? En: Giusti, Miguel (ed.) *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 121.

²⁷⁶ Cf. Misak, Cheryl. *Cambridge Pragmatism. From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. United Kingdom: Oxford University Press, 2016, p. 251.

²⁷⁷ *Ídem*.

(equivocadamente) la lectura quietista la aproximación terapéutica de Wittgenstein²⁷⁸. Sin embargo, sí se aprecia una coincidencia en la forma en que Peirce, James y Wittgenstein llevan a cabo la crítica a la filosofía tradicional: ella está orientada a deconstruir ciertos dualismos fuertemente arraigados en la tradición filosófica.

Pretendo poner de relieve un punto crucial para precisar la perspectiva terapéutica de Wittgenstein: el entrelazamiento que exhibe su filosofía entre cuestiones epistemológicas y éticas. Tal entretejimiento parece apreciarse mucho mejor cuando acercamos sus ideas a las de William James, aunque está también discretamente presente en el tratamiento (en apariencia netamente) epistemológico de Peirce: aquello que Peirce denominó «falibilismo» alude tanto a un principio como a una actitud. El falibilismo peirceano puede considerarse una actitud ética y no está demás evocar la reiterada insistencia de Peirce en la importancia de la humildad al interior de la comunidad de investigadores²⁷⁹.

De la vinculación entre Wittgenstein y James subrayo dos aspectos metodológicos: i) una concepción de la filosofía en la que prima la prioridad de la práctica sobre el intelecto y ii) que el desmantelamiento y la reconstrucción son considerados dos momentos compatibles y complementarios, tema este último muy importante para la lectura terapéutica constructiva que pretendo defender en el tercer capítulo. En suma, James concibe a la filosofía no como un conjunto de doctrinas, ni como un acceso privilegiado a algún ámbito de conocimiento, sino como una actividad vital. Esta convicción jamesiana de que filosofar es básicamente una práctica o, si se quiere, una “actividad de palabra no (meramente) teórica”²⁸⁰, es adoptada por Wittgenstein —con todo su ímpetu renovador— desde el *Tractatus*.

²⁷⁸ Principalmente Herbert Marcuse. Abordo este tema en el tercer capítulo.

²⁷⁹ Cf. Orange, Donna "Is Peirce's Fallibilism an Ethical Attitude?" en: Thellefsen & Sorensen (eds) *Semiotics, Communication and Cognition, Charles Sanders Peirce in His Own Words*. Germany: De Gruyter Mouton, 2014, pp. 105, 108.

²⁸⁰ Badiou, Alain. *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013, p. 105. El agregado entre paréntesis es mío.

2.1 Un escenario escéptico: el argumento del sueño

¿Qué puede aportar el enfoque terapéutico de Wittgenstein frente al argumento del sueño presentado por Descartes en las *Meditaciones metafísicas*? Por su carácter aparentemente intuitivo, se trata de un argumento escéptico a un tiempo atractivo y destructivo. Y es que la situación de ignorar si se está soñando o en estado de vigilia es (aparentemente) incompatible con la posibilidad de alcanzar conocimiento del mundo circundante.

En la primera subsección propongo una reconstrucción del argumento cartesiano del sueño tal como aparece en la primera meditación, lo que incluye considerar brevemente las motivaciones de Descartes para recurrir a él y la solución ofrecida en la sexta meditación. Mi aproximación privilegia la recepción de las ideas de Descartes, es decir, lo que se ha convenido en llamar «enfoque cartesiano» —que alude a un puñado de supuestos y tesis metafísicas sobre la mente y la realidad—²⁸¹. Destaco también dos importantes compromisos teóricos presentes en la argumentación cartesiana que permiten la gestación de una hipótesis escéptica como el argumento del sueño: la concepción de la creencia como representación mental —en tanto imagen de algún aspecto de la realidad— y la suposición de una brecha entre teoría y praxis —entre la meditación filosófica y la vida cotidiana—.

En la segunda subsección estudio la reacción crítica de Wittgenstein al argumento del sueño principalmente desde consideraciones basadas en el significado: analizo la afirmación «yo podría estar soñando», así como repaso las concepciones tradicionales de duda y de subjetividad. Aspiro a mostrar que, al reivindicar las conexiones entre creencia y significado, Wittgenstein ofrece un sugerente desmantelamiento del argumento cartesiano del sueño.

La preocupación de Wittgenstein no es descubrir una certeza que derrote a la duda, como ocurre en la empresa cartesiana, sino esclarecer cómo funciona el lenguaje corriente. Más bien, desde la descripción de los múltiples usos lingüísticos, aspira Wittgenstein a poner en evidencia el carácter ilusorio de la duda hiperbólica característica del escepticismo filosófico.

²⁸¹ No es tanto del Descartes histórico de quien me ocupo aquí, por lo que me excuso de no ofrecer una lectura exegética rigurosa y precisa de las ideas que suscribió.

2.1.1 Descartes y el argumento del sueño

Muchas veces, creo yo, habrás oído formular esta cuestión: ¿qué prueba podría uno esgrimir ante alguien que nos preguntara si estamos dormidos en este mismo instante y soñamos todo lo que pensamos, o estamos en vela y dialogamos despiertos unos con otros?²⁸²

La primera de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes recurre a un conocido argumento escéptico: el argumento del sueño. A diferencia de Platón, quien en el *Teeteto* se resiste a discutir el problema del criterio de distinción entre sueño y vigilia, Descartes se zambulle decididamente en dicho problema, pues lo asume como parte de la tarea de revisión de los fundamentos del conocimiento. No encontramos en Descartes una inclinación natural ni un aprecio sincero por alguno de los tipos de escepticismo mencionados antes en esta investigación: aunque en las *Meditaciones* la duda alcance proporciones escandalosas, allí se duda por razones metodológicas y sin perder de vista el objetivo de llegar a un conocimiento firme y seguro²⁸³. Tres rasgos alejan al escepticismo filosófico de las *Meditaciones* del escepticismo pirrónico: primero, su afán por ir más lejos en la duda que los escépticos pirrónicos; segundo, su determinación de no permanecer en la actitud vacilante de estos escépticos y, por último, su propósito de superar la duda combatiéndola con argumentos filosóficos en vez de salir de ella abrazando la suspensión del juicio²⁸⁴.

¿Cómo llega Descartes al argumento del sueño? El repaso e identificación de sus principales creencias —procedimiento llevado a cabo metódicamente en la primera meditación— conduce a Descartes a identificar a los sentidos como una fuente importante de la que proceden muchas de sus antiguas opiniones. En efecto, numerosas creencias cotidianas se fundan en información proporcionada por la percepción sensorial, ya sea de manera directa (como experiencia personal) o a través de la experiencia de otras personas (testimonio). Aunque Descartes no los desacredita completamente, previene sobre el engaño de los sentidos. Sería exagerado suponer que su invocación a la prudencia —la advertencia de que no es sensato volver a confiar en quien nos ha engañado alguna vez— impugna completamente la confiabilidad de los sentidos. Lo que resultaría

²⁸² Platón, *Teeteto*. Madrid: Gredos, 1988, 158b-c.

²⁸³ En referencia a los argumentos escépticos, advierte Descartes que no es sino con disgusto que vuelve “a masticar una carne tan común”; sin embargo, como ejercicio filosófico parece valorar la duda metódica: afirma Descartes que sería provechoso para el lector permanecer ocupado con la primera meditación durante varias semanas o incluso meses. Cf. Descartes, René. *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid: Gredos, 2011, p. 250.

²⁸⁴ Benítez, Laura “Descartes y el escepticismo” en: *Diánoia* vol. 33, No. 33, 1987, p. 267.

imprudente, según Descartes, es aceptar indiscriminada y acríticamente el testimonio de los sentidos. Ciertamente Descartes objeta que algunas veces los sentidos resultan engañosos. Y esta observación alcanza tanto a los sentidos externos como internos:

(...) muchas experiencias han ido arruinando poco a poco todo el crédito que le había otorgado a los sentidos. Porque muchas veces he observado cómo, torres que desde lejos me habían parecido redondas, de cerca se mostraban como cuadradas, y colosos, elevados sobre las cúspides de esas torres, me parecían como pequeñas estatuas cuando los miraba desde abajo; y así, en infinidad de ocasiones diversas, he encontrado error en los juicios fundados sobre los sentidos externos. Y no solamente sobre los sentidos externos, sino también sobre los internos: porque ¿hay acaso algo más íntimo o más interior que el dolor? Y sin embargo, en alguna ocasión he sabido de personas a quienes les habían cortado los brazos y las piernas, y que sin embargo les parecía a veces sentir dolor en la parte que les había sido cortada; lo que me daba ocasión para pensar que no podía tampoco estar seguro de tener molestias en alguno de mis miembros aunque sintiera dolor en él²⁸⁵

En el pasaje citado Descartes no está sugiriendo que pueda equivocarme con respecto a si tengo dolor. Lo que impugna, según Bermúdez, es el paso inferencial de «siento dolor» a «me duele el brazo»²⁸⁶. Por cierto, el acto de percibir abre lugar a la posibilidad de error, lo que no significa necesariamente que siempre ocurra el error. Este débil intento inicial de «control de daños» que lleva a cabo Descartes en la primera meditación consiste en puntualizar que son las condiciones desfavorables las que propician el error en la percepción. Algunos autores identifican un primer nivel de duda en estas observaciones sobre la falibilidad de la percepción.

Antes de introducir el argumento del sueño, Descartes esboza otro argumento que él mismo sofoca rápidamente impidiendo que alcance su formulación completa: el argumento del demente²⁸⁷. ¿Quién no ha tenido noticias —inquiere Descartes— de alguno de esos pobres insensatos que ignoran su verdadera situación y que imaginan, por ejemplo, que son monarcas o cántaros? Bien sabe Descartes que la posibilidad de la locura no es un recurso que él pueda poner al servicio de los propósitos de las *Meditaciones* y la razón es tan simple como contundente: su propia lucidez está presupuesta en la argumentación. Así, Descartes se ve obligado a desestimar la posibilidad de su propia demencia observando que no sería razonable mantener esa hipótesis.

²⁸⁵ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid: Gredos, 2011, p. 210.

²⁸⁶ Bermúdez, José Luis "Cartesian Skepticism. Arguments and Antecedents" en: GRECO, John (ed.) *The Oxford Handbook of Skepticism*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 56.

²⁸⁷ Resulta interesante que Descartes reconozca el protoargumento de la locura como un caso de autoderrota pragmática o performativa, mas no el argumento del sueño. Wittgenstein se empeña en mostrar que ambos argumentos incurren en la misma falla. Bento Prado Junior considera que Wittgenstein reformula el argumento de la locura para esbozar una crítica —de corte kantiano— contra la razón.

Aunque, como se verá más adelante, Wittgenstein esgrime buenas razones para rechazar el argumento cartesiano del sueño —y también su equivalente patológico, el argumento de la locura— sus indagaciones gramaticales se arriesgan a iluminar el fárrago sin aferrarse dogmáticamente a alguna tesis conveniente, como lo es en este caso presuponer la propia salud mental. Así, leemos en una anotación de 1948: “En el sueño, y aun mucho *después* del despertar, nos parece que las palabras soñadas tienen el mayor significado. ¿No será posible la misma ilusión en la vigilia? Me parece que ahora estoy a veces sujeto a ella. Los locos parecen estarlo con frecuencia”²⁸⁸.

¿Por qué este escepticismo metodológico no invita a suponer una lógica del sueño que opera cuando estoy despierto? ¿No es acaso curioso que al propio Descartes le fuesen reveladas su vocación filosófica y misión en la vida en el memorable sueño del 10 de noviembre de 1619?²⁸⁹ Pese a la aparente radicalidad de la investigación cartesiana, la idea de que la vigilia lleva las riendas de nuestra existencia consciente es otra de las numerosas presuposiciones no exploradas por las *Meditaciones*.

El punto de partida de las *Meditaciones* presupone lo siguiente: no es posible conducir indagación alguna a menos que se confíe en el poder de la razón. Y esto significa, como mínimo, reconocer el valor de ciertas reglas y principios lógicos que gobiernan la argumentación. Este minimalista equipamiento conceptual —observaría Wittgenstein— integra el marco de referencia de cualquier cosa que podamos pensar. Sin embargo, el pensador de las *Meditaciones* no puede justificar dicho reconocimiento, puesto que el ejercicio de purga doxástica llevado a cabo lo ha despojado ya de cualquier contenido que le permita realizar la justificación²⁹⁰. Al ingresar a un debate, lo quiera o no, Descartes se adhiere a un razonamiento lógico. El proceso mismo de arrojar dudas sobre la validez de un asunto, el acto de examinarlo, no puede evitar incluir algún tipo de razonamiento apoyado en los mencionados principios y reglas.

²⁸⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, Cultura y Valor*. Madrid: Espasa Calpe, 1995, [381], p. 124. El pasaje es de 1948.

²⁸⁹ Comentaristas como Malebranche han descubierto en este acontecimiento un motivo de vergüenza que “no es propia sino para volver ridículos a esos filósofos y a su filosofía” Cf. Maritain, Jacques *Le songe de Descartes*, Paris: R.A. Correa, 1932, p. 7.

²⁹⁰ Cf. Frankfurt, Harry. *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. New Jersey: Princeton University Press, 2008, p. 39. Frankfurt observa que el compromiso de Descartes con la razón no es irrevocable sino tan solo provisional, en tanto que no puede adelantar qué le deparará ni a dónde lo conducirá. La confianza en la razón es, según Frankfurt, una hipótesis de trabajo cuya sostenibilidad misma será puesta a prueba por la investigación.

Descartes lleva a cabo la resolución de suspender el juicio antes de revisar y criticar sus creencias. Desde el inicio de las *Meditaciones* se compromete a conducir su investigación sin asumir las creencias que ha puesto en tela de juicio. Y esta resolución, como lo hace notar Frankfurt, es un acto de la voluntad. Su decisión, sin embargo, recién recibe adecuado respaldo cuando Descartes se proporciona a sí mismo razones para dudar de las creencias puestas en tela de juicio. El esfuerzo de Descartes por vaciar su mente de creencias no da frutos hasta que, al final de la primera meditación, desarrolla argumentos escépticos que minan sistemáticamente sus anteriores opiniones. Estos son el argumento del sueño y la hipótesis metodológica del genio maligno.

Consideremos el argumento del sueño sin abrirle (del todo) la puerta a la locura. De acuerdo a la primera meditación, es posible describir al sueño como el acceso a la locura del ser humano sano. El sueño es, pues, el equivalente no patológico de la demencia. El argumento de Descartes, como señalé antes, está orientado a minar por razones metodológicas una de las principales fuentes de las que provienen numerosas creencias cotidianas: la percepción sensorial. Brevemente, se compone de los siguientes pasos:

P1) Las percepciones que tengo durante la vigilia y el sueño son tan similares que resultan indistinguibles.

P2) No parece haber un criterio diferenciador que permita discriminar entre las percepciones y experiencias del sueño y las de la vigilia.

P3) Es posible que esté soñando.

De ahí que es posible que lo que creo percibir sea una ilusión²⁹¹.

La segunda premisa reduce el criterio de distinción entre sueño y vigilia a las experiencias perceptivas. Aquí la maniobra cartesiana consiste en tomar un único rasgo (supuestamente) común al sueño y la vigilia —la nitidez de la percepción— y en convertirlo en *el* criterio para determinar el estado en que me encuentro²⁹². Esta situación que acaece en el estado de sueño — el experimentar lo onírico como vivencia real— muestra la inoperatividad del criterio

²⁹¹ Bermúdez mantiene que la conclusión que se desprende del argumento del sueño es «Es posible que *algunas* de mis creencias vinculadas a la percepción sensorial estén erradas», mientras que luego de la aparición de la hipótesis del genio maligno se concluye «Es posible que *todas* mis creencias vinculadas a la percepción sensorial estén erradas». Recién entonces se daría una generalización. Bermúdez añade que esta generalización cartesiana no se encuentra presente en los argumentos del escepticismo pirrónico. Cf. Bermúdez, *op. cit.*, p. 63

²⁹² Cf. Iczkovits, *op. cit.*, p. 103.

identificador antes introducido. Como advierte Tomasini Bassols, se asume una identidad cualitativa de las experiencias reales y las oníricas²⁹³. Aquí apreciamos el despliegue de un segundo nivel de duda: cualquier presunta experiencia de vigilia podría ser una experiencia onírica.

Aunque Descartes, por alguna extraña razón, tuviese la certeza de la existencia de una prueba o indicador que mostrase de modo infalible que no está soñando, él tendría que realizar la prueba de modo totalmente consciente. En otros términos: Descartes debería estar seguro de que la prueba efectivamente se cumple. Si realizara la prueba triunfalmente, pero por azar, es decir, sin tener conciencia del éxito alcanzado, su nueva situación no aventajaría en absoluto a la situación previa²⁹⁴.

¿Cuál es el resultado de esta especulación teórica? Que no puedo conocer con certeza proposiciones empíricas como «estoy repantigada en el sofá». Parece, pues, que el tránsito de la duda al conocimiento supone pasar del saber que no se sabe («sé que si estoy dormida, no puedo saber») al saber que se sabe («sé que si estoy despierta, puedo saber»)²⁹⁵. Antes de haber superado el argumento del sueño, el filósofo cartesiano se encuentra preso en sus propios estados mentales y nada halla en la experiencia sensorial que le permita trazar la distinción entre sueño y vigilia. Así, descubre que cada vez que experimenta algo como vivencia real, no puede estar seguro de si *es* real. Descartes presenta esta perplejidad como un asunto sumamente preocupante, ya que estando dormido puede tener pensamientos muy similares a los que tendría en estado de vigilia sin que alguno de ellos sea verdadero²⁹⁶. Según algunos intérpretes, no está del todo claro que la conclusión de Descartes luego de presentar el argumento del sueño sea «yo podría estar soñando todo el tiempo»²⁹⁷. Lo que sí lo está es que a Descartes le interesa deducir la imposibilidad de discriminar con total certeza —con el concurso exclusivo de los sentidos— entre la experiencia

²⁹³ Tomasini Bassols, Alejandro “El lenguaje de los sueños y la naturaleza de lo onírico”, p. 15. Fuente: <http://tomasini-bassols.com/filosofia-diversa/>

²⁹⁴ Cf. Stroud, Barry. *El escepticismo filosófico y su significación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

²⁹⁵ Cf. Benítez, Laura “Descartes y el escepticismo” en: *Diánoia* vol. 33, No. 33, 1987, pp. 250, 268.

²⁹⁶ Desde luego, esta tesis se matiza y debilita posteriormente. En la quinta meditación, mucho después de haber demostrado la existencia de Dios, Descartes reconoce que: “Aun cuando durmiera, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia es absolutamente verdadero” Cf. Descartes, René. *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas* Madrid: Gredos, 2011, p. 206.

²⁹⁷ No tomaré partido sobre este asunto pues pretendo centrarme en la reconstrucción estándar del argumento cartesiano del sueño con la que trabaja Wittgenstein.

del sueño y la del mundo real²⁹⁸. Ciertamente, hasta ese momento de las *Meditaciones*, el sujeto que tiene estas representaciones es incapaz de identificar cuáles son verdaderas. Expresado en términos más generales: al no poder distinguir qué percepciones representan correctamente el mundo, el pensador cartesiano queda imposibilitado de afirmar cómo es el mundo.

Aunque superlativo, el escepticismo de las *Meditaciones* pretende ser metodológico y provisional. Examinemos con más cuidado la peculiaridad del escepticismo cartesiano que se despliega con el argumento del sueño: no se trata, sin más, de un escepticismo relativo al «mundo exterior». El argumento del sueño pretende sugerir que el mundo a lo mejor no contiene las entidades particulares que parecen revelarse a nuestros sentidos, pero deja intacta la suposición de que existe un mundo exterior. El escepticismo cartesiano acerca de los sentidos concierne a la determinación del *qué es*. Dentro del enfoque de Descartes solo el intelecto puede aclarar qué es algo; además, el *qué es* del mundo exterior es estrictamente cuantitativo. Dado que la mente no puede por sí sola determinar si ese mundo exterior existe, para remediarlo introduce Descartes en la sexta meditación a la sensación²⁹⁹.

El argumento del sueño, por un lado, empuja a Descartes a la conclusión de que se necesita una regla de la evidencia más confiable que la proporcionada por la evidencia sensorial³⁰⁰; por otro lado, lo conduce a reconocer que los objetos que se presentan a la conciencia deben haber sido formados *a imagen y semejanza* de la realidad³⁰¹. Él recuerda, asimismo, numerosas ocasiones en las que ha sido engañado por ilusiones mientras dormía. Mientras Descartes se entrega a estas elucubraciones teóricas, sin embargo, emplea términos como «engaño», «ilusión» o «sueño» presuponiendo que conservan su significado ordinario. Wittgenstein plantea la siguiente

²⁹⁸ A diferencia de las filosofías aristotélica y escolástica, que exhiben confianza en los sentidos, la empresa cartesiana condena y considera erróneas las percepciones de sentido común.

²⁹⁹ Para Descartes, la existencia de algo en el espacio es mostrada a través de una experiencia inmediata: la percepción sensible (como se señala en la sexta meditación). La experiencia inmediata que afirma Descartes en la segunda y tercera meditación no concierne a la existencia sino a la esencia (el *quid* de la *res extensa*). El único modo de establecer la existencia de la *res extensa* es por la percepción sensible. Esta, además, no es inferida sino inmediata.

³⁰⁰ Este asunto encuentra remedio en la tercera meditación con el hallazgo del principio de la claridad y la distinción, que opera como criterio para la evidencia: en adelante, ninguna afirmación deberá aceptarse a menos que satisfaga el principio de la claridad y distinción. Percibir algo clara y distintamente es una actividad de la razón. Al demostrar que existe Dios —cuya naturaleza omnipotente y benigna le impide ser engañador— puede inferir que lo que se percibe clara y distintamente está garantizado por la divinidad.

³⁰¹ En efecto, tras presentar el argumento del sueño, Descartes afirma que las imágenes del sueño han de estar confeccionadas por la imaginación a partir de ingredientes reales. Los componentes reales aquí mencionados son la cantidad y la figura.

pregunta: en caso que el filósofo esté soñando ahora mismo, ¿significan necesariamente esos términos lo que él pretende?

La salida que ofrece Descartes al argumento del sueño se encuentra en la sexta meditación y, como se sabe, apela a la memoria. Pero ya que la percepción por sí sola no solventa el conocimiento del mundo exterior, en la tercera meditación, se ha visto en la necesidad de probar que Dios garantiza las capacidades intelectuales del sujeto pensante. Para eclipsar el argumento del sueño Descartes aduce que, a diferencia de lo que ocurre en la vigilia, mientras sueño mi memoria no es capaz de enlazar unos sueños con otros. Puede que uno sueñe que ocurre tal enlace, pero despierto conocerá su error. Descartes procura proporcionar una explicación sobre cómo, finalmente, sí es posible discriminar con certeza entre las experiencias del sueño y las del mundo real. Evidentemente, dicha «solución» no resuelve satisfactoriamente las dificultades planteadas por este argumento³⁰².

Las dudas que arroja el argumento del sueño son, a juicio de Descartes, filosóficas y no deben rozar la vida cotidiana; de ahí que remarque reiteradamente la distinción entre vivir y filosofar:

(...) hace falta, sin embargo, atender a la diferencia que hay entre las acciones de la vida y la búsqueda de la verdad, diferencia que tantas veces he inculcado; porque cuando se trata de la conducción de la vida, sería una cosa por completo ridícula no referirse a los sentidos; de ahí proviene que se haya hecho siempre burla de aquellos escépticos que se desinteresaban hasta tal punto de todas las cosas del mundo, que, para impedir que se arrojasen ellos mismos a los precipicios, debían ser cuidados por sus amigos; y por ello he dicho en alguna parte: «que una persona con buen sentido no podía dudar seriamente de esas cosas»; pero cuando se trata de la búsqueda de la verdad y de saber qué cosas pueden ser conocidas con certeza por el espíritu humano, resulta sin duda contrario por completo a la razón no querer rechazar con seriedad esas cosas como inciertas, y hasta como falsas³⁰³

La atención que el argumento del sueño concede a la percepción sensorial revela un presupuesto más que orienta el proyecto cartesiano: que la perspectiva científica debe reemplazar a la experiencia cotidiana del mundo (o a la visión «de sentido común»). La primera meditación perpetra un ataque a la perspectiva epistemológica del sentido común o de la persona corriente.

³⁰² Puede consultarse la discusión epistolar que mantienen René Descartes y Thomas Hobbes en la que el filósofo inglés expone a Descartes sus reparos precisamente sobre este tema. Cf. Descartes, René *op. cit.*, p. 295-296.

³⁰³ Descartes, René *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas* Madrid: Gredos, 2011, pp. 386-387.

Al finalizar la lectura de la primera meditación, el lector que ceda al poder de seducción del argumento del sueño no descubrirá que el conocimiento del mundo es imposible; descubrirá que es imposible bajo las condiciones que impone la reflexión filosófica de Descartes.

2.1.2 Desmantelamiento wittgensteiniano del argumento del sueño

Una coincidencia interesante amerita ser precisada en esta investigación: es lícito afirmar que tanto las obras de Descartes como las de Wittgenstein ofrecen argumentos terapéuticos. No obstante, los argumentos de ambos merecen el mismo calificativo por razones distintas. Cabe considerar a las *Meditaciones metafísicas* como una obra de carácter terapéutico en la que Descartes relata pormenorizadamente su propio descubrimiento del poder de la razón y cuyo propósito es guiar al lector a una suerte de salvación intelectual. ¿En qué sentido podemos salir mejorados de la lectura de las *Meditaciones metafísicas*? A entender de Descartes, las personas se encuentran hondamente corrompidas por preconceptos y prejuicios de modo tal que no consiguen hacer buen uso de su capacidad racional. La obra de Descartes aquí comentada, como lo advierte Harry Frankfurt, comparte con las meditaciones religiosas el cometido de instruir o iniciar a otras personas en similar camino de salvación³⁰⁴. En el caso de Wittgenstein los argumentos terapéuticos pretenden espolear el espíritu inquisitivo del lector para incitarlo a abandonar la forma tradicional de practicar la filosofía, una que lleva a la aparición de pseudoproblemas.

Tanto Descartes como Wittgenstein esperan que los argumentos terapéuticos puedan responder a ciertas necesidades de cada persona y, en tal sentido, que logren algo más que cambiar la forma de pensar del lector: pretenden, además, remecer su voluntad. Así como Wittgenstein subraya que lo que hay que vencer es más una cuestión de la voluntad que del entendimiento³⁰⁵, Descartes reconoce la necesidad de modificar buena parte de los viejos hábitos, pero admite que esta difícil tarea solo puede llevarse a cabo si la necesidad de transformarlos es de peso. Finalmente, mientras Descartes espera de estos argumentos una suerte de renacimiento espiritual —que a un tiempo supone la recuperación de una cierta inocencia infantil dejando intacta la capacidad y madurez racionales—, Wittgenstein anhela que estos argumentos nos ayuden a reconquistar nuestra capacidad de asombro ante lo cotidiano, un ámbito que la filosofía tradicional ha desvalorizado.

Sin embargo, la comparación entre las perspectivas cartesiana y wittgensteiniana debe avanzar con cautela: los argumentos de Descartes son parte de un programa ajeno a los intereses filosóficos de Wittgenstein. Como afirma Mauricio Zuluaga, “la investigación cartesiana (...) cobija

³⁰⁴ Frankfurt puntualiza que los textos religiosos no destacan por ser particularmente didácticos: por lo general, en ellos el autor instruye más por el ejemplo que por el precepto. Cf. Frankfurt, Harry *op. cit.*, p. 5.

³⁰⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, Cultura y Valor*, *op. cit.*, [91], p. 56. La anotación es de 1931. Más adelante, en las *Investigaciones filosóficas*, por ejemplo, cuando aborda la cuestión de ver aspectos, resalta la importancia de la voluntad.

al conocimiento humano en su generalidad y no se ocupa de investigaciones particulares”³⁰⁶. Las investigaciones de la filosofía tradicional suelen caracterizarse por un interés en cuestiones generales. En cambio, otra muy distinta es la orientación de la filosofía del segundo Wittgenstein: su exploración supone —como se apreciará en el tema desarrollado en esta sección— comparar y mostrar la irreductibilidad de los juegos de lenguaje del sueño y de la vigilia. Esta tarea no exhibe ambición alguna de generalidad y se lleva a cabo examinando casos y ejemplos concretos. Contra el enfoque adoptado por Moore en «Prueba del mundo exterior», Wittgenstein estima que no cabe dar una respuesta al argumento del sueño en forma de prueba.

El acercamiento de Wittgenstein al fenómeno del sueño y su crítica al argumento cartesiano se realiza, como sugiere Tomasini Bassols, desde el análisis y descripción del juego de lenguaje del sueño. Siendo su principal cometido el aclarar confusiones conceptuales, para Wittgenstein “es la gramática de ‘sueño’ lo que determina lo que son los sueños y no a la inversa”³⁰⁷. Wittgenstein puntualiza que quiere describir el uso de la palabra «sueño» y que no aspira a dar una definición del mismo³⁰⁸. Una pregunta importante a plantear es, pues, la siguiente: “¿Cómo hemos aprendido «Yo soñé tal y tal cosa»? Lo interesante es que no hemos aprendido la oración mostrándonos un sueño”³⁰⁹.

De acuerdo a la perspectiva filosófica tradicional, durante el sueño tenemos experiencias y emitimos juicios que luego «recogemos» en la vigilia al dar cuenta de ellos. Igualmente, en la vida cotidiana tendemos a hablar de los sueños como si fueran eventos ocurridos durante un estado específico y que son luego evocados desde la vigilia. Wittgenstein expresa sus reparos sobre esta idea común que recoge la filosofía tradicional: tal como el juego es jugado normalmente, no hay lugar para una distinción entre *haber tenido realmente* ciertas imágenes durante el sueño y que a la persona *le parezca que tuvo* ciertas imágenes durante el sueño.

Como se verá a continuación, Wittgenstein cuestiona la concepción tradicional del sueño —y más concretamente la comprensión filosófica, que abarca la cartesiana— recurriendo a aclaraciones

³⁰⁶ Zuluaga, Mauricio “Escepticismo pirrónico-escepticismo cartesiano” en: Ornelas, J. y Cíntora, A. (coords.) *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* Barcelona: Gedisa, 2013 p. 163.

³⁰⁷ Tomasini Bassols, Alejandro, *op. cit.* p. 18.

³⁰⁸ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, §374.

³⁰⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 64.

conceptuales vinculadas especialmente al significado; aunque para este propósito también resultan iluminadoras sus observaciones sobre la duda y la subjetividad.

Propongo empezar la comparación entre los enfoques argumentativos de Descartes y Wittgenstein con la cuestión de la duda y de las razones para dudar. Descartes lleva a cabo una estratificación de la duda y del conocimiento: clasifica las creencias apelando al criterio de qué tan difícil resulta dudar de cada una³¹⁰. Para el filósofo cartesiano, la mera posibilidad de que una de sus creencias sea falsa es suficiente para tornarla dudosa. Desde un punto de vista teórico, insiste Descartes, hay sobradas razones para dudar de los sentidos *en masse*: además de que con frecuencia nos engañan, como vimos anteriormente, el argumento del sueño muestra que lo que creemos percibir ahora no parece distinguible de aquello que creemos percibir cuando dormimos³¹¹.

Wittgenstein se aboca a mostrar la imposibilidad lógica o gramatical de la duda hiperbólica o metafísica³¹². ¿Cómo lo hace? Una de sus estrategias es describir la gramática del error. Ella presupone un «horizonte mundano» (o lingüístico), vale decir, un conglomerado de reglas que no puede ser puesto en duda consistentemente. El argumento del sueño y el de la locura suponen la pérdida de ese horizonte vital o lingüístico³¹³. Tanto el sueño como el delirio desafían la precondition de la significatividad fijada desde el *Tractatus*. Lo peculiar del argumento del sueño es acaso que las condiciones gramaticales de la significatividad vienen expresadas en lenguaje psicológico³¹⁴. Varios pasajes de las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* destacan esta peculiaridad; por ejemplo, cuando Wittgenstein observa que decir que alguien pudo haber soñado aun cuando no lo haya reportado es un enunciado lógico, no psicológico³¹⁵. Aunque aquí no transitaré este camino, la exploración y reformulación wittgensteiniana del argumento del sueño podría conectarse con el problema de la eventual contaminación psicologista de la semántica.

³¹⁰ Cf. Zuluaga, Mauricio, *op. cit.*, pp. 162-167.

³¹¹ Descartes, René *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas op. cit.*, p. 210.

³¹² Prado, Bento "Descartes e o último Wittgenstein: o Argumento do Sonho Revisitado" en: *Analytica* Volume 3, número 1 (1998), p. 220.

³¹³ *Ídem*, p. 221.

³¹⁴ Prado observa que su déficit de significatividad es descrito, por ello, como déficit de conciencia.

³¹⁵ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, §364.

Wittgenstein parece comprender la tentación filosófica generalizadora a la que sucumbe Descartes; no obstante, es enfático en que, para ser comprensibles, las dudas y correspondientes aclaraciones han de ser necesariamente puntuales y localizadas:

Una explicación sirve para apartar o prevenir un malentendido —esto es, uno que sobrevendría sin la explicación; pero no cualquiera que pueda imaginarse.

Puede fácilmente parecer como si toda duda mostrase sólo un hueco existente en los fundamentos; de modo que una comprensión segura sólo es entonces posible si primero dudamos de todo aquello de lo que pueda dudarse y luego removemos todas esas dudas.³¹⁶

Aquello que “puede fácilmente parecer” en este caso merece ser combatido repasando el despliegue efectivo de la duda: siempre se duda por razones bien precisas y localizadas. Para convencernos de esto conviene prestar atención a cómo se introduce la duda en el juego de lenguaje³¹⁷. Dicha exploración también permitirá notar que mientras más se expanda y generalice la duda, menos significativa devendrá.

Descartes concede que su duda es especulativa y no práctica. Empero, insiste en que las dudas meramente especulativas son genuinas. Aunque acepta que las dudas filosóficas son teóricas e impracticables —reconoce que no podríamos mantenerlas en el curso de la vida cotidiana— no cuestiona que ellas sean significativas. Descartes recusaría el principio pragmatista según el cual los pensamientos genuinos deben tener un impacto en la vida práctica³¹⁸. Como se apreciará en la siguiente subsección, las consideraciones de Wittgenstein sobre la duda exhiben interesantes coincidencias con las de Peirce. Un punto de partida compartido por Peirce y Wittgenstein es el rechazo de una indagación que empiece con una duda completa³¹⁹. En las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* va más lejos y afirma que la duda es un modo instintivo de conducta³²⁰. Wittgenstein hace eco aquí de la distinción peirceana entre duda real y duda artificial³²¹. Para ambos la duda reclama una motivación práctica. Sin embargo, como hace notar Andy Hamilton, la posición de Wittgenstein es más sutil que la de Peirce y los pragmatistas: no es que Wittgenstein plantee que una creencia deba hacer una diferencia en la práctica, sino que uno no puede siquiera especificar el contenido proposicional de una creencia a menos que ella se manifieste en la

³¹⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 87.

³¹⁷ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 458.

³¹⁸ Cf. Hamilton, Andy. *Wittgenstein and On Certainty* London & New York: Routledge, 2014, p. 246.

³¹⁹ Cf. Peirce, Charles Sanders, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” en: *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* Barcelona: Crítica 1988, p. 39.

³²⁰ Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología*, México: UNAM, 1997, volumen II, §644.

³²¹ Cf. Hamilton, Andy *op. cit.*, p. 227.

acción³²². Pensar es una modalidad del hablar y del actuar. No es suficiente con exigir que el pensamiento tenga un impacto directo en la vida; antes bien, contra lo que asume el filósofo de inspiración cartesiana, no hay tal cosa como un pensamiento divorciado de las acciones de la vida.

Varios pasajes de *Sobre la certeza* testimonian la recusación de Wittgenstein de la estrategia cartesiana de universalización de la duda: no todo lo que *pueda* ser dudado es materia de duda. Sin embargo, la reacción inicial de Wittgenstein contra los argumentos escépticos no tiene tanto en cuenta a Descartes sino a Russell. En la conferencia *Sobre nuestro conocimiento del mundo exterior*, Russell sentencia que una posición escéptica universal “aunque lógicamente irrefutable, es prácticamente estéril”³²³. El aforismo 6.51 del *Tractatus*³²⁴ ensaya una respuesta correctiva en estos términos: no se trata de que una postura semejante resulte lógicamente irrefutable, sino que ella viola las condiciones de la formulación significativa de un problema.

A fin de que una duda pueda ser considerada genuina o significativa —estipula Wittgenstein desde el *Tractatus*— debe haber *en principio* una manera de disiparla. Las dudas motivadas por los escenarios escépticos como el del argumento cartesiano del sueño serían vacías³²⁵.

Wittgenstein estima que la duda filosófica no solo es impracticable: ella es irrita; en última instancia, se derrota a sí misma. Para mostrarlo Wittgenstein reivindica las profundas conexiones que existen entre creencia y significado.

Echemos un vistazo al corazón de las críticas orientadas a dismantelar el argumento del sueño: el argumento del significado. Si fuera posible pensar coherentemente que el mundo es una quimera, también debería serlo mi semántica: como más adelante señala Quine en deuda con Wittgenstein, las creencias acerca del mundo devienen inseparables de las creencias sobre el significado de las expresiones. *Sobre la certeza* desarrolla dos líneas argumentativas de una poderosa crítica al argumento del sueño basada en el significado: por un lado, sugiere condiciones para que las propias aseveraciones tengan sentido y sostiene que el filósofo cartesiano las incumple. Por otro lado, señala que quien exprese la duda escéptica debería dudar también de la comprensión de sus propias palabras.

³²² *Ídem*, p. 247.

³²³ Russell, Bertrand "Sobre nuestro conocimiento del mundo exterior" en: *Conocimiento del mundo exterior* Buenos Aires: Mirasol, 1964, p. 60.

³²⁴ Esta reacción de Wittgenstein ante la postura de Russell es incluso anterior al *Tractatus*: data de 1915 y puede rastrearse en los *Diarios*.

³²⁵ Cf. Fogelin, Robert *Walking the Tightrope of Reason. The Precarious Life of a Rational Animal* New York: Oxford University Press 2003, p. 107.

La primera línea de argumentación crítica contra el argumento cartesiano que se desprende de las observaciones de Wittgenstein concierne a las condiciones de la significatividad. La propia percepción —el experimentar «internamente» algo como real— no puede considerarse en sí misma como criterio identificador del estado de sueño o de vigilia³²⁶. ¿Cuál es la diferencia entre recordar *correctamente* un sueño y *creer* que uno recuerda bien un sueño? Una vez despierta, la persona se encuentra con respecto a su (previa) situación de durmiente prácticamente en la misma situación que cualquier otra. Quizá le parezca haber tenido determinadas imágenes durante el sueño, pero no dispondrá de un criterio para verificar tal impresión. Wittgenstein muestra que un criterio es un conjunto de reglas gramaticales que rigen el uso de un concepto. En palabras de Tomasini Bassols, el criterio es una clase abierta de “condiciones que cuando son satisfechas garantizan (...) la significatividad y apoyan la veracidad de lo que decimos”³²⁷. Así pues, un criterio no depende de factores subjetivos, sino sociales y públicos. Si alguien afirma «esto es real» ya presupone la operatividad de la distinción vigilia-sueño. El pensador cartesiano pasa por alto que cualquier discurso que señale algo como «real» tiene sentido solo cuando existen distinciones, entre ellas la misma distinción entre estado de vigilia y estado de sueño. Así pues, el supuesto criterio invocado por Descartes solo podría ser planteado y aplicado cuando estamos despiertos.

Es preciso remarcar, además, que los estados de sueño y vigilia no son estados insulares y aislados: están conectados con muchas otras cosas, e incluso las fronteras entre ellos no siempre están marcadamente definidas³²⁸. Sin embargo, para sobresaltar al lector de textos de filosofía con la posibilidad del sueño, el escéptico radical necesita preservar numerosas distinciones ordinarias: realidad-ilusión, objetivo-subjetivo, interno-externo. Precisa también que se mantenga estable el significado ordinario del término «sueño». En esta dirección Wittgenstein subraya que el uso normal de las palabras descansa en el reconocimiento:

Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras ³²⁹.

³²⁶ Parece producirse aquí una confusión entre rasgo y criterio, como señala Iczkovits.

³²⁷ Tomasini Bassols, Alejandro, *op. cit.*, p. 8. Puntualiza Tomasini que la significatividad de un juego de lenguaje depende de factores objetivos o sociales, jamás subjetivos.

³²⁸ Por ejemplo, entre una percepción subliminal (por debajo del nivel de la conciencia) o una percepción verídica. En *Dreaming*, Norman Malcolm distingue entre estar medio dormido y estar profundamente dormido. Concluye que este último concepto excluye lógicamente al estado de conciencia.

³²⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 114.

El empleo de las palabras y la identificación de su correcta aplicación reposa en la seguridad tranquila de que los fenómenos y objetos son y podrán seguir siendo reconocidos:

“Si mi memoria me engaña en este punto, puede engañarme en cualquier otro.”
Si no sé *eso*, ¿cómo sabré que mis palabras significan lo que creo que significan?

“Si eso me engaña, ¿qué quiere decir ahora ‘engañar’?”³³⁰

¿Y qué si sospechara que estos fenómenos y objetos son ilusiones? ¿Cómo podría confiar —replica Wittgenstein— en que mis palabras significan algo y que alguien las reconocerá? En última instancia, ¿cuál sería el significado del término «ilusión»?

La segunda línea de argumentación crítica consiste en mostrar que no es posible tomar en serio el argumento del sueño y, encima, pensar que las palabras empleadas para formularlo cumplen su función³³¹. Así lo indica en *Sobre la certeza*:

Todo el juego de lenguaje descansa en el hecho de que puedan reconocerse de nuevo las palabras y los objetos. Aprendemos con la misma inexorabilidad que esto es una silla y que $2 \times 2 = 4$

Por tanto, si dudo o si no estoy seguro de si esta es mi mano (en uno y otro sentido), ¿por qué no debería dudar también del significado de estas palabras?³³²

Detengámonos ahora en los pasajes que exploran la afirmación «Yo podría estar soñando» (y aquí se puede realizar el ejercicio con otras similares como «Yo podría ser un cerebro en una cubeta»). Una afirmación semejante, a entender de Wittgenstein, ha de provenir de alguien contaminado por confusiones, vale decir, de un filósofo tradicional. La afirmación filosófica «Yo podría estar soñando» no es un enunciado genuino ni falso, sino sinsentido³³³:

El argumento "Es posible que esté soñando" no tiene sentido por lo siguiente: porque entonces también esa misma declaración está siendo soñada; del mismo modo que el *hecho* de que estas palabras tengan significado³³⁴

En el pasaje anterior Wittgenstein defiende que las afirmaciones proferidas durante el sueño no pueden tener un significado y referencia regulares. La afirmación «sueño», dicha dentro del sueño, no es descripción de nada. Así, cuando Descartes asume que sueña mientras supuestamente está soñando, su afirmación luce peculiar desde dentro del estado de sueño. La expresión «Yo podría

³³⁰ *Ídem*, § 506-507.

³³¹ Cf. Iczkovits, *op. cit.*, p. 108.

³³² *Ídem*, § 455-456.

³³³ Hamilton, *op. cit.*, p. 235.

³³⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, § 383. En la versión original la expresión traducida como ‘no tiene sentido’ es ‘sinnlos’.

estar soñando» es sin sentido ya que, si yo estuviera soñando, esta observación estaría siendo soñada también³³⁵. Es como si hubiese un sentido imaginario de la propia oración. Aunque se trate de una oración gramaticalmente correcta, «Yo podría estar soñando» no es una aseveración genuina porque el trasfondo y las condiciones contextuales para que dicha afirmación tenga sentido no se dan³³⁶. Wittgenstein sentencia que ese soñador no estaría propiamente hablando. Esto es lo que sugiere la última entrada de *Sobre la certeza*:

"Pero, aunque en estos casos no pueda equivocarme, —¿no es posible que esté anestesiado?" Si lo estoy y si la anestesia me ha privado de la conciencia, en realidad ahora no hablo ni pienso. No puedo suponer seriamente que ahora estoy soñando. Quien, soñando, dijera "Sueño", por mucho que hablara de un modo inteligible, no tendría más razón que si dijera en sueños "llueve" cuando está lloviendo en realidad. Aunque su sueño estuviera en realidad relacionado con el ruido de la lluvia³³⁷

Contra esta concepción del lenguaje no representacional, no especular, se alza la voz del segundo Wittgenstein en *Sobre la certeza* cuando afirma que la proposición «llueve» no es verdadera en el sueño por más que llueva a cántaros allá afuera. El equívoco radica en suponer que la proposición «llueve» puede colocarse en una relación con el hecho de llover que sea independiente de nuestras prácticas³³⁸.

Y en *Zettel* recrea esta desconcertante situación de manera similar:

¿Qué tal si alguien me dijera con toda seriedad que (realmente) ignoraba si estaba soñando o despierto? ¿Podría darse también la situación siguiente? Alguien dice "creo que ahora duermo"; y realmente se despierta un momento después, se acuerda de las afirmaciones que hizo en sueños y dice: "¡entonces yo tenía razón!" —Esta anécdota sólo puede significar que alguien soñó que había dicho que estaba soñando. Imagínese que una persona inconsciente (por ejemplo, anestesiada) dijera "estoy consciente" —¿diríamos que "él debe saberlo"? Y si alguien en sueños dijera "estoy durmiendo", —¿diríamos que "tiene toda la razón"? ¿Mentiría alguien si me dijera: "no estoy consciente"? (¿Y diría la verdad si lo afirmara estando inconsciente? ¿Y qué tal si un loro dijera "no entiendo una sola palabra", o una grabadora afirmara "solo soy una máquina"?)³³⁹

Como vemos, bien puede suceder que ciertas palabras proferidas en determinadas circunstancias sean significativas, y que —como ocurre en el caso del loro, del durmiente que murmura o de la máquina parlante— no lo sean en otras³⁴⁰. Parte de la labor consiste en devolver a los contextos

³³⁵ Cf. Iczkovits, *op. cit.*, p. 106

³³⁶ Cf. Stroll, Avrum, "Wittgenstein and the Dream Hypothesis" en: *Philosophia* Volume 37 (2009), p. 684.

³³⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 676.

³³⁸ Cf. Carvalho, Marcelo, "Capítulo 11. O SER E O SONHO Observações sobre Descartes, Wittgenstein e Bento Prado Júnior" en: Santos do Carmo, Juliano & Correa Saucedo, Rogério (organizadores) *LINGUAGEM E COGNICÃO*, Pelotas: NEPFIL Online, 2018 p. 281.

³³⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, § 396.

³⁴⁰ Stroll, Avrum, *op. cit.*, p. 685.

corrientes las afirmaciones problemáticas. Y dicha recontextualización pasa por preguntarse qué se puede hacer con una afirmación:

¿Cuál sería la función de la afirmación “no he soñado sino vivido fuera de mi cuerpo dormido”?³⁴¹

Una intuición que se desprende directamente de los argumentos de Wittgenstein es que no cabe hablar de verdad o de sentido fuera del contexto efectivo de nuestras prácticas. El problema no es solamente que la afirmación «llueve» —proferida durante el sueño— esté dissociada de la conciencia, sino sobre todo que está aislada de las prácticas humanas y juegos de lenguaje.

Exceptuando el uso filosófico, que promueve enredos y malentendidos, es perfectamente posible concebir usos legítimos y significativos para la afirmación «Yo podría estar soñando»: supongamos que la pronuncio o la pienso en un instante de incredulidad, cuando me comunican que una editorial prestigiosa me publicará un libro, o cuando me besa la persona que me gusta a la que creía resultarle indiferente. Las más de las veces el contexto arroja luz sobre el tipo de sueño al que se alude; alguien podría querer referirse al fantasear o al soñar despierto, tal como sucede, por ejemplo, con la más famosa exclamación del discurso de Martin Luther King en 1963: «I have a dream»³⁴². El análisis de los usos habituales de las expresiones nos permite apreciar que «Es posible que yo esté soñando» no es una afirmación intrínsecamente pervertida; lo es su empleo filosófico.

Consecuentemente, Wittgenstein no critica los usos ordinarios de las oraciones, por ejemplo, la costumbre de decir «recuerdo...» al relatar un sueño. Pero sí insiste en que, al hacer filosofía, afirmar «recuerdo mis sueños» puede conducir a confusiones³⁴³. Decir «recuerdo mis sueños» es asimilar equívocamente los sueños a las memorias (recuerdos) de vigilia. El recuerdo toma rasgos de su uso ordinario en un contexto filosófico. Y así la reivindicación filosófica parece decir algo significativo, cuando no es el caso³⁴⁴.

En tanto la experiencia solo puede ser propiamente hablando experiencia de vigilia, los sueños no se consideran estrictamente «experiencias» que tienen lugar mientras dormimos. Un indicador de que no se trata de experiencias es que nuestros reportes de sueño no son corregibles: “Si digo que

³⁴¹ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, § 937.

³⁴² Cf. Niiniluoto, Ilkka “Dream and reality”, p. 5 Link: <http://www.helsinki.fi/tint/matti/niiniluoto.pdf>

³⁴³ Cf. Hamilton, *op. cit.*, p. 267.

³⁴⁴ *Ídem.*

esta noche no he soñado, tengo que saber por dónde debería buscar el sueño”³⁴⁵. Parecería que podemos recordar eventos acontecidos durante el sueño; no obstante, puntualiza Wittgenstein, los criterios para distinguir el recordar del imaginar no se encuentran presentes.

La terapia wittgensteiniana muestra que los rasgos relevantes de la memoria en vigilia —la posibilidad de equivocarse y de revisar— están ausentes en este caso. Hay, pues, algo bizarro e inapropiado en el uso del término «recuerdo» en el contexto del sueño, y este hallazgo gramatical sirve también para socavar el argumento del sueño³⁴⁶. En cambio, si se concibe el sueño simplemente como disposición, al momento de la vigilia, de reportar ciertos eventos que parecen suceder mientras dormimos, entonces esta descripción no ofrece apoyo alguno a la dimensión escéptica del argumento cartesiano del sueño³⁴⁷.

La expresión del escéptico cartesiano conduce paradójicamente a una destrucción de su propia posición, especialmente *en términos de su propia comprensión de la misma*. La afirmación «Yo podría estar soñando» ilustra un caso de autoderrota pragmática o performativa³⁴⁸. La autoderrota performativa es un fenómeno de expresión en primera persona. Acontece cuando las condiciones de sentido son violadas por el mismo acto de expresión. Sucede, por ejemplo, con «quizá estoy soñando» y «a lo mejor estoy loca». «Quizá estoy soñando» es pragmáticamente auto-derrotable. Como afirma Andy Hamilton, concierne a situaciones que pueden ser descritas en tercera persona, mas no en primera³⁴⁹. Este fenómeno evoca la paradoja de Moore³⁵⁰ comentada por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, que se resume en los siguientes términos: «*p*, pero no creo que *p*».

Aunque es eventualmente posible desconfiar de los propios sentidos —miopía severa, malas condiciones acústicas etc. —, no lo es desconfiar de la propia creencia. Si hubiera un verbo con el significado de «creer falsamente», no tendría sentido usarlo en la primera persona del presente

³⁴⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, §448.

³⁴⁶ Hamilton, *op. cit.*, p. 267.

³⁴⁷ *Ídem*, p. 239.

³⁴⁸ En inglés «pragmatic or performative self-defeat». Sigo aquí a Andy Hamilton, quien a su vez se inspira en observaciones de Haslanger y Appel. Cf. Hamilton, *op. cit.*, p. 236 y ss.

³⁴⁹ *Ídem*, p. 237.

³⁵⁰ El nombre «paradoja de Moore» es de Wittgenstein. Moore hizo alusión a ella en varias ocasiones en los años 30 y 40. Moore nunca llegó a contar con una formulación prolija de la misma.

indicativo. Dicho en palabras de Moore: “en la inmensa mayoría de los casos en los que una persona dice algo asertivamente, él o ella cree la proposición que sus palabras expresan”³⁵¹.

Así, «Ayer creí estar soñando, pero no estaba segura» podría ser una oración significativa. En cambio, difícilmente podría serlo «Creo estar soñando, pero no estoy segura». Se dibuja entonces otra condición gramatical implícita del acto de juzgar: quien juzgue ha de estar consciente. El sueño —como también ciertas drogas duras y la anestesia general— arrebatan la conciencia y la posibilidad de juzgar.

A quien insista en decir que cree estar soñando provocaría contestarle: «¿Quién habla por esa boca?». Según Wittgenstein, Moore metió la mano a un nido de avispas con su paradoja, pero si estos himenópteros no reaccionaron picándole, se debió a que estaban demasiado apáticos, o acaso somnolientos³⁵².

Atendamos, finalmente, a las observaciones de Wittgenstein sobre la subjetividad que resultan esclarecedoras para el tema planteado.

El desmantelamiento wittgensteiniano del argumento del sueño, además de iluminar adecuadamente conceptos importantes como «duda», «memoria» o «percepción», permite identificar una imagen desorientadora de la que dicho argumento es dependiente y que nuestro filósofo se aboca a pulverizar: la de seres humanos «capturados» por sus percepciones sensoriales o pensamientos y encapsulados en su vida interior³⁵³. Para que la amenaza del escepticismo filosófico pueda ponerse en marcha se requiere adoptar una perspectiva de primera persona según la cual la persona intérprete posee un conocimiento introspectivo inmediato (esto es, cuenta con un acceso privilegiado a sus propios estados mentales), aunque no pueda estar segura de lo que sucede fuera de ella.

El argumento cartesiano se presenta más o menos así: todos estos eventos *parecen* suceder, pero ¿cómo sé que *realmente* tienen lugar? Una posible respuesta sugerida por Wittgenstein es la

³⁵¹ Moore, G. E. “Moore’s Paradox” en: Thomas Baldwin (ed.), *G.E. Moore: Selected Writings*. London: Routledge, 1993, p. 210.

³⁵² Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, Cultura y Valor*, *op. cit.*, [439], p. 140. Se trata de una observación de 1948.

³⁵³ Cf. Iczkovits, *op. cit.*, p. 103.

siguiente: «si ninguno de estos eventos realmente sucediera, tampoco tendría que haber un yo a quien ellos aparentaran sucederle»³⁵⁴.

Pero, ¿de qué «yo» se trata? El filósofo tradicional se encuentra capturado por una imagen extraña y pobre de la subjetividad. ¿Qué muestran al respecto los contrargumentos terapéuticos de Wittgenstein? Que conviene explorar y deconstruir la imagen cartesiana tradicional y reificante del yo. Los contrargumentos de Wittgenstein, asimismo, rechazan tajantemente la idea de un sujeto sin horizonte al tiempo que reafirman la irrecusable ligazón entre sujeto y horizonte³⁵⁵. Dicho en términos lógicos, los conceptos de «yo» y de «otros» son interdependientes; cada uno de ellos se define únicamente en relación al otro. O también, expresado en términos de sabor pragmatista, Wittgenstein propone considerar al yo no como una entidad explorable por el propio escrutinio sino como manifestándose en la acción. Así, como espero mostrar a continuación, desafía un supuesto sobre el que descansa la noción de autoridad epistémica de la primera persona: el suponer que tenemos mayor familiaridad con los estados mentales que refieren a nosotros mismos.

Tendemos con frecuencia a hacernos figuras equívocas e ilusorias sobre la vida mental. Ellas están tan instaladas en nuestra forma de hablar que nos impiden comprender la complejidad de lo mental. El ámbito de lo mental resulta elusivo y enigmático a los filósofos:

«El pensamiento, ese ser extraño» —pero no nos parece extraño cuando pensamos. El pensamiento no nos parece misterioso mientras pensamos, sino sólo cuando decimos retrospectivamente: «¿Cómo fue posible eso?». ¿Cómo fue posible que el pensamiento *mismo* tratara de este objeto? Nos parece como si con él hubiéramos apresado la realidad³⁵⁶.

El propósito de Wittgenstein es eliminar confusiones sobre lo mental, no pulverizar lo mental³⁵⁷. ¿Hay un compromiso con alguna versión de conductismo? Charles Chihara y Jerry Fodor adjudican a Wittgenstein la defensa de un «conductismo lógico»³⁵⁸. A veces Wittgenstein parece dar cuenta del yo en términos de los fenómenos observables. Sin embargo, se trata de observaciones

³⁵⁴ Hamilton, Andy, *op. cit.*, p. 242.

³⁵⁵ Prado Bento, Junior, *op. cit.*, p. 230.

³⁵⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, §428.

³⁵⁷ En tal sentido, como señala Hagberg, Wittgenstein no adopta una perspectiva conductista ni reductivista. Cf. Hagberg, Garry. *Describing Ourselves: Wittgenstein and Autobiographical Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2008, p. 242.

³⁵⁸ Cf. Chihara, Charles & Fodor, Jerry A. "Operationalism and ordinary language: A critique of Wittgenstein" en: *American Philosophical Quarterly*, 2 (4) (1965), pp. 281-295.

orientadas a contrarrestar la (extendida) postura mentalista que describe la mente como repositorio de ciertas entidades o estados. Wittgenstein se adelanta a la acusación de conductismo en el pasaje 308 de las *Investigaciones filosóficas* y advierte que no pretende negar los procesos y estados mentales. Pero rechaza tanto el mentalismo como el conductismo, asumiendo que ambas posturas se desvinculan de las prácticas reales en su afán de capturar el significado del yo.

Insistimos, según Wittgenstein, en mirar hacia el lado equivocado: al interior de uno mismo. Uno de los presupuestos de raigambre cartesiana que Wittgenstein denuncia y combate es que la propia mente resulta cognoscible y transparente a sí misma vía introspección. ¿Puedo afirmar acaso que tengo evidencia directa de lo que sucede en mi fuero interno? En el modelo cartesiano los conceptos adquieren significado gracias al contacto con mi propio caso. Cualquiera tiende a proferir afirmaciones como las siguientes: «creo que estoy atemorizada» o «estoy segura del amor que siento». Las dificultades con ejemplos como estos surgen en su empleo filosófico, no en el cotidiano. El replanteamiento wittgensteiniano del modelo cartesiano de lo mental consiste no en auscultar lo que ocurre dentro de uno mismo, sino en atender a los escenarios en los que se despliegan y desarrollan los juegos de lenguaje donde aparecen conceptos como «creer» o «estar convencido». Esos escenarios forman parte de la vida humana, de un mundo compartido y público de prácticas sociales.

Nos sentimos tentados a afirmar que estamos muy seguros sobre nuestros propios estados mentales, pero nada nos otorga una garantía metafísica de acceso preferente a ellos. El conocer y el dudar no son estados mentales que se descubran zambulléndose en uno mismo: “¿Tiene sentido preguntar «¿Cómo sabes que crees eso?» —y es la respuesta: «Me doy cuenta por introspección»? En algunos casos se podrá decir algo por el estilo, en la mayoría no”³⁵⁹.

Wittgenstein quiere mostrar como un malentendido la imagen común según la cual el sujeto escanea sus propios contenidos mentales y luego los revela a otras personas. Son las reglas del juego de lenguaje las que estipulan incluso en qué consiste que yo sea un sujeto.

El juego de lenguaje de autoadscribirnos estados mentales excluye la posibilidad de duda. Así, las emisiones en primera persona singular del presente como, por ejemplo, «tengo dolor de cabeza» carecen de valor cognitivo: no tiene sentido afirmar que sé (o que creo) que tengo dolor de cabeza, como tampoco lo tiene decir que no lo sé. A la expresión «parecer creer» le tendría que faltar la

³⁵⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 587.

primera persona singular del presente indicativo (o, en caso de proferirse, carecería de sentido). El repaso de los usos de autoadscripciones muestra, por ejemplo, que las personas no aprenden a afirmar «yo no creo que tengo un dolor de cabeza» y conviene que el filósofo combata la tentación de creer que ha descubierto allí un vacío; al respecto, se pregunta Wittgenstein: “¿tiene ahí el espacio un agujero? No, solo lo parece”³⁶⁰.

Mientras emisiones como «siento una punzada de dolor» no se basan en evidencia alguna —más bien reemplazan a las expresiones naturales de sensaciones—, los usos en tercera persona sí se basan en la evidencia de la conducta, como cuando se señala a alguien para comentar «ella tiene dolor de cabeza». El sorprendente resultado de esta investigación gramatical es que trastoca completamente el enfoque cartesiano (moderno) de la subjetividad: es a los demás —no a mí— a quienes cabe atribuir la posesión de evidencia (más o menos confiable) sobre mis propios estados mentales.

Podría objetarse que el planteamiento de Wittgenstein propicia el rebrote de otra forma de escepticismo: dada esta situación, jamás podremos saber a ciencia cierta si un sujeto S se encuentra en determinado estado mental —el de dolor, por ejemplo— o solo lo simula. Pero para esto Wittgenstein tiene una respuesta: esta preocupación surge únicamente si asumimos que hay algo interno respecto de lo cual lo externo es pura fachada. Es preciso combatir terapéuticamente esta imagen de lo interior y notar que aquí la duda no procede de un supuesto vacío entre lo interno (lo oculto) y lo externo (lo público y conocido). Una cuota de incertidumbre acompaña a nuestros juicios sobre los estados mentales de terceras personas: “La certeza aparente de la primera persona, la incertidumbre de la tercera”³⁶¹. Ocurre que los criterios de conducta para esas adscripciones son en cierta medida indeterminados: ignoramos cuándo la evidencia es suficiente para afirmar que tal dolor es auténtico o fingido, ya que dichos criterios no tienen límites definidos: “No hay un límite fronterizo claro que delimite la evidencia suficiente de la insuficiente”³⁶². En otras palabras: en estos casos, una cuota de inseguridad forma parte del juego de lenguaje. Una tentación filosófica que habría que resistir es la de presentar esta asimetría como una profunda verdad metafísica³⁶³. Entre los diversos esfuerzos de Wittgenstein por explorar el lenguaje psicológico desde los usos efectivos, se encuentra su iniciativa de explicitar las reglas constitutivas del juego de lenguaje de la simulación (*Heucheln*). Muestra Wittgenstein que al

³⁶⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, volumen I, § 874.

³⁶¹ Wittgenstein, Ludwig. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, volumen I, § 951.

³⁶² *Ídem*, volumen I, § 952.

³⁶³ Cf. Johnston, Paul. *Wittgenstein: Rethinking the Inner*. London & New York: Routledge, 1993, p. 168

introducir la cuestión de la simulación se complica significativamente el juego de lenguaje. Hay que aprender un modelo complejo de conducta antes de poder fingir: “No todo ser que puede expresar miedo, alegría o pena, puede *fingirlos*”³⁶⁴. Mientras, según Wittgenstein, los perros no pueden fingir (y tampoco ser sinceros), los niños necesitan aprender muchas cosas antes de ser capaces de simular³⁶⁵. Lo interesante es que si no puedo llegar a saber lo que otra persona siente o cree, entonces esa persona tampoco puede simular. Y es que hablar de simulación supone que exista la posibilidad de adivinar o de descubrir los sentimientos o estados mentales auténticos del embaucador: “(...) «Esto parece auténtico» solo tiene sentido si hay un «Esto es auténtico»”³⁶⁶. Dicho en términos más sencillos: nuevamente, para que pueda tener lugar un movimiento en falso —un engaño— este tiene que ser necesariamente excepcional; si el falso movimiento pasara a ser la regla, “desaparecería el juego en el que tenía lugar un movimiento falso”³⁶⁷.

Uno de los hallazgos interesantes de la investigación gramatical de Wittgenstein es que los problemas que plantea la cuestión de la simulación no son primordialmente epistemológicos; conciernen más a bien a la relación con otros juegos de lenguaje.

Wittgenstein considera que la gramaticalización ayuda a resistir la desorientadora tendencia filosófica a cosificar conceptos, como sucede con el tratamiento del «yo» en el modelo cartesiano. En la obra intermedia sugiere Wittgenstein que el enfoque filosófico tradicional confunde tanto su propio objeto de indagación como el método bajo el que conviene examinar un asunto filosófico: a menudo trata a los conceptos como si fuesen cosas³⁶⁸. El segundo Wittgenstein combate aquella tentación filosófica que Kant consideraba una inclinación natural de la razón humana: las *Investigaciones filosóficas* procuran disuadir al lector de que tome a los conceptos como algo más que «técnicas de uso» o «sistemas de reglas». Así, el sujeto deja de ser el depositario de enigmáticos contenidos internos que yacen ocultos a los demás.

El *Cuaderno azul* explora las afirmaciones metafísicas como proposiciones gramaticales o conceptuales³⁶⁹. Y, para estudiarlas mejor, invita a las diversas voces filosóficas —realismo,

³⁶⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, volumen I, § 859.

³⁶⁵ Cf. *Ídem*, volumen I, § 869-870. Puntualiza que la vida de un perro es demasiado simple como para que sea capaz de fingir o simular.

³⁶⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, volumen II, § 86.

³⁶⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, volumen I, § 935.

³⁶⁸ Rigal, Elisabeth “La crítica wittgensteiniana a la metafísica”, en: *Areté*, volumen X, No. 2 (1998), p. 277.

³⁶⁹ Las notas del *Cuaderno azul* son de 1933-34. Una indagación gramatical o conceptual es lo que Wittgenstein entiende por investigación filosófica. Concuere con Kant en que es distinta e irreductible a una investigación científica.

solipsismo, idealismo, escepticismo filosófico— a explayarse. Al realismo filosófico³⁷⁰ le reprocha Wittgenstein una incompreensión de ciertas dificultades conceptuales. Así lo sugiere el análisis de las formas de expresión de experiencias personales que Wittgenstein lleva a cabo en el *Cuaderno azul*. Encontramos allí varias anotaciones aclaratorias sobre los usos del verbo «tener» a propósito de los casos «tener una muela de oro» y «tener dolor de muelas». De acuerdo a Elisabeth Rigal, Wittgenstein concede a la posición idealista una mínima perspicacia conceptual: ella es capaz de notar la irreductibilidad de las afirmaciones metafísicas a las empíricas³⁷¹. Los realistas como Moore o Russell pasan por alto esta dificultad conceptual. Dicha dificultad gramatical permite mostrar dos usos irreductibles del yo: como sujeto y como objeto. Pese a esta concesión, Wittgenstein rechaza el idealismo pues exhibe un inaceptable compromiso: presupone una sustancia oculta detrás de las expresiones³⁷².

Para combatir la imagen mentalista del yo, en la que se presupone que este es una entidad metafísica primigenia y ubicua, Wittgenstein distingue entre dos usos de «yo»: el uso como sujeto y como objeto. En el uso como objeto, el término «yo» tiene referencia. Así, por ejemplo, si afirmo «yo tengo miopía» o «yo mido un metro sesenta y ocho», cierto criterio de identidad se encuentra en juego: el criterio de «quién», un criterio que sirve para identificar entre los candidatos posibles a aquel de quien se está hablando³⁷³.

En cambio, si atendemos a las afirmaciones psicológicas en primera persona del singular, notaremos que los usos de «yo» en tiempo presente —como «yo siento dolor»— no tienen referencia. Sin embargo, asumimos equivocadamente que la tienen.

³⁷⁰ El representante más insigne del realismo filosófico es G.E. Moore. Advierte acertadamente Cora Diamond que Wittgenstein distingue aquí entre «realismo filosófico» (poseído por ilusiones) y «espíritu realista» (el que describe su propio quehacer, capaz de detectarlas). Cf. Diamond, Cora, *The realistic spirit: Wittgenstein, Philosophy and the mind*. Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 1991, p. 42.

³⁷¹ La proposición filosófica «Yo no puedo sentir su dolor» no es reducible a la proposición de experiencia «no podemos sentir dolor en el cuerpo de otra persona». A mi entender, este es el aporte más original del magnífico artículo de Rigal ya citado: que esta pequeña concesión del *Cuaderno azul* a la perspectiva idealista ni siquiera es cuestionada posteriormente por el argumento contra el lenguaje privado, recurso que le permite a Wittgenstein distanciarse de la versión de solipsismo que anteriormente había tolerado. Es más: reaparece en *Sobre la certeza* enmascarada en las afirmaciones que reivindican que finalmente la certeza es *mi* certeza.

³⁷² Bouveresse señala que, para Wittgenstein, realistas, idealistas y solipsistas comparten un reprochable denominador común: suponen que se encuentran “en desacuerdo sobre hechos esenciales”. Cf. Bouveresse, Jacques. *Filosofía, mitología y pseudociencia*. Madrid: Síntesis, 1991, p. 85.

³⁷³ Cf. Canfield, John V. *Becoming Human: The Development of Language, Self and Self-Consciousness*. New York: Palgrave MacMillan, 2007, p. 91.

Un fragmento del diálogo entre Alicia, el rey y un mensajero en *A través del espejo* de Lewis Carroll muestra con humor e ingenio el tipo de enredo conceptual que se produce al confundir una expresión que carece de referencia con otra que sí la tiene:

"Mira por el camino y dime, ¿alcanzas a ver a alguno de los dos?"

--No ..., a nadie —declaró Alicia.

--¡Cómo me gustaría a mí tener tanta vista! —exclamó quejumbroso el Rey—. ¡Ser capaz de ver a Nadie! ¡Y a esa distancia!

(...)

—¿Te encontraste con alguien por el camino? —continuó el Rey extendiendo la mano para que el mensajero le diera más heno.

—A nadie —reveló el mensajero.

—Eso cuadra perfectamente —asintió el Rey —pues esta jovencita también vio a Nadie. Así que, naturalmente, Nadie puede andar más despacio que tú.

—¡Hago lo que puedo! —se defendió el mensajero malhumorado. —¡Estoy seguro de que nadie anda más rápido que yo!"³⁷⁴

En casos como estos aparece lo que John Canfield denomina una «ficción gramatical», vale decir, una supuesta entidad postulada como resultado de malinterpretar las reglas que gobiernan nuestra manera de hablar³⁷⁵. Así, cuando un niño pasa de una exclamación como «¡auuu auuu!» a decir «tengo dolor», no aprende a identificar a nadie o a nada a quien se le atribuya la propiedad: "yo no dije que tal o cual persona siente dolor, sino «siento...». Bien, con ello no nombro a ninguna persona. Como tampoco lo hago cuando me quejo de dolor"³⁷⁶.

En síntesis, los usos no referenciales son minoritarios pero importantes fuentes de malentendidos filosóficos: se trata de afirmaciones psicológicas en primera persona del tiempo presente, y se restringen a casos como «yo siento dolor», o como el «yo pienso» del *cogito* cartesiano, cuyo despliegue presupone que ese yo pensante tiene referencia.

Hay que fijarse en cómo trabaja realmente la expresión «yo» en nuestro lenguaje. A juicio de Wittgenstein, las oraciones psicológicas en primera persona del presente como «yo siento dolor» pueden tener significado al interior de nuestra vida social —una posible función al proferirlas sería llamar la atención de otros sobre el propio discurso—, pero no son nombres o descripciones de lo interno o mental³⁷⁷. Mientras que podría haber error en la referencia cuando afirmo «Angela

³⁷⁴ Carroll, Lewis. *A través del espejo*. Argentina: Ediciones del Sur, 2004, pp. 98, 99, 101.

³⁷⁵ Cf. Canfield, John V. *Becoming Human: The Development of Language, Self and Self-Consciousness*. New York: Palgrave MacMillan, 2007, p. 84.

³⁷⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 404.

³⁷⁷ Cf. Canfield, John V. *Becoming Human: The Development of Language, Self and Self-Consciousness*. New York: Palgrave MacMillan, 2007, p. 146.

Merkel siente dolor», no puede haber error en mi afirmación «yo siento dolor»³⁷⁸. La posibilidad de un error en la referencia se construye dentro del juego de lenguaje.

Estas sutiles consideraciones llevan a Wittgenstein a concluir, contra Descartes, que el sujeto pensante que invocamos mediante el uso gramatical es irreductible a cualquier tipo de *res* o cosa. El «yo» presupuesto en el uso del yo como sujeto es para Wittgenstein un sujeto lógico anónimo, similar al sujeto trascendental kantiano³⁷⁹. Puede que ese sujeto pensante no sea *algo* cognoscible; lo cierto es que no cabe reducirlo al yo empírico.

Resultan interesantes las observaciones referentes al sujeto gramatical en la obra tardía. *Sobre la certeza*³⁸⁰ muestra que el uso cotidiano de la expresión «yo sé...» es sumamente sofisticado. El cuestionamiento de Wittgenstein al empleo filosófico del «yo sé» recomienda, en primer lugar, recusar cualquier criterio subjetivo del saber que ponga un acento equívoco en las creencias de introspección y que pase por alto la imprescindible dimensión pública —objetiva— de la adquisición y justificación del conocimiento:

Si concebimos "Yo sé etc." como una proposición gramatical es obvio que el "Yo" no puede ser importante³⁸¹

Wittgenstein mantiene en *Sobre la certeza* que cualquier afirmación de conocimiento presupone que se posea un fundamento suficiente en evidencia a favor de dicha reivindicación, y también que la invocación del fundamento sea relevante al propio punto de vista. Además, distingue Wittgenstein entre certeza subjetiva y objetiva: cuando hablamos de certeza objetiva no aludimos a un estado mental sino a una situación en la que el error está excluido lógicamente o en la que la duda resulta inconcebible. Así, la observación general según la cual el uso del «yo sé...» es muy complejo tiene entre sus principales propósitos el de conjurar cualquier comprensión de la justificación que coloque el centro de gravedad en la intimidad de la primera persona.

La desarticulación wittgensteiniana del argumento del sueño pasa también por desenmascarar al escéptico: él es un teórico que, además de padecer graves confusiones, presupone una concepción reducida y extraña de la subjetividad³⁸². Los argumentos del escéptico podrían ser descritos como

³⁷⁸ Nótese que, bajo el criterio del «quién» antes mencionado, si afirmo en tiempo pretérito «yo sentí dolor», mi oración tiene una referencia. En casos como este apelo a la memoria, al testimonio, a la evidencia de mi diario etc. para confirmar que soy la persona que en ese momento estuvo adolorida.

³⁷⁹ Cf. Rigal, Elisabeth, *op. cit.*, p. 287.

³⁸⁰ Son notas de 1950-51. Constituyen el último documento de trabajo que produjo Wittgenstein.

³⁸¹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 58.

³⁸² Cf. Iczkovits, *op. cit.*, p. 110.

fallidos intentos (intelectuales) de ejercer cierta violencia pues pretenden minar la (auto)confianza y destruir toda comunidad, atacando incluso al mismo lenguaje. Visto así el argumento del sueño es problemático no porque sea un problema genuino; lo es porque, entre otras cosas, encoge nuestro mundo y nuestra subjetividad. Promueve una imagen desorientadora de un mundo que se esfuma y, sobre todo, una imagen pobre y equívoca de nosotros mismos.

He procurado mostrar en esta subsección que las intuiciones de Wittgenstein sobre el sueño sacan partido de una perplejidad filosófica jamás extinta sin aspirar a presentar una teoría sobre el sueño. El fenómeno del sueño resulta interesante en tanto marca el límite de la significatividad. El cultivo de la filosofía tradicional propicia numerosas confusiones, engaños e inconsistencias. Si alguien considera seriamente que es posible que esté soñando, pero continúa hablando de huracanes, frambuesas y lebreles, entonces esa persona revela no tener idea de lo que es un sueño³⁸³. De existir alguien así, seguramente será un filósofo y su «aporte» en el mejor de los casos habrá consistido en trastocar el significado del sueño hasta convertirlo en algo completamente extraño que empaña la comprensión de ese y de otros fenómenos relacionados. Como sugiere Tomasini Bassols, la afirmación escéptica de que a lo mejor *todo* es un sueño resulta a la postre tan ridícula como la aseveración de que a lo mejor *todo* es vigilia³⁸⁴. Este sencillo descubrimiento es una «ganancia en comprensión» que se conquista al estudiar el juego de lenguaje del sueño y contrastarlo con otros:

Como sonámbulos caminábamos entre abismos. —Pero aunque ahora digamos: «Ahora estamos despiertos», ¿podemos estar seguros de que no despertaremos un día? (Y digamos entonces: o sea, que nos hemos vuelto a dormir)
(...)
¿No nos engaña ahora un diablillo? Bueno, si nos engaña, no importa. Ojos que no ven, corazón que no siente.³⁸⁵

La crítica de Wittgenstein al argumento cartesiano del sueño muestra cómo por culpa de la filosofía tradicional la riqueza y complejidad de un aspecto de la forma de vida humana puede transformarse en una perspectiva vacía. Desde la concepción filosófica tradicional poco o nada rescatable queda de nuestra experiencia del sueño. Por el contrario, se despoja al sueño de su singularidad:

“Cuando hablas acerca del sueño, acerca del pensamiento, de la sensación ¿no parecerían perder todas estas cosas lo misterioso, que parece ser su característica esencial?” ¿Por qué

³⁸³ Iczkovits, *op. cit.*, pp. 108-109.

³⁸⁴ Cf. Tomasini Bassols, *op. cit.*, p. 13.

³⁸⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, III, 78, 1939-1940.

tendría que ser el sueño algo más misterioso que la mesa? ¿Por qué no podrían ser ambas cosas igualmente misteriosas?³⁸⁶

En las dos últimas líneas del pasaje citado Wittgenstein subraya la importancia de recuperar el asombro ante el misterio de lo cotidiano. No tornando más técnico el discurso filosófico se alcanzará una mejor comprensión de los problemas; más bien, se disipan malentendidos reconduciendo las expresiones a los usos corrientes, y enfrentando las afirmaciones y preguntas de la filosofía tradicional a sus propias paradojas. En el desmantelamiento wittgensteiniano del argumento del sueño encontramos una ejemplar investigación netamente gramatical, un tipo de investigación filosófica orientada a despejar confusiones conceptuales, distinta de la que emprenden la psicología, la fisiología o las neurociencias.

Además de la demoledora crítica al enfoque tradicional, ¿en qué sentido es iluminadora la aproximación lingüística de Wittgenstein al fenómeno del sueño? Podemos afirmar con David Bloor que el replanteamiento lingüístico de Wittgenstein del argumento del sueño posee un potencial heurístico prometedor: nos invita, por ejemplo, a estudiar cómo son considerados los sueños en las diversas comunidades humanas, y eventualmente también a examinar su rol históricamente cambiante en nuestra vida³⁸⁷.

³⁸⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen II, § 378. Como se observa en este bonito pasaje, las comillas que coloca Wittgenstein parecen pertenecer a una voz que hay que enderezar filosóficamente.

³⁸⁷ Cf. Bloor, David. *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, London: MACMILLAN, 1983, p. 65.

2.2 La huella del pragmatismo en la crítica de Wittgenstein al escepticismo filosófico

*La duda moderna y cartesiana reemplaza al asombro*³⁸⁸

Existe un acuerdo en reconocer una huella del pragmatismo en el pensamiento del segundo Wittgenstein³⁸⁹. Aunque no pueda afirmarse sin más que Wittgenstein fue un pragmatista, Peirce y Wittgenstein comparten una orientación epistemológica antiescéptica. Tanto los argumentos empleados por Wittgenstein para dismantelar al escepticismo filosófico como las ideas más acabadas o «conclusiones» de *Sobre la certeza* guardan afinidad con importantes intuiciones de Charles Sanders Peirce. Esta orientación epistemológica incluye tres puntos abordados en la primera subsección: i) el rechazo de la duda filosófica, ii) el compromiso con certezas y el falibilismo y iii) la defensa de una visión no intelectualista de la creencia.

Un enfoque metodológico común a William James y el segundo Wittgenstein me sirve para precisar en la segunda subsección con qué tipo de aproximación terapéutica encara Wittgenstein los problemas filosóficos tradicionales, en particular el escepticismo global. Dos son los aspectos metodológicos desarrollados en esta segunda subsección que sugieren, además, una orientación ética común a James y Wittgenstein: i) la conexión entre filósofo y filosofía y ii) la deconstrucción y reconstrucción de los problemas filosóficos.

³⁸⁸ Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012, p. 24.

³⁸⁹ Misak identifica un «espíritu pragmatista» en el Wittgenstein intermedio. Según ella, entre 1929 y 1930, mientras Wittgenstein lidiaba con las objeciones de Ramsey al *Tractatus*, fue persuadido por la perspectiva pragmatista del significado como uso. Sugiere que fue el pragmatismo de Ramsey el que lo empujó a adoptar intuiciones compatibles con las del pragmatismo. Cf. Misak, Cheryl. *Cambridge Pragmatism. From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. United Kingdom: Oxford University Press, 2016, capítulo 7.

2.2.1 Wittgenstein y Peirce contra el escepticismo filosófico

La influencia de Peirce en Wittgenstein parece ser «de segunda mano»: suele afirmarse que provendría indirectamente del contacto de Wittgenstein con Frank Ramsey³⁹⁰. No me ocuparé aquí de los posibles nexos históricos entre ambos sino de la orientación epistemológica «peirceana» y antiescéptica adoptada por el segundo Wittgenstein, principalmente en *Sobre la certeza*. A continuación, analizaré en qué consiste esta reacción antiescéptica compartida por Peirce y por Wittgenstein.

Ni Wittgenstein ni Peirce reconocen la legitimidad de los argumentos escépticos, vale decir, ambos rechazan que estos planteen en conjunto un reto filosófico genuino. Sin embargo, pese a la hostilidad que Wittgenstein siempre profesó hacia el escepticismo radical, *Sobre la certeza* presenta una puesta en escena del proceso de desarticulación del desafío escéptico y del significado de su ilusoria amenaza en nuestras vidas. Dos preguntas merecen atención: i) ¿Por qué invertir considerables municiones argumentativas en sofocar una amenaza ilusoria? ii) En caso de que los argumentos de Wittgenstein y Peirce para dismantelar el escepticismo radical supusiesen algún tipo de ganancia, ¿se trataría de un empate o de un triunfo pírrico? Sostendré que ambas preguntas encuentran mejor respuesta desde un enfoque terapéutico de la filosofía como el de Wittgenstein. Defenderé que es posible —e incluso deseable— tomar en serio un problema ilusorio como el del escepticismo radical, lo que no significa responder en los mismos términos del escepticismo filosófico, sino reformulándolos. En tal sentido, contestar al escepticismo filosófico significa no meramente disolverlo sino también, en modo combativo, oponer argumentos contra él. Con relación a la segunda pregunta, en este y en el tercer capítulo mantendré que, lejos de un empate, el valor o la ganancia de la respuesta de Wittgenstein al escepticismo filosófico —esbozada o sugerida, dirán unos; inacabada, dirán otros— se aprecia enlazando (terapéuticamente) un problema aparentemente teórico con nuestra conducta y actitud ante la vida³⁹¹.

³⁹⁰ A diferencia de lo que ocurre con William James, no hay una sola alusión a Charles S. Peirce en los textos de Wittgenstein. Una solvente exposición de los contactos y rutas bibliográficas que conectan a Peirce, Ramsey y Wittgenstein puede encontrarse en Nubiola, Jaime “La investigación de las relaciones entre Ludwig Wittgenstein y Charles S. Peirce”, texto presentado en *III Simposio de Historia de la Lógica*, Pamplona 3-5 mayo de 1993; disponible en: <http://www.psicomundo.com/foros/investigacion/nubiola.htm>

³⁹¹ Para respaldar esta intuición específica me apoyo principalmente en el carácter «ético» subyacente a los enfoques de Wittgenstein y James, no en la orientación primordialmente epistemológica que comparten Wittgenstein y Peirce. Ciertamente Peirce, James y Wittgenstein coinciden en la imposibilidad de considerar

i) Rechazo de la duda filosófica

Peirce y Wittgenstein parecen convencidos de la necesidad de entender cómo funcionan ciertos conceptos para avanzar en la discusión sobre el escepticismo. El concepto de duda es uno de ellos. Ninguno caracteriza la duda como un estado mental ni como una sensación que se identifique por introspección. Más bien, asocian la noción de duda con cierta conducta. Su exploración del concepto de duda los lleva a trazar un contraste entre duda genuina y duda filosófica. Propongo considerar esta contraposición de dos tipos de duda como una primera reacción crítica conjunta contra el escepticismo filosófico (*EF*). Mediante dicho contraste ambos filósofos aspiran a mostrar la extraña fisonomía de la duda filosófica o escéptica. Y es que, como advierte Wittgenstein, con el discurso filosófico “nos formamos una imagen falsa de la *duda*”³⁹². Ambos pensadores facilitan al lector una cartografía bastante completa del concepto de duda a fin de que la versión filosófica se desmorone por vacía e inoperante. Peirce y Wittgenstein plantean ciertas restricciones para que una duda califique de legítima. Dichas restricciones conciernen tanto a la duda misma como a su manifestación. No obstante, intentaré mostrar que la aproximación de Wittgenstein saca ventaja a la de Peirce en marcarle límites al sentido de la duda³⁹³.

Repasemos los principales hallazgos conjuntos de esta exploración sobre la duda. Empezaremos con la duda filosófica. Peirce y Wittgenstein rechazan este tipo de duda general ya que el no dudar de todo al mismo tiempo *es* la forma que tenemos de pensar y actuar³⁹⁴. Esta es una intuición señaladamente desafiante al enfoque cartesiano, que convierte a la duda general en el punto de partida de la investigación. Si se nos cuestionara permanentemente se nos despojaría de toda capacidad de juzgar. Es condición de nuestro aprendizaje el que no se ponga todo en duda a la vez. El compromiso con ciertas convicciones no es irracional, sino que corresponde a la forma en que se despliega la investigación racional: “el que *en la práctica* no se pongan en duda ciertas cosas pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas”³⁹⁵. El cobijar dudas constantemente

la ética como una teoría. Sin embargo, si para Peirce esa convicción deriva de la separación que él postula entre la vida práctica y la filosofía moral, para James y Wittgenstein procede de su vinculación.

³⁹² Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 249.

³⁹³ Cf. Kalpokas, Daniel "Peirce, Wittgenstein y Davidson: coincidencias anti-escépticas" en: *Areté*, volumen XX, N° 2, (2008), p. 224.

³⁹⁴ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 232.

³⁹⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 342.

haría imposible avanzar en cualquier dirección. En palabras de Peirce: “No podemos empezar con una duda completa. Tenemos que empezar con todos los prejuicios que de hecho tenemos”³⁹⁶.

Las expresiones con las que Peirce se refiere a la duda filosófica son «duda universal», «general», «de papel», «a priori». Wittgenstein la denomina «duda filosófica» (*philosophischen Zweifel*) pero puntualiza que ni merece ser llamada «duda» por tratarse de algo huero: “una duda que dudara de todo no sería una duda”³⁹⁷.

Wittgenstein remarca que la duda filosófica consiste en un vacío ejercicio especulativo —“tal duda sería algo vacío”³⁹⁸— y que *no* constituye una radicalización de la duda cotidiana.

Peirce y Wittgenstein coinciden también en la observación de que, a diferencia de la duda cotidiana que tiene solución, la filosófica no parece resoluble. Ambos señalan que no es posible despejar la duda filosófica por medios empíricos: mientras es fácil concebir cómo disipar una duda sobre la existencia de un planeta o de un plesiosaurio, no está claro cómo tratar una duda filosófica, por ejemplo, sobre la existencia del mundo exterior³⁹⁹. Además, precisa Wittgenstein que, a diferencia de la cotidiana, la versión filosófica de la duda no tiene límites y “una duda sin término no es ni siquiera una duda”⁴⁰⁰.

Otro punto importante de coincidencia entre Peirce y Wittgenstein concierne a la exigencia de una conexión entre creencia, duda y consecuencias prácticas. La duda general o filosófica carece de repercusiones prácticas: no está vinculada con nada en nuestras vidas. Wittgenstein suscribe la tesis peirceana según la cual solo cuando la duda reporta una injerencia o diferencia en la práctica constituye una duda legítima, una duda que merezca ser tomada en cuenta⁴⁰¹. Hace suya, pues, la invocación peirceana de abstenerse en filosofía de arrojar duda sobre aquello de lo cual el corazón y la acción no dudan. Cualquier escenario escéptico se erige sobre supuestos ociosos que nada explican y que en absoluto conciernen a nuestras acciones, instituciones y prácticas”⁴⁰². “Debe haber una duda real y viva” —sentencia Peirce— “y sin esto toda discusión es ociosa”⁴⁰³. La duda

³⁹⁶ Peirce, Charles Sanders. “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” en: Charles S. Peirce. *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* Barcelona: Crítica 1988, p. 39.

³⁹⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 450.

³⁹⁸ *Ídem*, § 312.

³⁹⁹ Cf. *idem*, § 20.

⁴⁰⁰ *Ídem*, § 625.

⁴⁰¹ Cf. *Ídem*, § 120.

⁴⁰² Cf. *Ídem*, § 117.

⁴⁰³ Peirce, Charles Sanders “La fijación de la creencia” en: *La fijación de la creencia. Cómo aclarar nuestras ideas*. Oviedo : KRK ediciones, 2007. p. 42.

estaría justificada, piensa Peirce, en el supuesto negado de que nuestros hábitos de creencia condujeran constantemente al fracaso⁴⁰⁴. Wittgenstein simpatiza con esta última intuición y la radicaliza puntualizando que no tendría sentido considerar siquiera «portadores de creencias» a seres que estuviesen condenados a fallar constantemente en las iniciativas de indagación. Si quien interpreta creyese que la otra persona es una creyente sistemática de falsedades, los conceptos de creencia y de falsedad se pulverizarían. Admitir la posibilidad de un error rotundo y general equivale para Wittgenstein a abrazar una perspectiva corrosiva que arrasaría con nuestras prácticas y conceptos, incluyendo el mismo concepto de error.

El filósofo tradicional —piensa Wittgenstein— es proclive a un tipo de enfermedad del ánimo lamentablemente común: la charlatanería. “Pero ¿qué diferencia introduce eso en sus vidas? ¿No se trata tan solo de que hablan de ciertas cosas un poco más que los demás?”⁴⁰⁵. Tan pronto comprobemos que ese sujeto agobiado por toda suerte de dudas es digno de confianza, indica Wittgenstein —es decir, que es una persona razonable—, “diremos que su manera de actuar es solo un poco extravagante, lo que no tiene importancia. Por ejemplo, podríamos suponer que había leído a los filósofos escépticos, que estaba convencido de que no puede saberse nada y que, por todo ello, hubiera adoptado esa manera de hablar. Una vez que estuviéramos acostumbrados, la práctica no quedaría afectada”⁴⁰⁶.

Aquí es importante subrayar que para Wittgenstein la mera formulación verbal de la duda no es un tipo de acción. Una atribución —sea de creencias, propósitos, deseos o dudas— supone una manifestación⁴⁰⁷. La duda tiene manifestaciones características en ciertas circunstancias: “Si alguien dijese que duda de la existencia de sus manos, observándolas constantemente desde todos los ángulos, buscando convencerse de que no se trata de un espejismo ni algo parecido, no estaríamos seguros de si deberíamos decir que tal cosa era una duda”⁴⁰⁸. Así, una atribución de duda ha de ir acompañada de un comportamiento correspondiente:

⁴⁰⁴ Hookway observa que la pregunta de si tenemos buenas razones para pensar que somos competentes resolviendo problemas, despejando dudas y eliminando errores es legítima y pertinente para Peirce siempre que sea planteada como una pregunta interna y no escéptica. Cf. Hookway Christopher “Peirce on Scepticism (and some remarks about Hegel)” (segundo borrador de documento de trabajo), p. 23.

⁴⁰⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 338.

⁴⁰⁶ *Ídem*, § 524.

⁴⁰⁷ Cf. Villarrea, Stella, *El problema del escepticismo en la epistemología analítica contemporánea*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998, p.123.

⁴⁰⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 255.

Podemos imaginar situaciones en las que la duda y la convicción se expresen mediante acciones, en vez de hacerlo por medio de un lenguaje. (...) Pero también podemos imaginar a una madre cuidando a su bebé recién nacido. Imaginemos que el bebé llora; la madre lo consuela, lo alimenta, lo mece o le ofrece determinados cuidados. No surge aquí una duda de si el niño tiene realmente dolor o fastidio. Puede que la madre se comporte a veces escépticamente, pero lo hará solamente en ciertas circunstancias. La conducta de una madre escéptica ante el llanto de su hijo, por así decirlo, desde el comienzo, no recibiría el nombre de 'escéptica'; nos parecería extraña y loca ⁴⁰⁹

Wittgenstein, como vemos, recusa la separación entre significado y práctica. En otras palabras: no podría aceptar el presupuesto de cierta postura escéptica moderna (cartesiana y humeana) según el cual las dudas escépticas mantienen legitimidad a nivel teórico, aunque se esfumen en la vida cotidiana.

Estas consideraciones se conectan con el rechazo que exhiben Peirce y Wittgenstein hacia el llamado «voluntarismo doxástico»: es como si el escéptico radical no se diera cuenta de que el mero hecho de vivir supone que —en muchísimos casos— no podamos elegir qué creencias ponemos en duda. Peirce señala que la duda real no es voluntaria; ella aparece por razones positivas: “los seres humanos no pueden dudar a su antojo o meramente por no encontrar una razón positiva para la creencia que ya mantienen”⁴¹⁰.

El último aspecto mencionado conduce a otra importante coincidencia entre Peirce y Wittgenstein: la de la fundamentación de la duda. Ambos piensan que una duda real, genuina o legítima ha de estar motivada por razones concretas.

Así como Peirce observa que las dudas carentes de fundamento son de papel, Wittgenstein argumenta que, a efectos de que la duda sea real, se requieren fundamentos para ella⁴¹¹. Me faltarían razones para dudar de que tengo un cerebro o de que $12 \times 12 = 144$. No está claro qué pueda motivar una duda sobre la existencia de mis dos manos o sobre mi condición de ser humano. Wittgenstein y Peirce plantean una restricción a la expresión de la duda genuina: ella necesita estar fundamentada para que posea un contenido. Es cierto que Wittgenstein no llega a tomar partido por algún fundamento concreto⁴¹². Pero también lo es que va más lejos que Peirce

⁴⁰⁹ Wittgenstein, Ludwig "Causa y efecto: aprehensión intuitiva" en: *Ocasiones filosóficas* Madrid: Cátedra, 1997, p. 375.

⁴¹⁰ Peirce, Charles Sanders, *CP*, 8.45.

⁴¹¹ Usualmente se piensa en Descartes cuando se pretende identificar a alguien que haya dudado sin razones o fundamentos. Esta acusación, sin embargo, como han observado Christopher Hookway y otros, es injusta. Descartes presenta razones que, a su entender, ameritan la suspensión del juicio. No discutiré aquí si las razones invocadas por Descartes son apropiadas.

⁴¹² Cf. Villarrea, Stella, *El problema del escepticismo en la epistemología analítica contemporánea*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998, p. 123.

al plantear la siguiente condición para que una duda sea legítima: la creencia tiene mayor prioridad que la duda por lo que la razón para dudar ha de ser más poderosa que la creencia puesta en duda⁴¹³. Así, la duda sobre aquellas creencias que gozan de mayor certeza —digamos, sobre las proposiciones bisagra— carecería de fundamento y sería incoherente. Cualquier razón para dudar de estas proposiciones sería ella misma más dudosa que la proposición en cuestión. Wittgenstein no distingue entre duda sin fundamento y duda irracional. No obstante, ninguna indicación en *Sobre la certeza* sugiere que afirme algo semejante respecto a la creencia. Una creencia que no haya sido desafiada de manera legítima sí puede ser mantenida racionalmente aun cuando el agente carezca de fundamentos para avalarla⁴¹⁴:

(...) no tengo ninguna duda al respecto, por más que no pueda dar razones de mi manera de actuar. Si lo intentara, podría dar miles, pero ninguna tan segura como la que debería fundamentar.⁴¹⁵

Dicho con otras palabras: que una duda sea lógicamente posible no la convierte automáticamente en una duda genuina. Esta intuición es defendida también por Peirce quien aduce que no podemos ni debemos dudar apelando a la mera posibilidad lógica del error⁴¹⁶. *Sobre la certeza* ofrece una exploración de la duda desde la posibilidad e imposibilidad lógicas. El texto plantea que no hay una frontera clara entre duda no razonable y duda lógicamente imposible⁴¹⁷. Sin embargo, reconoce la incapacidad de señalar qué dudas son lógicamente imposibles. Esta línea de análisis se detiene en *Sobre la certeza* con el hallazgo de que lo lógicamente imposible es también no razonable. Sin embargo, lo no razonable no necesariamente es lógicamente imposible⁴¹⁸. Lo lógicamente imposible es aquello que no puede darse por razones gramaticales (conceptuales). Aunque todo indica que la duda general muestra un caso de imposibilidad lógica, la ausencia de límites precisos entre lo no razonable y lo lógicamente imposible exige a Wittgenstein de pronunciarse sobre si cualquier otra versión de duda escéptica —que, considerada desde la cotidianidad, resultaría nada razonable— es también lógicamente imposible.

⁴¹³ Cf. Pritchard, Duncan “Wittgenstein on Scepticism” (<http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/documents/WittOnScepticism.pdf>) y “Wittgensteinian Pyrrhonism” (<http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/documents/PyrrhonismWitt.pdf>)

⁴¹⁴ Cf. Pritchard, Duncan “Wittgensteinian Pyrrhonism” (<http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/documents/PyrrhonismWitt.pdf>)

⁴¹⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 307.

⁴¹⁶ Hookway Christopher “Peirce on Scepticism (and some remarks about Hegel)” (segundo borrador de documento de trabajo), p. 4.

⁴¹⁷ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 454.

⁴¹⁸ Cf. Villarrea, Stella, *El problema del escepticismo en la epistemología analítica contemporánea*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998, p. 122.

Finalmente, quiero detenerme en la significatividad de la duda. A diferencia de Peirce, Wittgenstein explota más claramente este aspecto reivindicando la vinculación que existe entre duda, creencia y significado. Enlaza Wittgenstein el escepticismo sobre el mundo exterior con el escepticismo semántico. Si fuera posible pensar coherentemente que estamos completamente engañados, correspondería también poner en duda el significado de nuestras palabras: “Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras”⁴¹⁹. La significatividad de una duda es inversamente proporcional a su generalidad: mientras más hiperbólica sea la duda, menos significativa será: “La duda pierde gradualmente su sentido”⁴²⁰. El poner en duda una afirmación presupone que podamos entender lo que ella significa. De esta manera, las dudas filosóficas no hacen sino mostrar el carácter turbio de enunciados filosóficos como «no sé si esto es una mano» en los que, en última instancia, parecería que el significado que habitualmente otorgamos a la expresión «esto es una mano» es incorrecto⁴²¹.

ii) Compromiso con certezas y falibilismo

El error y el engaño presuponen ya un horizonte de certeza; en palabras de Quintanilla “solo puede haber inteligibilidad y desacuerdo contra un fondo de acuerdo compartido”⁴²². Esta idea sustenta el rechazo de Wittgenstein al argumento cartesiano del sueño. Dentro de la orientación epistemológica compartida por Peirce y Wittgenstein ocupa un lugar especial el tratamiento de las llamadas «certezas», «proposiciones al margen de duda» o «bisagras». Ellas evocan las «proposiciones indubitables» de Peirce⁴²³: “hay (...) creencias originales de un tipo general y recurrente (i.e., indubitables por permanecer no criticadas), como también hay inferencias indubitables acríicas”⁴²⁴. Es de interés abordar brevemente el tratamiento de la certeza pues, entre los argumentos relevantes que Wittgenstein considera en respuesta al escepticismo radical, está la distinción categorial entre certeza y conocimiento. Ya se ha mencionado que *Sobre la certeza*⁴²⁵ presenta una distinción entre certeza subjetiva o psicológica —caracterizada por un

⁴¹⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 114.

⁴²⁰ *Ídem*, § 56.

⁴²¹ Cf. Villarrea, Stella, *El problema del escepticismo en la epistemología analítica contemporánea*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998, p. 127.

⁴²² Quintanilla, Pablo. *La comprensión del otro: explicación, interpretación y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2019, p. 236.

⁴²³ Cf. Johanson, Arnold “Peirce and Wittgenstein’s On Certainty” en: DEBROK & HULSWIT (eds.) *Living Doubt: Essays concerning the Epistemology of Charles Sanders Peirce*. The Netherlands: Springer Science + Business Media Dordrecht, 1994, p. 173.

⁴²⁴ Peirce, Charles Sanders, *CP*, 5.442.

⁴²⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 194.

estado de convicción interno— y certeza objetiva o lógica —situación conceptual en la que el error se halla lógicamente excluido—. Es esta última la que interesa a Wittgenstein.

¿Qué rasgos tienen en común las «proposiciones indubitables» de Peirce y las certezas, goznes o bisagras de Wittgenstein? Destacaré a continuación los cinco más relevantes para mi argumentación⁴²⁶. En primer lugar, son acrílicas en el sentido en que su adopción no es producto de la reflexión o de la inferencia. Para Peirce y Wittgenstein la certeza no es un resultado de la indagación, sino una premisa (precondición) de la misma⁴²⁷. Al respecto, afirma Wittgenstein: “Este cuerpo de conocimiento me ha sido transmitido y no tengo razón alguna para dudar de él. Más bien, todo tipo de confirmaciones”⁴²⁸. Para Peirce las certezas de sentido común guían nuestras prácticas epistémicas. Peirce es proclive a describirlas como hábitos, lo que sugiere que son eminentemente prácticas⁴²⁹. Si fueran puestas en tela de juicio seriamente, según Peirce, acabaríamos paralizados.

En segundo lugar, las caracteriza una cierta vaguedad. En este punto Peirce es acaso más enfático que Wittgenstein: el conjunto de proposiciones indubitables es renuente a una formulación demasiado precisa. Peirce cree que mientras más acuciosa sea su formulación, más vulnerables serán esas creencias a la duda⁴³⁰. En Wittgenstein se encuentran ecos de este rasgo, por ejemplo, en la insistencia en que se ha de abogar por una defensa de las certezas en conjunto, antes que individualmente; pero también la podemos rastrear en su distinción entre la habilidad para usar palabras de acuerdo con un sistema de reglas y la dificultad de obtener una representación perspicua del mismo sistema.

Un tercer punto de coincidencia (vinculado, como se verá, con el primero) es que ambos filósofos —a diferencia de Moore— se muestran reticentes a conceder que podemos conocer estas certezas o proposiciones indubitables. Wittgenstein desestima que la certeza sea un caso de conocimiento. En efecto, para Wittgenstein resulta extraño y fuera de lugar reivindicar que se tiene conocimiento

⁴²⁶ Sigo aquí a Arnold Johanson quien adscribe, además, los siguientes rasgos a las proposiciones indubitables de Peirce: originarias, instintivas e hipotéticas. Cf. Johanson, A. en: *DEBROK & HULSWIT (eds.) Living Doubt: Essays concerning the Epistemology of Charles Sanders Peirce The Netherlands: Springer Science + Business Media Dordrecht, 1994*, pp 175-179.

⁴²⁷ Fabbrichesi Leo, Rosella "Peirce and Wittgenstein on Common Sense" en: *Cognitio*, Sao Paulo, v. 5, n. 2, (2004) p. 180.

⁴²⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 288.

⁴²⁹ Las proposiciones indubitables de Peirce están cercanamente vinculadas a la acción primitiva, razón por la cual muchas de ellas son convicciones morales.

⁴³⁰ Cf. "Critical common-sensism" en: Buchler, J. (ed.) *Philosophical writings of Peirce*, New York: Dover Publications 1955, pp. 290-301.

de las certezas básicas. Una de las confusiones de Moore es precisamente haber asumido que ellas pueden dar pie a genuinas reivindicaciones de conocimiento:

Si Moore dice saber que la Tierra ha existido, etcétera, la mayoría de nosotros le da la razón en que la Tierra ha existido desde hace mucho tiempo, y también le creemos cuando dice que está convencido. Pero ¿tiene también la razón adecuada para su convicción? Porque, si no la tiene, todavía no la sabe⁴³¹

A juicio de Wittgenstein, Moore carece de razones para sustentar que sabe que su cuerpo no se ha alejado mucho de la superficie de la Tierra, entre otras «trivialidades» (término que emplea Moore para aludir a las certezas básicas). Mientras Moore insiste en que *sabe* que estas proposiciones al margen de duda son verdaderas, Wittgenstein muestra que ellas cumplen un rol peculiar en el entramado de nuestras creencias, rol que exige únicamente que las tomemos como tales. Y es que, como lo sugiere el primer rasgo, no se requiere saber por anticipado que son verdaderas —la mayoría de nuestras certezas básicas jamás ha sido objeto de investigación—.

¿Son cognoscibles las certezas básicas o «proposiciones bisagra»? La pregunta ha motivado una intensa discusión con la consecuente conformación de dos bandos: quienes defienden la imposibilidad de conocer las certezas básicas (lecturas no epistémicas) y quienes mantienen que sí es posible conocerlas (lecturas epistémicas)⁴³². Sin embargo, si algo caracteriza a las certezas básicas es, según Wittgenstein, lo siguiente: en circunstancias normales, tanto el reivindicarlas —mantener que sé que tengo dos manos— como el cuestionarlas —negar que sepa que las tengo— parece expresión de un raro enredo conceptual, o acaso de una perturbación mental.

Una manera de escapar del antedicho debate es reorientarlo hacia la pregunta por el sentido de la proposición y adoptar la concepción de proposición del segundo Wittgenstein.

Tomasini Bassols observa que en la obra de Wittgenstein hay dos concepciones distintas de proposición significativa: por un lado, la tradicional, según la cual el sentido de una proposición es fijado por las situaciones que la hacen verdadera o falsa; y, por otro lado, la propia de su segunda filosofía, que presenta a la proposición como movimiento en el juego de lenguaje⁴³³. De

⁴³¹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 91.

⁴³² Estos bandos se forman al negar o aceptar el carácter cognoscible de las certezas básicas. Al interior de cada uno hay, a su vez, subdivisiones en torno a otras cuestiones. Entre los partidarios más radicales de las lecturas no epistémicas figuran Stroll y Moyal-Sharrock. Realizan lecturas epistémicas distintas, entre otros, Crispin Wright y Michael Williams. Demás está decir que ninguna lectura carece de problemas. No tomaré partido en este debate.

⁴³³ Ambas concepciones de proposición comparten un aire de familia con la distinción de Gilbert Ryle entre *know that* y *know how*. En *El concepto de lo mental* Ryle distingue entre conocimiento proposicional y

acuerdo a esta segunda concepción, las oraciones (o proposiciones) son significativas por su funcionalidad, por lo que ellas “permiten decir o hacer”⁴³⁴. Esta concepción —de inspiración pragmatista— muestra que no siempre es posible realizar un movimiento genuino en nuestros juegos de lenguaje con cualquier proposición. La significatividad de una proposición no reside en si es verdadera o falsa, sino en el empleo que podamos darle. Muchos de los enunciados filosóficos carecen de esta funcionalidad: ni siquiera queda claro qué es lo que quieren decir. Esto ocurre, por ejemplo, con las oraciones que profieren el filósofo realista y el escéptico radical: «sé que existe el mundo externo» y «no sé si existe el mundo externo» son por igual afirmaciones desconcertantes y confusas que no pueden acomodarse sin dificultad en nuestros juegos de lenguaje.

Las certezas básicas no se encuentran «al margen de duda» porque se haya comprobado que son verdaderas —como si se tratase de hipótesis científicas— sino sencillamente porque en la práctica están presupuestas por nuestras creencias.

Un cuarto rasgo compartido por Wittgenstein y Peirce es que ellas están exoneradas de justificación. Así como las dudas reclaman necesariamente un fundamento para ser legítimas, no todas las creencias lo requieren siempre, a entender de Peirce y Wittgenstein. Wittgenstein subraya que las bisagras no requieren de justificación, pero al mismo tiempo rechaza la idea de que posean un estatus epistémico privilegiado. Para Peirce no es un problema que las indubitables no estén justificadas pues reconoce con claridad que su justificación es la acción.

Finalmente, Peirce y Wittgenstein subrayan que ellas no son fundamento del conocimiento. Renuncio a ofrecer aquí una lectura coherente y exhaustiva de las polémicas «bisagras». Me basta con rescatar el convincente paisaje de las relaciones epistémicas que dibuja Wittgenstein apelando —en clave peirceana— a nuestros compromisos prácticos con las bisagras.

En efecto, Wittgenstein no encuentra correctas ni la orientación ni las principales intuiciones con las que se halla comprometida la postura del escepticismo filosófico —estimaría nada razonable

conocimiento tácito (o de habilidades). Como sostiene Quintanilla, el conocimiento proposicional requiere del tácito y no al revés. Así pues, el conocimiento de habilidades es más básico. Cf. Quintanilla, Pablo. *La comprensión del otro: explicación, interpretación y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2019, p. 111.

⁴³⁴ Tomasini Bassols, Alejandro "Wittgenstein y el mito de las proposiciones bisagra" en: *Lecciones wittgensteinianas* Buenos Aires: Grama, 2010, p. 239.

dudar de la certeza de las proposiciones bisagra— pero, como lo hace notar David Pérez Chico⁴³⁵, la tarea de refutar directamente dicha postura escéptica se complica en tanto que el escepticismo, aunque por motivaciones equivocadas, a juicio de Wittgenstein, acierta al poner en entredicho la posibilidad de conocer con certeza las proposiciones bisagra.

El pedido de no dudar de las proposiciones sobre las cuales todo habla a favor y nada en contra es de reminiscencia pragmatista; pero la tesis de que no podemos dudar de ellas evoca específicamente al pragmatismo de Peirce. En efecto, Peirce sostiene que hay proposiciones empíricas falibles e indubitables⁴³⁶. *Sobre la certeza* matiza esta idea indicando que la frontera entre proposición empírica y normativa es más fluida y menos clara de lo que suponemos. Las proposiciones de Moore *no* funcionan como hipótesis empíricas. Mientras las hipótesis o suposiciones son susceptibles de ser sustituidas por otras en caso de demostrarse su falsedad, las proposiciones de Moore conforman las bases del pensamiento y la acción:

Quando digo «*Supongamos* que la Tierra existe desde hace muchos años» (o algo por el estilo), suena muy extraño que se haya de *suponer* tal cosa. Pero dentro del sistema total de nuestros juegos de lenguaje forma parte de los fundamentos. Podemos decir que el supuesto constituye el fundamento de la acción y, por tanto, también del pensamiento.⁴³⁷

Se requieren estos compromisos con las proposiciones bisagra para que la duda incluso pueda desplegarse de modo significativo. A este punto —antes expresado bajo la forma del rechazo conjunto al voluntarismo doxástico— aluden Peirce y Wittgenstein cuando observan que no podemos dudar de estas certezas sobre las cuales todo habla a favor.

No es que las preguntas que involucran a las certezas estén lógicamente excluidas: en principio, siempre queda abierta la posibilidad de que suceda algo que las ponga en cuestión. Pero, a menos que ese supuesto cuestionamiento llegue a tener lugar, ninguna pregunta que pueda suscitarse sobre ellas sería considerada una duda legítima⁴³⁸.

⁴³⁵ Pérez Chico, David & Mayoral, Vicente (eds.) *Wittgenstein. La superación del escepticismo*. Madrid: Plaza y Valdés, 2015, p. 23.

⁴³⁶ Cf. Johanson, *op. cit.*, p. 172

⁴³⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 411.

⁴³⁸ Cf. Johanson, *op. cit.*, p. 174.

Hilary Putnam señala que un rasgo ostensible del pragmatismo —particularmente explícito en los escritos de Peirce— es su antiescepticismo. Reclama Putnam, además, que la intuición más importante del pragmatismo es combinar el antiescepticismo con el falibilismo⁴³⁹.

La postura falibilista —asociada a Peirce— es una suerte de imagen de la situación cognitiva⁴⁴⁰ que reconoce la vulnerabilidad de nuestras pretensiones de conocimiento. El término «falibilismo» fue introducido por Charles S. Peirce a finales del siglo XIX⁴⁴¹: “acostumbraba a agrupar mis ideas bajo el rótulo de *falibilismo*; y ciertamente el primer paso hacia el descubrimiento consiste en reconocer que el conocimiento de que disponemos no es aún satisfactorio, pues no hay plaga capaz de poner freno de modo tan seguro al desarrollo intelectual como la petulancia”⁴⁴².

El falibilismo considera la justificación como un proceso abierto e inacabado. Peirce reconoce, por ejemplo, que los juicios de percepción son falibles. En tal sentido, puede ser que aparezcan razones para revisarlos. Pero, a menos que contemos con razones positivas para ponerlos en duda, continuarán gozando de certeza⁴⁴³. La postura falibilista concuerda con la reivindicación escéptica de que ninguna creencia disfruta de un estatus epistémico privilegiado. Sin embargo, los falibilistas consideran que la expresión «saber» preserva su significado completo incluso reconociendo que el ámbito de la certeza no constituye la instancia última de justificación⁴⁴⁴. Afirmar que el error es siempre posible significa aceptar que ningún límite a priori se impone a la redescipción contextual. Dentro de la postura falibilista de Peirce el que no se presente la necesidad de redescipción se explicaría porque las susodichas creencias son verdaderas⁴⁴⁵.

⁴³⁹ Putnam, Hilary. *El pragmatismo, un debate abierto*, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 36.

⁴⁴⁰ La postura falibilista resulta más aceptable con respecto al conocimiento científico que con relación al de la vida cotidiana.

⁴⁴¹ Faerna explica que Peirce introdujo la expresión por la misma época en que James escribía «La voluntad de creer» (1897), donde James emplea el término «empirismo» para aludir a lo mismo. Con la noción de falibilismo, Peirce ofrecía una reacción filosófica frente al dogma de la infalibilidad pontificia, promulgado en 1870 por el Concilio Vaticano II. Cf. Faerna, Ángel, “Escepticismo, falibilismo y certeza: una reflexión en torno a Wittgenstein” en: Pérez Chico, David & Mayoral, Vicente (eds.) *Wittgenstein. La superación del escepticismo*. Madrid: Plaza y Valdés, 2015, p. 82.

⁴⁴² Peirce, Charles Sanders, *CP*, 1.13.

⁴⁴³ Hookway, Christopher “Peirce on Scepticism (and some remarks about Hegel)” (segundo borrador de documento de trabajo), p. 16.

⁴⁴⁴ Faerna, Ángel, “Escepticismo, falibilismo y certeza: una reflexión en torno a Wittgenstein” en: *op. cit.*, p. 83.

⁴⁴⁵ Arnold Johanson puntualiza que para Wittgenstein y Peirce las proposiciones al margen de duda (certezas) son verdaderas en distintos sentidos. Mientras para Wittgenstein lo son porque forman parte de un marco conceptual de un sistema de creencias, para Peirce están insertas tan sólidamente dentro del sistema porque son verdaderas. Cf. Johanson, *op. cit.*, p. 182.

Wittgenstein se muestra más rígido que Peirce y sostiene que hay situaciones en las que la redescipción ni siquiera es concebible. *Sobre la certeza* insiste en adjudicar a la certeza un original rol cuasi lógico, lo que ocasionalmente parece otorgar a las certezas wittgensteinianas un extraño aire de infalibilismo, o incluso facilita el camino a interpretaciones fundacionistas de las mismas. Si en cambio se privilegia una lectura holista, Wittgenstein nos parecerá mucho más pragmatista.

El falibilismo no es una postura meramente epistemológica. Podría afirmarse que posee una dimensión ética. En el pasaje antes citado sugiere Peirce que el falibilismo incorpora algunos aspectos éticos: pone freno a la arrogancia y anima al filósofo a mantenerse flexible y expectante. Que el concepto mismo de creencia se encuentre asociado a la posibilidad de su falsedad, es, como advierte Quintanilla, no solo un rasgo crucial del falibilismo sino también expresión de flexibilidad cognitiva, esto es, de la capacidad de adaptación a puntos de vista contrarios o distintos a los propios. El falibilismo supone la capacidad de ajustar y transformar la propia perspectiva. Esta flexibilidad cognitiva “se superpone con la empatía cognitiva, entendida como la capacidad para entender a aquellos cuyas opiniones no compartimos y reconocer que esas opiniones podrían permitirnos ver aspectos de la realidad que no habíamos reconocido”⁴⁴⁶.

Como se ha podido apreciar, las respuestas de Wittgenstein y Peirce al escepticismo radical adoptan la forma de un rechazo a un viejo presupuesto de la epistemología tradicional: que es posible y deseable una exigencia total de justificación epistémica. Ambos hacen suyo el modelo de justificación que posteriormente Robert Brandom denominó «defecto — desafío»⁴⁴⁷. Consecuentemente, Peirce y Wittgenstein coinciden en la convicción de que no hay una justificación última de nuestro entramado de convicciones: ella se encuentra más allá de justificación⁴⁴⁸.

iii) Defensa de una visión no intelectualista de la creencia

El rechazo de las aproximaciones intelectualistas a la creencia conduce a Wittgenstein a esbozar una concepción de creencia íntimamente vinculada a la acción, muy similar a la de Peirce. Para Peirce y el segundo Wittgenstein una creencia ha de tener consecuencias o expectativas de cualquier tipo relevantes para el ámbito particular de indagación. Ambos rechazan que las

⁴⁴⁶ Quintanilla, Pablo. *La comprensión del otro: explicación, interpretación y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2019, p. 238.

⁴⁴⁷ «Default and challenge structure» en inglés.

⁴⁴⁸ Misak, *op. cit.*, p. 277.

creencias sean realidades de un orden mental, al estilo cartesiano. Tampoco son algo cuya verdad dependa de la correspondencia entre realidad y representaciones. Las creencias son descritas principalmente como hábitos mediante los cuales el agente orienta sus acciones: "La creencia no nos hace actuar en seguida, pero nos sitúa en condición tal que, cuando surja la ocasión, nos comportaremos de una forma determinada"⁴⁴⁹. En otro pasaje precisa Peirce: "¿Y qué es entonces la creencia? (...) tiene exactamente tres propiedades: primero, es algo de lo que somos conscientes; segundo, aplaca la irritación de la duda; y tercero, conlleva el establecimiento en nuestra naturaleza de una regla de acción o, digámoslo brevemente, de un hábito"⁴⁵⁰. Peirce estima que conocemos lo que alguien cree observando cómo actúa. Las creencias "guían nuestros deseos y dan forma a nuestras acciones"⁴⁵¹.

Peirce estima que nuestro marco conceptual, aunado a nuestras motivaciones y a la información perceptual que recibimos, convierte en razonable el actuar de cierta manera. Advierte que, aunque en el futuro muchas de nuestras actuales creencias se revelen falsas, el error puede ser eliminado por medio de la indagación, pues ella incluye purgas y evaluaciones. La intuición de que la indagación tiende a autocorregirse es un elemento importante de la respuesta de Peirce al escepticismo⁴⁵².

En el caso de Wittgenstein fue Ramsey quien lo persuadió de la necesidad de enfocarse en la creencia incrustada en la forma de vida, en lugar de atender a la relación puramente formal entre el pensamiento y el mundo⁴⁵³. El segundo Wittgenstein también reconoce que es la conducta —la actuación— la que se encuentra a la base del juego de lenguaje. El comportamiento de una persona muestra lo que ella cree: "nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestra actuación"⁴⁵⁴. Creencia y conocimiento se encuentran en inexorable vinculación con la acción⁴⁵⁵. Varios pasajes de la obra tardía de Wittgenstein presentan a la creencia como regla de acción expresada en la práctica⁴⁵⁶; señala que su vida *muestra* que sabe que allí hay una silla, etc. Entre las descripciones

⁴⁴⁹ Peirce, Charles Sanders. "La fijación de la creencia" en: *La fijación de la creencia. Cómo aclarar nuestras ideas*. Oviedo : KRK ediciones, 2007. p. 39.

⁴⁵⁰ Peirce, Charles Sanders. "Cómo aclarar nuestras ideas" en: *La fijación de la creencia. Cómo aclarar nuestras ideas*. Oviedo : KRK ediciones, 2007. p. 81.

⁴⁵¹ Peirce, Charles S. "La fijación de la creencia" en: *La fijación de la creencia. Cómo aclarar nuestras ideas*. Oviedo: KRK ediciones, 2007, p. 38.

⁴⁵² Cf. Hookway, Christopher "Peirce on Scepticism (and some remarks about Hegel)" (segundo borrador de documento de trabajo), pp. 18-19.

⁴⁵³ Misak, Cheryl, *op. cit.*, p. 232.

⁴⁵⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 229.

⁴⁵⁵ *Ídem*, § 395.

⁴⁵⁶ *Ídem*, § 7.

«genéticas» que ofrece Wittgenstein sobre el aprendizaje del lenguaje y la adquisición de creencias resalta el que los seres humanos aprenden a reaccionar y a actuar ante los objetos; no aprenden que hay objetos. El conocimiento viene posteriormente.

Se diría que hasta aquí Peirce y Wittgenstein pretenden tranquilizar a los filósofos aquejados por dudas escépticas con observaciones del tipo «así es como realmente dudamos», «la justificación funciona de tal y cual manera». En efecto, la respuesta conjunta consiste en apelar a los hábitos y reglas que rigen nuestra actuación y comportamiento lingüístico. Así, las objeciones escépticas equivaldrían a la sugerencia de que hemos estado haciendo *todo* mal. Y no es que se trate de una sugerencia insolente; sucede que —para Wittgenstein y Peirce— no es posible conferirle sentido a la idea de un engaño descomunal: sencillamente carecemos de un parámetro de contrastación.

La pregunta pendiente de tratar es ¿qué aprovecha Wittgenstein de la postura de Peirce contra el escepticismo filosófico? Los argumentos de Peirce contra el escepticismo suelen ser desigualmente valorados. Aunque sus textos contienen varias intuiciones antiescépticas provechosas, él mismo no se muestra excesivamente interesado en la empresa refutatoria. Christopher Hookway incluso detecta una cierta renuencia en Peirce a tomarse el escepticismo en serio⁴⁵⁷. En cierto sentido, podría afirmarse que Peirce consideró epistémicamente irrelevante el desafío escéptico. La necesidad de contestar al desafío escéptico resulta apremiante, en su opinión, únicamente cuando estamos capturados por una imagen o concepción defectuosa de la cognición humana⁴⁵⁸. En uno de los pocos pasajes en que se pronuncia directamente sobre el tema, señala Peirce lo siguiente:

Se ha aducido con frecuencia que el escepticismo es auto-contradictorio; pero esta apreciación es errónea: y aun si no lo fuera, no habría argumento contra el escéptico absoluto, en tanto que él no admite que las proposiciones no contradictorias sean verdaderas. Ciertamente, sería imposible mover a ese hombre, puesto que su escepticismo consiste en considerar cada argumento y jamás decidirse por su validez; por tanto, él habría de actuar de esta misma manera en relación a los argumentos que opusiéramos en su contra⁴⁵⁹.

El pasaje anteriormente citado sugeriría que Peirce se contenta, por así decirlo, con denunciar la futilidad pragmática del escepticismo radical. Empero, los *Collected Papers* permiten identificar y reunir intuiciones críticas más poderosas contra el escepticismo filosófico o radical, además de

⁴⁵⁷ Hookway Christopher. "Peirce on Scepticism (and some remarks about Hegel)" (segundo borrador de documento de trabajo), pp. 1-2.

⁴⁵⁸ Cf. *ídem*, p. 19.

⁴⁵⁹ Peirce, Charles Sanders, *CP*, 5.318. Traducción propia.

compatibles con la acusación wittgensteiniana de inconsistencia. Como lo hace notar Kalpokas, asoma en Peirce una crítica agresiva contra el escepticismo filosófico —quizá no lo suficientemente desarrollada— en su rechazo a la idea de que sea posible una duda universal. Y es que el escéptico no podría argüir que las razones que lo mueven a dudar de todo son, al fin y al cabo, meras hipótesis: Peirce muestra que el ejercicio mismo de la duda le obliga —lo quiera o no— a comprometerse con ciertas creencias⁴⁶⁰. Peirce y Wittgenstein argumentan de modo bastante convincente que la duda presupone la creencia.

A pesar de que la hostilidad de Peirce ante el escepticismo radical es menos evidente que la de Wittgenstein, nada sugiere que la considere una posición filosófica digna o digerible. Otras —no la radical— son las versiones de escepticismo que confiesa estimar y valorar:

Aplaudo con todo mi corazón al escepticismo, suponiendo que posea cuatro cualidades: primero, que su duda sea sincera y real; segundo, que sea agresivo; tercero, que empuje (promueva) la indagación; y cuarto, que se halle presto a reconocer lo que ahora pone en duda, tan pronto como salga a la luz el elemento dudoso⁴⁶¹

El escepticismo radical que combate Wittgenstein no echa mano de una duda sincera —incluso, recalca Wittgenstein, ni siquiera está claro que se trate una duda—. El escepticismo filosófico mina la indagación en vez de promoverla; además, en la formulación de sus argumentos e hipótesis nunca queda claro qué podría disipar el elemento dudoso. Asimismo, la agresividad del escepticismo filosófico es meramente aparente: digamos que sus temibles argumentos se parecen a una masa gigante de nubes bajas con la forma de un tsunami que, al ser avistadas con un catalejo, pierden su carácter amenazador para ser consideradas lo que son: nubes. Y no es que nuestras precarias existencias se hallen libres de incertidumbre y de duda, ni es tarea de la filosofía ofrecer garantías. Ciertamente necesitamos del conocimiento y de una cuota de certeza. La vida nos coloca continuamente frente a barrancos más o menos pequeños desde los que debemos saltar, pero no frente al precipicio más alto y al borde del vacío, como sugiere el escepticismo filosófico.

⁴⁶⁰ Cf. Kalpokas, Daniel "Peirce, Wittgenstein y Davidson: coincidencias anti-escépticas" en: *Areté*, volumen XX, N° 2, (2008), p. 222.

⁴⁶¹ Peirce, Charles Sanders, *CP*, 1.344. Traducción propia.

2.2.2 Wittgenstein y James: un impulso metodológico afín

(...) así como ciertos alimentos no solo resultan agradables al paladar, sino que también son buenos para nuestros dientes, estómagos y tejidos, de igual manera, ciertas ideas no solo resultan buenas para ser pensadas o porque apoyen a otras ideas por las que sentimos aprecio, sino que también son de ayuda en las contiendas de la vida práctica⁴⁶²

En la presente subsección me propongo explorar un impulso metodológico propio de la filosofía pragmatista de William James que se encuentra presente —con matices y variantes— en la estrategia terapéutica empleada por el segundo Wittgenstein para dismantelar ciertos problemas filosóficos tradicionales. Para James la filosofía no es una ruta hacia la certeza, sino sobre todo un método. Desarrollaré en qué consiste el impulso metodológico compartido por James y Wittgenstein atendiendo a dos aspectos: i) la importancia de la conexión entre filósofo y filosofía; y ii) el método de deconstrucción y reconstrucción de los problemas filosóficos. Este segundo aspecto será abordado considerando especialmente el tratamiento wittgensteiniano del problema del escepticismo filosófico (*EF*).

Wittgenstein solía admitir abiertamente el impacto que había provocado en él la lectura de *Las variedades de la experiencia religiosa*⁴⁶³ (1902) de William James. Incluso guardaba en su habitación un ejemplar de los *Principios de la Psicología*⁴⁶⁴ (1890). Y, a diferencia de otros autores cuyos nombres desestimó mencionar, el de James aparece en el *Cuaderno marrón* y unas cuantas veces en las *Investigaciones filosóficas*⁴⁶⁵. Si bien la dimensión terapéutica del filosofar no es reconocida ni tematizada directamente por James, ella se encuentra implícita en algunas de sus consideraciones metafilosóficas más importantes. La mera especulación filosófica no sirve para enfrentar los problemas filosóficos que más interpelan a los seres humanos⁴⁶⁶. Esto significa que, para James (igual que para Wittgenstein), los problemas filosóficos no son únicamente

⁴⁶² James, William. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 98-99.

⁴⁶³ La primera referencia de Wittgenstein a William James se encuentra en una carta dirigida a Bertrand Russell, del 22 de junio de 1912, en la que reconoce que leer esta obra le hace mucho bien. Asimismo, en los años treinta recomendó a su alumno O.C. Drury la lectura de este texto.

⁴⁶⁴ Cf. Thayer, H.S., *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*. New York: Bobs-Merrill, 1968, p. 313.

⁴⁶⁵ En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein menciona a James para objetar algunos de sus puntos de vista sobre filosofía de la mente, tema del que no me ocuparé aquí. Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 324, 413 y § II XI.

⁴⁶⁶ A James le preocupaba particularmente la cuestión del libre albedrío y la forma en que enfrentó este problema filosófico tuvo, según él, injerencia en la superación de las crisis de depresión melancólica que lo aquejaron entre 1860 y 1870.

pasatiempos intelectuales, sino que comprometen a la persona, a la comprensión que tiene de ella misma y de su lugar en el mundo⁴⁶⁷.

i) Conexión entre filósofo y filosofía

Este primer aspecto metodológico resulta de particular interés para la presente investigación pues, en conformidad con la lectura ética que la orienta, subraya un rasgo que Wittgenstein exigió a cualquier forma sana de practicar la filosofía: que ella se encuentre en conexión con y sirva a la vida. En palabras de William James, lo que buscamos y queremos “es una filosofía que no solo sirva para ejercer (...) facultades de abstracción intelectual, sino que establezca alguna verdadera conexión con este mundo real de finitas vidas humanas”⁴⁶⁸. Es esta también una manera más de desdibujar la distinción moderna entre conocimiento teórico y práctico, distinción en que, como señalé, se apoya el planteamiento cartesiano del escepticismo filosófico. Tanto para James como para Wittgenstein subrayar esta conexión significa asumirnos como personas capaces de involucrarnos activamente con las propias perspectivas filosóficas, no solo con su integridad intelectual sino también ética.

La vinculación entre pensador y pensamiento no se presenta de modo idéntico en los planteamientos de James y de Wittgenstein. En James descubrimos al temperamento como factor determinante del filosofar: en efecto, James tiende a presentar las propuestas filosóficas de los pensadores como expresiones individuales de maneras de ser. Mantiene James “que la clase de filósofo por el que uno se siente atraído es un reflejo de la propia personalidad”⁴⁶⁹. Así también, la historia de la filosofía exhibe para James colisiones entre formas de ver el mundo, más vinculadas a la manera de relacionarse con la vida que a sistemas de conceptos:

Las escuelas de filosofía continentales a menudo han pasado por alto el hecho de que el pensamiento humano está orgánicamente conectado a su conducta. Me parece que la mayor gloria de los pensadores ingleses y escoceses es que hayan tenido en cuenta esta conexión orgánica. El principio que guía la filosofía británica ha sido, en efecto, que cada diferencia *ha de dar lugar* a una diferencia; cada diferencia teórica ha de resultar una diferencia práctica, y que el mejor método de discutir puntos teóricos es comenzar por

⁴⁶⁷ Cf. Gunnarsson, Logi. "The Philosopher as Pathogenic Agent, Patient, and Therapist: The Case of William James" en GANERI, J. & CARLISLE, C. *Philosophy as Therapie*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2010, p. 172.

⁴⁶⁸ James, William. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza, 2000, p. 65.

⁴⁶⁹ Menand, Louis. *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*. Barcelona: Planeta, 2016, p. 364.

establecer qué diferencia práctica resultaría de una alternativa o de otra que fuesen verdaderas⁴⁷⁰.

La visión de la filosofía como expresión del temperamento —que puede evocar ciertas intuiciones de Fichte y de Schopenhauer⁴⁷¹— sugiere que detrás de cualquier disputa teórica laten agazapados asuntos vitales y cuestiones prácticas. No obstante, a diferencia de Schopenhauer, James rechazó la idea de que el carácter determina la acción o decisión. Antes bien, para James, al tomar decisiones, vamos optando entre futuros caracteres posibles. James plantea que a todas las personas nos conciernen existencialmente las cuestiones de la filosofía: "esa filosofía que es tan importante para cada uno de nosotros no es una cuestión técnica, sino nuestro sentimiento, más o menos inarticulado, de lo que auténtica y profundamente significa la vida"⁴⁷².

James describe un estado de profunda perturbación o inquietud al que ocasionalmente denomina «melancolía filosófica». Este es resultado de suponer erróneamente que la mera reflexión filosófica es capaz de capturar la realidad en toda su hondura y complejidad. Cuando la persona descubre que la especulación teórica no le ofrece respuestas satisfactorias ni definitivas, desarrolla una relación melancólica con el mundo. Podría entonces suponerse que el remedio para James consiste en dejar de plantear tales preguntas, tal como prescribe el *Tractatus*. Pero no es esta la propuesta de James. Para curarse es preciso comprender que ciertas preguntas filosóficas solo reciben adecuada respuesta si apelamos a algo más que la razón teórica: el ser humano ha de estar comprometido íntegramente con sus pensamientos⁴⁷³.

Sabemos que durante un tiempo Wittgenstein creyó que la lectura de *Las variedades de la experiencia religiosa* de James podía, si no perfeccionarlo, al menos humanizarlo⁴⁷⁴. Además de recomendarle la lectura de William James, Wittgenstein le comentó a Drury que lo que convertía

⁴⁷⁰ James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península, 1986, p. 209.

⁴⁷¹ Para conocer mejor la influencia de Schopenhauer en el pensamiento de Wittgenstein, cf. Schroeder, Severin "Schopenhauer's Influence on Wittgenstein" en: Vandenabeele, B. (ed.) *A Companion to Schopenhauer*, Oxford: Blackwell, 2012. Este autor se centra en la cuestión del idealismo schopenhaueriano presente en el pensamiento del joven Wittgenstein y también fructífero para ciertas discusiones en la obra posterior.

⁴⁷² James, William. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 55-56.

⁴⁷³ Cf. Gunnarsson, Logi "The Philosopher as Pathogenic Agent, Patient, and Therapist: The Case of William James" en GANERI, J. & CARLISLE, C. *Philosophy as Therapiea*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2010, pp.180-184.

⁴⁷⁴ Brian McGuinness y Russell Goodman aducen que Wittgenstein se identificó con el «alma enferma» (espíritu que en dicha obra James describe acosado por el pesimismo y la melancolía, pese a que lo asiste un resquicio de esperanza). José María Ariso añade que se identificó con el tercer tipo de melancolía: el miedo a la locura.

a James en un buen filósofo es que era un gran ser humano⁴⁷⁵. Leer a James ha de haber sido para Wittgenstein una experiencia similar a la referida por Emerson cuando leyó a Montaigne: la de estar frente a un ser humano real, al punto que el lector siente que el texto sangrará si uno corta una palabra⁴⁷⁶.

Pero Wittgenstein no llega tan lejos como para afirmar que la práctica de la filosofía sea expresión del carácter individual. Él claramente quiere tomar distancia de enfoques en los que lo psicológico se confunda con lo lógico. Sin embargo, reconoce explícitamente la aludida ligazón: “Los conceptos nos conducen a investigaciones. Son la expresión de nuestro interés, y guían nuestro interés”⁴⁷⁷. Así como James privilegia en su obra una línea de argumentación que subraya su punto de vista personal, Wittgenstein también adopta esta perspectiva personal: por ejemplo, en la *Conferencia sobre ética* no solo argumenta en primera persona en varios pasajes, sino que relata ciertas experiencias individuales para motivar a los lectores a que evoquen otras similares experimentadas en carne propia⁴⁷⁸.

De múltiples maneras aboga Wittgenstein por una filosofía con injerencia en la propia vida y en el mundo cotidiano que habitamos. E insiste en que la tarea del filósofo es indesligable de la manera personal de concebir los problemas: “El trabajo filosófico (...) consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo. En la propia comprensión (*Auffassung*). En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas.)”⁴⁷⁹. Una declaración, por lo demás, afín a la siguiente de James: “(...) lo que hasta ahora ha contado en la filosofía es que un hombre vea las cosas, que las vea claras a su propia manera y que no le satisfaga ninguna otra forma opuesta de verlas”⁴⁸⁰.

De acuerdo con James y Wittgenstein los conceptos pueden ser descritos como medios para transformar la realidad. En este punto hay que reconocer que, aunque exista una notoria impronta terapéutica en la segunda filosofía de Wittgenstein, ella no exhibe el talante claramente

⁴⁷⁵ Citado por Monk. Cf. Monk, Ray *Wittgenstein. El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 1997, p. 436.

⁴⁷⁶ La comparación es mencionada por Russell Goodman. Cf. Goodman, R. *Wittgenstein and William James*, USA: Cambridge University Press, 2004, p. 38.

⁴⁷⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 570.

⁴⁷⁸ Podría objetarse que numerosos pensadores adoptan un tono personal, entre ellos uno a quien James y Wittgenstein critican: Descartes. No obstante, el tono personal —incluso confesional— de las *Meditaciones* es componente fundamental del «guion» cuyo desenlace finge ignorar el personaje principal, a pesar de que cada paso y descubrimiento están cuidadosamente calculados desde el inicio. El tono personal en Descartes parece un conveniente recurso retórico que, al tiempo que torna más persuasiva y cercana la argumentación, facilita el paso de las intuiciones de la persona corriente a las cuestiones filosóficas.

⁴⁷⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, Cultura y Valor*, op. cit., [84], p. 54.

⁴⁸⁰ James, William. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza, 2000, p. 58.

progresista característico del pragmatismo de James⁴⁸¹. No encontraremos en el segundo Wittgenstein expresiones de ideas y actitudes «de avanzada» que se espera que hagan suyas los seres humanos. A mi juicio, la presencia de este elemento progresista se echa un poco de menos en la perspectiva terapéutica de Wittgenstein para hacerla más poderosa y algo menos ambigua. Wittgenstein no profesa una fe ciega ni deposita expectativas desmedidas en sus ejercicios terapéuticos. Se diría que tiene una tibia esperanza o la fe justa en que darán frutos —principalmente de clarificación— como para invertir en ellos un significativo esfuerzo exploratorio.

El carácter progresista de la filosofía de James es patente en la impronta meliorista de su filosofía. James presenta al meliorismo como la actitud ética propia del pragmatismo, actitud que se apoya en la convicción de que —entendido en un sentido amplio— el progreso humano es posible (e incluso esperable). La postura meliorista de James puede valorarse en oposición a cualquier versión de absolutismo: no cabe hablar de una perspectiva acabada, si todo es mejorable. Aunque James no afirma que la conciliación de puntos de vista opuestos esté garantizada, sí la admite como posibilidad:

(...) para la vida práctica (...) ningún hecho de la naturaleza humana es más característico que este deseo de vivir sobre una posibilidad. La existencia de esta posibilidad establece la diferencia (...) entre una vida en la cual la pieza clave la constituye la resignación y otra en la que predomina la esperanza⁴⁸²

Puntualiza James que el meliorismo no es equiparable al optimismo: viene a ser una suerte de punto medio entre optimismo y pesimismo. Mientras el optimismo da por descontada la mejoría o rehabilitación de la persona o grupo humano, el meliorismo es una actitud que cifra sus expectativas en la posibilidad de la mejora y que se aferra a ella:

El optimismo (...) sería la doctrina que cree inevitable la salvación del mundo. Entre ambas se halla lo que podría denominarse como doctrina del meliorismo, aunque hasta ahora ha figurado menos como una doctrina que como una actitud hacia los asuntos humanos. El optimismo siempre ha sido la doctrina reinante en la filosofía europea. El pesimismo fue introducido recientemente por Schopenhauer y de momento cuenta con pocos defensores sistemáticos. El meliorismo no considera la salvación ni inevitable, ni imposible. Se la toma

⁴⁸¹ Pihlström, Sami. "A New Look at Wittgenstein and Pragmatism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IV-2, 2012, p. 18.

⁴⁸² James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península, 1986, p. 247.

como una posibilidad, una posibilidad que se vuelve tanto más probable cuanto más numerosas llegan a ser las condiciones reales de salvación⁴⁸³

Aunque la filosofía pragmatista no pueda asegurar con convicción dogmática que tal o cual situación favorable será el caso, conviene, según James, creer en la posibilidad de un mundo mejor y estudiar qué consecuencias tiene esa creencia en nuestras vidas.

A efectos de reforzar la idea de que los conceptos son medios para transformar la realidad, James alude a ciertas máximas o instrumentos metodológicos que sirven para orientar la comprensión y proliferación de creencias. Antes que un cuerpo sólido de prescripciones metodológicas, las máximas pragmatistas constituyen guías o recomendaciones concernientes al ejercicio de la racionalidad. Entre estas destaca la máxima pragmática de Peirce, según la cual el significado de un pensamiento es la conducta acorde para generarlo: "Peirce afirmó que, para esclarecer el significado de un pensamiento, solo necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirlo: tal conducta será para nosotros todo su significado"⁴⁸⁴.

Huelga decir que Wittgenstein no suscribe la actitud meliorista del pragmatismo de James. Y no faltan quienes ven en su filosofía un espíritu contrario al del meliorismo. Para Lawrence Beyer, Wittgenstein ni siquiera se muestra interesado en motivar la innovación intelectual⁴⁸⁵. Por su parte, von Wright considera que Wittgenstein careció de una visión de futuro: no llegó a concebir una orilla distinta en la cual el filósofo «rehabilitado» con las terapias wittgensteinianas pudiese, por así decirlo, empezar una nueva vida⁴⁸⁶.

Ciertamente, depositar esperanzas en el hallazgo de *un* método filosófico capaz de contribuir al mejoramiento de los seres humanos le hubiese parecido a Wittgenstein un delirio. Sin embargo, esto no es óbice para explorar con cautela un tenue paralelismo que, como espero mostrar, hay entre el meliorismo de James y los ejercicios terapéuticos de Wittgenstein.

Hay que reconocer que la filosofía del segundo Wittgenstein ni frena ni empuja a los lectores a transitar por un camino determinado. Precaviéndolos de que ciertas imágenes muy caras a los

⁴⁸³ James, William. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza, 2000, p. 222.

⁴⁸⁴ *Ídem*, p. 80.

⁴⁸⁵ Cf. Beyer, Lawrence "Don't think but look! Wittgenstein (& James) on Method" en: Weingartner, P., Schurz, G. & Dorn, G. (eds.) *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy, vol. 1*, Kirchberg am Wechsel: The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 1997.

⁴⁸⁶ Wright H. von, Georg Henrik "Wittgenstein in Relation to his Times" en: *Wittgenstein und sein Einfluss auf die Gegenwartige Philosophie. Akten des Zweiten Internationalen Wittgenstein Symposiums*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1978, p. 76.

filósofos conducen a concepciones equívocas, confusiones e impasses, Wittgenstein anima a los lectores a explorar por su propia cuenta y riesgo la mayor cantidad de caminos posibles atendiendo al funcionamiento de nuestro lenguaje.

He señalado que Peirce y James confían en que ciertas máximas metodológicas guíen la crítica. Es verdad que, a diferencia de los pragmatistas, Wittgenstein no parece tener una idea muy clara del tipo de orientación —o control— que convendría ejercer sobre las creencias, si acaso conviene ejercer alguno. Aunque Wittgenstein hubiese desconfiado de cualquier puñado de máximas o prescripciones metodológicas (pragmatistas o de cualquier otra índole), según Ramón del Castillo, “no niega que podamos crear medios para convertir la relación con la praxis y la tradición en una relación viva que sirva para *renovar* ideas, para liberarnos de otras y para llegar a crear fructíferos y novedosos puntos de vista. Wittgenstein cree que los medios descriptivos de confrontar una práctica o una tradición con otra son tan fructíferos como contrastar y perfeccionar reglas”⁴⁸⁷. Wittgenstein, en efecto, concibió sus propios ejercicios descriptivos o investigaciones gramaticales como una práctica, pero no como un saber generalizable o prescriptible.

El segundo Wittgenstein rechaza la posibilidad de reconstrucción lógica de un lenguaje y se aboca a subrayar el carácter local y los límites de toda pretensión de crítica, extendiéndose en su caso el lenguaje obviamente a las formas de vida social. No obstante, ¿impide el constante señalamiento de dichos límites el desarrollo de una crítica a las ideas fundamentales de cierta época o grupo? ¿Cabe mantener alguna expectativa reformista como resultado de los ejercicios terapéuticos del segundo Wittgenstein?

El análisis de Wittgenstein no se dirige a las ideologías o ideas características de ciertos colectivos humanos sino a las formas de vida. Sin embargo, hay que reconocer que Wittgenstein examina la ideología subyacente a nuestra concepción del lenguaje, pero también la relativa a la imagen que tenemos de la ciencia. Y lo mismo sucede con otras prácticas humanas. Además, al igual que James y Peirce —y este punto es particularmente importante para comprender su crítica a ciertos presupuestos de la filosofía moderna— Wittgenstein estudia cuidadosamente la dependencia entre actividad reflexiva (orientada por conceptos y reglas) y actividad práctica (fruto del entrenamiento o la costumbre). En el tercer capítulo ahondaré en este punto y argumentaré que la filosofía de Wittgenstein —entendida como actividad terapéutica combativa— no puede ser quietista ni conservadora.

⁴⁸⁷ Del Castillo, Ramón. *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*. Madrid: UNED, 1995, p. 298.

Peirce, James y Wittgenstein denuncian a la filosofía tradicional por apartar a los conceptos de su uso efectivo. Sin embargo, mientras en la tradición pragmatista americana se alberga la esperanza de que la filosofía llegue a ser una renovada actividad al servicio del mejoramiento social, en la filosofía de Wittgenstein notamos una resistencia a integrar sus propios puntos de vista a los de la cultura pública: “El espíritu de esta civilización, cuya expresión es la industria, la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo de nuestra época, es ajeno y antipático al autor”⁴⁸⁸. Además, se puede detectar en la filosofía wittgensteiniana un desconcertante movimiento en el que la determinación de la acción parece retrotraerse a la persona, a la experimentación de la singularidad y la contingencia, “pero al individuo como pura negatividad, como el mero agente que resulta cuando se admite la imposibilidad de fundar la acción en la racionalidad, la moral o el lenguaje”⁴⁸⁹. Lo que está claro es que la filosofía de Wittgenstein contiene una crítica a la civilización bastante más radical que cualquiera de las filosofías edificantes⁴⁹⁰. Es como si el carácter constrictivo de las reglas y normas, alcanzando quizá para dibujar a grandes pinceladas los trazos de una vida humana auténtica, no bastara para configurar los contenidos puntuales de una vida buena. Y eso es poco: teniendo en cuenta que para Wittgenstein las decisiones que tomamos las personas no siempre se basan en justificaciones o razones, es preciso observar un curso regular de actuaciones para poder determinar qué creemos y qué preferimos. Ramón del Castillo sugiere que la necesidad de reconstruir descriptivamente nuestras propias creencias y preferencias para poder comprendernos nos invita a realizar un importante ejercicio terapéutico orientado a imaginar formas alternativas de dar valor moral a la vida⁴⁹¹. Este último aspecto es probablemente el que confiere mayor singularidad a la filosofía terapéutica de Wittgenstein. Y podemos hallar aquí el rasgo más distintivo de su aproximación terapéutica: la invocación a la apertura y, eventualmente, a la propia transformación.

Cobra relevancia el tema de la comprensión de uno mismo y de otras personas, que son interdependientes. En lo que concierne a comprender al otro, James considera el punto de vista de la otra persona como potencialmente revelador de una forma integral de ser y de vivir; cuando tiene lugar el contacto con otra persona, lo crucial para James es la capacidad de ponerse en su

⁴⁸⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, op. cit., [29], p. 39.

⁴⁸⁹ Del Castillo, Ramón. *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, op. cit., pp. 313-314.

⁴⁹⁰ Cf. Martorell, Francisco & Sanfélix, Vicente “Pirronismo lógico. La metafilosofía del joven Wittgenstein” en: Pérez-Chico, David (coord.) *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, p. 257.

⁴⁹¹ Es decir, nos desafía a ejercitar la imaginación y a preguntarnos cómo sería vivir de maneras radicalmente distintas. Cf. del Castillo, Ramón. *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, op. cit., p. 314.

lugar y de ver el mundo con sus ojos. Boncompagni encuentra aquí una convergencia con el uso wittgensteiniano de forma de vida. Como herramienta metodológica, este concepto no solo nos permite enfocarnos en la forma en que vivimos sino en la forma en que *podríamos* vivir⁴⁹². Según Wittgenstein, la premisa o punto de partida para que tenga lugar la comprensión es el compartir una forma de vida (la humana): “El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño”⁴⁹³. Para el segundo Wittgenstein lo que se requiere a efectos de apreciar la dimensión ética de nuestra vida no es un conjunto de argumentos, ni una apelación a ciertos hechos: se necesita capacidad de reconocimiento. A efectos de mostrar este punto nos sirve la distinción entre actitud y opinión: “Yo diría: la actitud viene antes de la opinión”⁴⁹⁴. La actitud —el tratar a otra persona como un igual, como si tuviera un alma o una mente— es precondition de la opinión. A quien manifieste escepticismo sobre la existencia de otras mentes, le respondería Wittgenstein que está tomando las actitudes por opiniones. Ni sabemos que hay otras mentes, ni dudamos de que las haya. Sencillamente mantenemos la actitud de que los demás tienen una mente: esto funciona como una certeza incorporada a nuestra conducta. El considerar que alguien no tiene una mente equivaldría a verlo no como alguien sino como algo⁴⁹⁵. El reconocer vida interior en los demás es una condición para poder comprenderlos. Nuestra orientación valorativa es en cierto sentido pre-lingüística. No hay argumentos que produzcan este tipo de reconocimiento en una persona que no posea la capacidad. Esta capacidad —que exige una cierta sensibilidad— emerge del entrenamiento⁴⁹⁶. En Wittgenstein el valor ético de la noción de forma de vida se exhibe subrayando la condición primitiva de la reacción, o el carácter originario de la actitud (por ejemplo, ante otra persona que sufre dolor)⁴⁹⁷. En un nivel menos básico se encuentra la comprensión. Si realizo un esfuerzo creativo por comprender a otras personas, me veré obligada también a examinar mis propios estados mentales y esto exigirá —en mayor o menor medida— ciertas cuotas de adaptación y transformación. La

⁴⁹² Cf. Boncompagni, Anna. *Wittgenstein and Pragmatism. On Certainty in the Light of Peirce and James*. London: Palgrave Macmillan, 2016, p. 229.

⁴⁹³ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 206. «*Die gemeinsame menschliche Handlungsweise*» en el alemán original. Esta forma de vida humana común permite que surja la discrepancia entre personas. Wittgenstein reconoce que comprender a otro ser humano es una labor tremendamente difícil. Confiesa a su amigo P. Sraffa en una carta del 23 de agosto de 1949 que las dificultades de comprensión *inter pares* se agravan porque nos parece que somos muy parecidos.

⁴⁹⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, volumen II, § 39.

⁴⁹⁵ Cf. Dain, Edmund "An Attitude towards a Soul: Wittgenstein, Other Minds and the Mind" en: Backström, J. (ed.), *Moral foundations of Philosophy of Mind*. London: Palgrave Macmillan, 2019, pp. 159-177.

⁴⁹⁶ Wisniewski, Jeremy. *Wittgenstein and Ethical Inquiry. A Defense of Ethics as Clarification*. New York: Continuum International Publishing Group, 2007, p. 72.

⁴⁹⁷ Cf. Boncompagni, Anna. *Wittgenstein and Pragmatism. On Certainty in the Light of Peirce and James*. London: Palgrave Macmillan, 2016, p. 230.

comprensión demanda que seamos capaces de redescubrir la conducta y creencias de otros en los términos propios. Es, pues, un ejercicio imaginativo por medio del cual, aunque no se resuelvan, las diferencias pueden mostrarse y hacerse explícitas. Como anota Quintanilla, para Wittgenstein la comprensión es una empresa básicamente práctica, que se produce en la interacción entre formas de vida y que crea un territorio común:

Toda comprensión del otro es una actividad creativa de enriquecimiento y autoconciencia de una relación, real o posible, cuya consecuencia última es una transformación personal. Pero eso no ocurre solamente porque uno se convierta imaginariamente en el otro, sino porque en un importante sentido uno se transforma a sí mismo, lo que también transforma la relación⁴⁹⁸

Por difícil que resulte, la comprensión es una experiencia de interpelación, que invita al autoexamen y a la autocrítica. En Wittgenstein y James encontramos tanto un esfuerzo por comprender al otro cuanto una permanente exigencia de autocrítica: urge, como se ha visto, que el filósofo preste cuidadosa atención también a sus propias prácticas de filosofar. En el vocabulario de James, se trata de conocer y asumir con plena responsabilidad el propio temperamento filosófico⁴⁹⁹. James y Wittgenstein están comprometidos con una ética de la atención, de la observación y descripción de los detalles.

⁴⁹⁸ Quintanilla, Pablo. *La comprensión del otro: explicación, interpretación y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2019, pp. 256-257. Quintanilla puntualiza que comprender y conocer son conceptos vinculados, aunque distinguibles: mientras que conocer apunta a la posibilidad de producir creencias verdaderas sobre algo, comprender incorpora una dimensión afectiva, alude a un proceso en el que tiene cierto peso la subjetividad.

⁴⁹⁹ Pihlström, Sami. "A New Look at Wittgenstein and Pragmatism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IV-2, 2012, p. 13

ii) Deconstrucción y reconstrucción de los problemas filosóficos

(...) la deconstrucción sin reconstrucción es irresponsabilidad⁵⁰⁰

Empezaré mostrando un paralelismo entre las estrategias metodológicas de James y de Wittgenstein: la argumentación de ambos filósofos exhibe un momento de desmantelamiento en el que se desarticula el problema estudiado; sin embargo, también presenta un momento constructivo —de replanteamiento o reconstrucción, en palabras de Putnam— que sigue al de la deconstrucción. Para la lectura terapéutica combativa que defiendo en esta tesis resulta crucial la presencia de ambos aspectos en la argumentación de Wittgenstein.

Quienes más subrayan la dimensión terapéutica de la filosofía de Wittgenstein, más despojan a su filosofía de ambiciones constructivas. Conocida es la caracterización de Wittgenstein como filósofo «reactivo», abocado a la presentación de “sátiras, parodias y aforismos”⁵⁰¹. De acuerdo con lecturas como estas la motivación principal de Wittgenstein es destruir y cuestionar. Así, mientras Wittgenstein abraza el momento de la disolución o deconstrucción, otros filósofos constructivos rebaten y confrontan a sus adversarios con argumentos. Una podría preguntarse qué nombre —si no el de argumentos filosóficos— merecen los esfuerzos del segundo Wittgenstein por ofrecer al lector descripciones lo más vívidas, perspicuas y precisas del paisaje de las relaciones epistémicas y del funcionamiento de nuestro lenguaje. Que el lector de Wittgenstein sea invitado a zambullirse en una filosofía toda entretejida de interrogaciones no significa que no encuentre allí argumentos que, además, pretenden ser persuasivos. Volveré a este punto en el tercer capítulo.

En efecto, destacar la presencia del momento reconstructivo sirve en esta investigación para mostrar que las lecturas terapéuticas extremas, esto es, aquellas que consideran que la tarea principal del quehacer filosófico es la disolución, pierden de vista el importante aporte (re)constructivo.

Finalmente, señalaré cómo se aplican el momento de la deconstrucción y de la reconstrucción al problema del escepticismo filosófico (*EF*). Siguiendo a Pihlström⁵⁰², sostendré que la construcción

⁵⁰⁰ Putnam, Hilary. *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 191.

⁵⁰¹ Cf. Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983, p. 334. Rorty distingue entre filósofos «sistemáticos» y «edificantes». Mientras los primeros argumentan y son constructivos, los segundos son deconstructivos. En este último grupo se sitúan, según él, Wittgenstein, Heidegger y Dewey.

⁵⁰² Pihlström, Sami. "A New Look at Wittgenstein and Pragmatism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IV-2, 2012.

y la reconstrucción son dos aspectos compatibles y complementarios presentes en el tratamiento jamesiano y wittgensteiniano de los problemas filosóficos.

Por encima de las diferencias que puedan exhibir las estrategias metodológicas de Wittgenstein y James, pretendo mostrar la sintonía que muestran no solo en el procedimiento sino en uno de los focos de sus respectivas críticas: la objeción a la aproximación racionalista a los problemas filosóficos⁵⁰³. Los nombres de los más connotados filósofos de la tradición racionalista —entre los que destaca Descartes— evocan para Peirce, James y Wittgenstein intentos personales de errar el tiro.

Los pragmatistas como James y Peirce no ponen en entredicho que el propósito del conocimiento sea averiguar cómo es el mundo; antes bien, afirman que el conocimiento es un proceso de acción en el que mente y realidad se adaptan una a otra. Podría decirse que en este punto los sigue el segundo Wittgenstein. Al respecto, afirma del Castillo, "la insistencia pragmatista en el peso de los hábitos y la de Wittgenstein en las costumbres y usos pretenden poner el énfasis sobre los modos de guiar la fijación del significado y de la acción, que no serían racionales desde la perspectiva del racionalismo moderno"⁵⁰⁴.

Consideremos brevemente la forma de proceder de James. En la primera conferencia de la serie denominada *Pragmatismo* James subraya el rol evaluador y transformador del pragmatismo. Evalúa el temperamento de algunas tradiciones filosóficas, entre ellas el de la filosofía racionalista⁵⁰⁵; aduce que el racionalismo da la espalda a la existencia en sus dimensiones concretas y anuncia hacia el final de la conferencia que el pragmatismo soluciona, reformulándolos, varios de los problemas de la filosofía tradicional.

Empleando su propia versión del método pragmatista, en la tercera y cuarta conferencias James lleva a cabo una deconstrucción de ciertos debates filosóficos. Aunque no se ocupa directamente de las elucubraciones típicas del escepticismo filosófico, entre los problemas y debates

⁵⁰³ En la primera de las conferencias de *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, James precisa que entiende la expresión «racionalista» como devoción a principios abstractos y eternos; asimismo, la vincula al intelectualismo. Este enfoque encaja bien con la crítica de Wittgenstein.

⁵⁰⁴ Del Castillo, Ramón. *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*. Madrid: UNED, 1995, p. 296.

⁵⁰⁵ Basta con mencionar la evaluación que recibe la tradición racionalista, a la que pertenece Descartes, para los fines que persigo en esta sección. Así pues, no reconstruiré aquí los pormenores de la argumentación de James sobre el carácter de las distintas tradiciones filosóficas.

tradicionales a los que aplica su método deconstructivo se encuentran el de la sustancia, la voluntad libre, Dios y la disputa entre monismo y pluralismo.

Al abordar la cuestión de la libertad, por ejemplo, se pregunta James qué significado pueden tener las ideas «plan de la naturaleza» y «plan divino». En este caso James pretende mostrar que la idea de un plan o de un diseñador del plan es vacía. Solo puede otorgársele sentido, según él, en términos de «promesa»: si la fuerza que anima a las entidades no es ciega, mejores resultados podremos esperar. Afirma James:

Aparte de este significado práctico, las palabras «Dios», «libre albedrío», «plan», etc., no tienen ninguno. Por oscuras que sean en sí mismas, o aunque se las considere de manera intelectualista, cuando las llevamos con nosotros a la espesura de la vida, ahí sí que su oscuridad acaba saliendo a la luz. Si al enfrentarnos con esas palabras nos detenemos en su definición, pensando que han de tener una finalidad intelectual, ¿adónde iremos a parar?, ¿cómo acabaremos? ¡Pues estúpidamente absortos en una farsa grandilocuente!⁵⁰⁶

Si el procedimiento empleado fuese estrictamente deconstructivo, James se limitaría a argumentar que debemos abandonar sin más estos planteamientos y polémicas tradicionales. Sin embargo, lo que encontramos es un trabajo de replanteamiento de estas cuestiones al modo pragmatista, una reinterpretación dentro de la cual el filósofo norteamericano procura destacar las consecuencias prácticas.

A continuación, mostraré cómo se aplica este impulso metodológico afín al problema del escepticismo filosófico (*EF*). Conviene tener en cuenta la advertencia de Russell Goodman quien señala que James, como Peirce, esquivo el problema del escepticismo filosófico, mientras que Wittgenstein trabaja con más esmero en armar un variado repertorio de argumentos en respuesta⁵⁰⁷. Con todo, hay algunas intuiciones comunes contra el escepticismo filosófico en James y Wittgenstein que merecen ser resaltadas.

La intuición central de la perspectiva pragmatista de James compartida por Wittgenstein es la siguiente: el escepticismo filosófico (*EF*), en tanto situación de engaño absoluto, no comporta diferencia alguna o modificación en la práctica o en la vida real.

Wittgenstein y James erigen en columna vertebral de su estrategia la convicción que el escepticismo filosófico debe ser superado, sobre todo investigando las formas en que se pueda

⁵⁰⁶ James, William. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 124-125.

⁵⁰⁷ Goodman, Russell B. *Wittgenstein and William James*. USA: Cambridge University Press, 2004, p. 23.

exhibir el carácter prescindible del juego escéptico, es decir, mostrando que no hay necesidad (ni manera) de filosofar en sus términos o de seguir sus reglas⁵⁰⁸. Al mismo tiempo, a su modo, ambos parecen reconocer que, en medio de su orientación equivocada, el escepticismo filosófico contiene una (mínima) semilla de verdad, pero únicamente en el sentido modesto de hacernos más conscientes de nuestra precariedad, vulnerabilidad y falta de fundamento.

En *Las variedades de la experiencia religiosa* James señala lo siguiente:

El escepticismo (...) no puede ser excluido por ningún grupo de pensadores como una posibilidad contra la que sus conclusiones están aseguradas, y ningún empirista debería pedir exención de este riesgo universal. Pero admitir la propia responsabilidad es una cosa, y embarcarse en un mar de dudas absurdas es otra. No podemos ser acusados de abandonarnos voluntariamente en manos del escepticismo. Quien conoce la imperfección de su instrumento y la tiene en consideración al discutir las observaciones está en una posición mucho mejor para llegar a la verdad que si pretendiera que su instrumento es infalible⁵⁰⁹

James aclara que su rechazo de los ideales dogmáticos no supone una secreta inclinación a la inestabilidad intelectual, ni un aprecio por la duda⁵¹⁰. La pregunta que habría que plantear frente a alguna hipótesis escéptica (*HE*) —el argumento cartesiano del sueño, la hipótesis del genio maligno, o cualquier otra similar— es qué valor práctico posee para nosotros. Diría James que las expresiones favoritas del escepticismo filosófico (*EF*) —«no sé si existe el mundo exterior», «a lo mejor *todo* es un engaño» etc.— son invenciones inútiles de mentes eruditas y que carecen de contenido; en efecto, así empleados ninguno de esos términos “nos da descripción alguna, y ninguno de ellos conservaría el menor valor pragmático”⁵¹¹. Si asumir que es verdadera la afirmación del escéptico no entraña una diferencia apreciable en la práctica, entonces la controversia es vana: “cuando una disputa es seria, debemos ser capaces de mostrar alguna diferencia práctica que tiene que seguirse si un lado o el otro está en lo cierto”⁵¹².

El torrente de palabras con el que pretende abrumarnos el escéptico radical es, así vistas las cosas, pura cháchara, palabrería vacía y hueca. Pero eso hay que mostrarlo con argumentos. No hay por

⁵⁰⁸ Pihlström, Sami. "A New Look at Wittgenstein and Pragmatism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IV-2, 2012, p. 6.

⁵⁰⁹ James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península, 1986, p. 158.

⁵¹⁰ *Ídem*, p. 159.

⁵¹¹ James, William. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 123-124.

⁵¹² *Ídem*, p. 80.

parte de Wittgenstein una declaración de intención muy clara con respecto a la necesidad de «responder» al escéptico. Por ejemplo, refiriéndose a sus dudas hiperbólicas, en un pasaje de *Sobre la certeza* dice que “se le podría contestar simplemente: «¡Bah, no tienen sentido!». Es decir, más que contestarle, habría que reprenderlo”⁵¹³. Pero no pierde oportunidad de contestarle en muchísimos otros pasajes. En uno del mismo texto, luego de advertir que el escéptico seguramente retrucará que él no aludía a la duda práctica sino a otra subyacente, diagnostica Wittgenstein que este escéptico sucumbe a una ilusión. Y —continúa Wittgenstein— que la duda escéptica “sea una ilusión se ha de mostrar de un modo distinto”⁵¹⁴.

La empresa consistente en mostrar «de un modo distinto» que el escéptico está equivocado incluye tanto el momento de desmantelamiento como el de replanteamiento. Similarmente, en la sección dedicada a demoler el argumento del sueño argumenté que Wittgenstein objeta que el escéptico radical pretende usar términos como «mundo» o «existencia» bajo las condiciones ordinarias de empleo de palabras y conceptos; e incluso supone ilusamente que puede proferir afirmaciones verdaderas o falsas sobre dichas condiciones de uso. Wittgenstein, en términos de Dall’Agnol, “«deconstruye» desde dentro toda posición metafísica, ya sea dogmática, académica o escéptica radical”⁵¹⁵. Las afirmaciones del escéptico radical son exploradas por Wittgenstein desde el juego de lenguaje de buscar y encontrar, uno descrito en numerosos pasajes de *Sobre la certeza*. Allí Wittgenstein subraya que la práctica de buscar y encontrar se adquiere y cultiva a través del entrenamiento.

El momento wittgensteiniano de desarticulación o desmantelamiento del escepticismo filosófico (EF) incluye preguntas de réplica al escéptico radical como las siguientes: ¿encuentras satisfactoria —captura lo que querías decir— la afirmación «no existe el mundo externo»? ¿Qué pretendes dar a entender cuando afirmas «no hay objetos físicos»? ¿Puedes concebir un contexto cotidiano que otorgue sentido a tus afirmaciones? Aquí procura mostrar Wittgenstein que las afirmaciones del escéptico radical, al igual que sus negaciones «existe el mundo externo» y «hay objetos físicos» —defendidas por Moore—, no pueden expresarse de esa manera⁵¹⁶. Y es que todas estas afirmaciones filosóficas resultan desorientadoras: ninguna consigue delimitar un

⁵¹³ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 495.

⁵¹⁴ *Ídem*, § 19.

⁵¹⁵ Dall’Agnol, Darlei “Ética y escepticismo en Wittgenstein” en: Pérez-Chico, David (coord.) *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, p. 269.

⁵¹⁶ Del Castillo, Ramón. *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, op.cit., pp. 522-523.

campo de búsqueda; tampoco queda claro qué las satisfaría ni cómo se despejarían las dudas con respecto a ellas⁵¹⁷. Sobre las afirmaciones filosóficas observa Wittgenstein:

Es como si no pudiera orientar mi mente a ningún significado. Y todo porque no procuro orientarla al lugar en que éste se encuentra. Tan pronto como pienso en una aplicación cotidiana de la oración, y no en una filosófica, su sentido se convierte en algo claro y ordinario.⁵¹⁸

Bastante difícil es mostrarle al escéptico radical que lo que él hace es dar palos al aire. Las preguntas antes mencionadas (y otras semejantes) preparan el terreno para el momento del replanteamiento de las cuestiones del escepticismo filosófico (*EF*). La reformulación de Wittgenstein se dedica a mostrar que lo crucial es el uso efectivo de términos como «mundo» y «existe». Allende lo que imaginen el realista o el escéptico radical que significa su creencia en la existencia o inexistencia del mundo respectivamente, el significado de las palabras que ambos pronuncian está determinado por cómo han aprendido a usarlas: “un significado de una palabra es una forma de utilizarla. Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez”⁵¹⁹. En esa dirección, por ejemplo, se puede leer la indicación de *Sobre la certeza*, según la cual proferimos «A es un objeto físico» en clave de instrucción. La tarea consiste en ofrecer ejemplos para mostrar el empleo de la expresión «objeto físico».

El replanteamiento o reformulación no solo abarca las respuestas desorientadas del realista y del escéptico global, sino que llega también a la pregunta que les da pie: “La cuestión para Wittgenstein no es si el mundo externo existe o no, sino qué presupone la significación y comprensión de esa afirmación (o de su negación) en una práctica entera”⁵²⁰.

James y Wittgenstein no se limitan a demoler o deconstruir problemas y controversias de la filosofía tradicional como los planteados por el escepticismo filosófico (*EF*). Ellos ofrecen, además, perspectivas alternativas para lidiar con dichos problemas. Con respecto al significado de los términos, ambos filósofos invitan al lector a considerar la comprensión de los términos y expresiones por el servicio que prestan en nuestras vidas y prácticas.

Aquello que se describe y estudia —las experiencias religiosas, las relaciones epistémicas— no descubre para James y Wittgenstein un conjunto de contenidos que puedan ser anunciados de una

⁵¹⁷ De ahí que la respuesta de Moore «aquí hay una mano y aquí hay otra» resulte tan insatisfactoria como respuesta al escepticismo filosófico.

⁵¹⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 347.

⁵¹⁹ *Ídem*, § 61.

⁵²⁰ Del Castillo, Ramón. *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, op. cit., p. 522.

vez por todas, sino una práctica (en parte flexible y mutable), por lo cual el análisis ha de reanudarse muchas veces y en distintas direcciones. Dicho por Wittgenstein, nuestras descripciones —que obedecen a distintos propósitos— establecen “uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden”⁵²¹. Rechazan Wittgenstein y James, pues, la idea de una representación privilegiada de la realidad; en su lugar, presuponen una pluralidad de formas de conceptualizarla, que señalan maneras distintas de involucrarse con ella.

Finalmente, insisten ambos en que conviene modificar cómo concebimos la creencia. En tanto posibilidad de un engaño generalizado, el escepticismo radical presupone un desajuste total entre creencias y mundo, esto es, entre nuestras representaciones y la realidad. Como Peirce, James insiste durante el momento reconstructivo en la necesidad de modificar cierta manera tradicional de concebir las creencias como representaciones: ellas ya no han de pensarse como actitudes proposicionales «en la mente» (cartesiana), sino como hábitos de acción en el mundo. Así pues, de acuerdo con James:

(...) las creencias son reglas para la acción y la función entera del pensamiento sólo es un elemento en la producción de hábitos activos. Si hubiera alguna tracción de un pensamiento que no produjera ninguna diferencia en las consecuencias prácticas del pensamiento mismo, entonces esta fracción no sería un elemento propio del significado del pensamiento. Para desarrollar el significado de un pensamiento, por consiguiente, hemos de determinar qué conducta puede producir; esta conducta es para nosotros su único significado; y el hecho tangible en la búsqueda de todas las distinciones intelectuales es que no quepa ninguna tan sutil como la que consiste tan sólo en una posible diferencia en la práctica⁵²².

El comportamiento, indica Wittgenstein en clave pragmatista, es el que exhibe lo que creemos y lo que nos interesa: “«Sé todas estas cosas.» Y eso se mostrará en el modo en el que actúo y hablo de las cosas en cuestión”⁵²³. Un rasgo que comparten *Las Variedades de la experiencia religiosa* de James y *Sobre la certeza* de Wittgenstein es el querer llamar la atención sobre el carácter «vivido» y personal de las creencias. Las creencias no son frías representaciones, ni meras opiniones, ni se reducen al asentimiento; ellas poseen un marcado componente vital⁵²⁴.

⁵²¹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 132.

⁵²² James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península, 1986, p. 210.

⁵²³ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 395.

⁵²⁴ Cf. Vilanova, Javier. “Usando *Sobre la certeza* en el debate contemporáneo: una actitud «realista»” en: Pérez-Chico, David (coord.) *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, pp. 71-72.

He procurado mostrar que este impulso metodológico común a James y Wittgenstein aspira a reinterpretar y reevaluar continuamente las controversias filosóficas tradicionales. Wittgenstein y James suscribirían que el cultivo de la filosofía tal como ellos la entienden muestra que es un error pretender —como Descartes— separar a tajo limpio la filosofía y la vida. Expresado en palabras de Putnam: “Cuando Wittgenstein (...) deconstruye las categorías filosóficas más mimadas (...) el efecto puede ser cambiar tanto nuestra vida como la manera en que vemos nuestra vida y esa es la función de la reflexión filosófica bien hecha”⁵²⁵.

⁵²⁵ Putnam, Hilary. *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 271.

TERCER CAPÍTULO

APROXIMACIÓN TERAPÉUTICA AL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO

¿Qué parecidos de familia tienen las concepciones de terapia de Freud y Wittgenstein? La exploración de esta pregunta —hilo conductor de la primera sección— sirve para profundizar en lo que se puede esperar de una concepción terapéutica de la filosofía. Como se sabe, Wittgenstein mantiene una actitud ambivalente hacia el psicoanálisis. Por un lado, es sumamente crítico con las pretensiones científicas del psicoanálisis. Por otro lado, encuentra inspiración en las ideas de Freud para modelar su propia concepción de la filosofía. Explorando la superación de resistencias, la transferencia y el resultado esperado de la terapia, la primera sección muestra que una y otra empresa —la freudiana y la wittgensteiniana— son proyectos hermenéuticos de curación por la palabra con rasgos comunes. En ambos casos la cura consiste en estimular y guiar a la persona afectada de forma que ella produzca una narrativa en la que pueda reconocerse⁵²⁶.

La segunda sección está dedicada a discutir el supuesto quietismo wittgensteiniano. Sostengo que el enfoque terapéutico de Wittgenstein no es quietista. Estudio primero cómo ha de entenderse la apelación wittgensteiniana a la descripción y analizo por qué el anclaje en la descripción no implica una renuncia a la crítica de la realidad ni supone adoptar una postura contemplativa. Seguidamente, atendiendo a la tarea que la lectura terapéutica quietista adjudica a Wittgenstein, muestro que no está claro qué valor concede esta lectura a la argumentación, materia prima de cualquier actividad filosófica. La respuesta combativa (no quietista) al escepticismo filosófico es analizada en la tercera subsección, en la que discuto si cabe hablar de una refutación del escepticismo. Mantengo que no encontramos en el segundo Wittgenstein una refutación tradicional sino un desmantelamiento y una reconstrucción persuasiva de la cuestión que contrasta lo que el escepticismo filosófico parece querer decir y lo que realmente revela.

A manera de colofón, en la sección final de este capítulo presento la clarificación como meta principal de la actividad terapéutica. Sin embargo, argumento que la lectura terapéutica estándar

⁵²⁶ No es suficiente con que la persona analizada se reconozca en esa narrativa. Ya que las maniobras defensivas del paciente pueden acarrear formas de autoengaño, se puede echar mano de estrategias (como la asociación libre) para identificar las distorsiones. No se trata solo de persuadir al paciente mediante ofertas de interpretación; se trabaja con él en descubrir el elemento latente. Los sueños y los lapsus son manifestaciones muy reveladoras —camino privilegiado— para conocer al inconsciente.

(quietista) no da cuenta de la ambición ética de la terapia wittgensteiniana: siguiendo a Steven Affeldt, defiende que el estudio de un discurso vacío como el del escepticismo filosófico permite hacer explícitos ciertos aspectos de la condición humana sobre los cuales conviene trabajar.

3.1 El concepto de terapia en Freud y Wittgenstein

El carácter terapéutico del análisis filosófico debe subrayarse firmemente: curar de las ilusiones, los engaños, las oscuridades, los enigmas insolubles, las preguntas sin respuesta, los fantasmas y espectros. ¿Quién es el paciente? Aparentemente, un cierto tipo de intelectual, cuya mente y cuyo lenguaje no se adaptan a los términos del discurso común. En realidad hay una buena porción de psicoanálisis en esa filosofía⁵²⁷

Ciertamente Freud se equivoca muy a menudo & por lo que respecta a su carácter es un verdadero cerdo o algo semejante, pero en lo que dice hay un enorme contenido. Y lo mismo vale para mí. There is a lot in what I say⁵²⁸

El cometido principal de esta sección es enriquecer la aproximación a la concepción terapéutica de la filosofía de Wittgenstein comparándola con las ideas de Sigmund Freud sobre la práctica psicoanalítica. Sostendré que entre la técnica psicoanalítica empleada por Freud y el método terapéutico de Wittgenstein es posible identificar significativos «parecidos de familia»⁵²⁹. Me propongo explorarlos y mostrar hasta qué punto el psicoanálisis sirve de modelo a Wittgenstein para elaborar su propia concepción terapéutica de la filosofía⁵³⁰. Sin embargo, asumir esta perspectiva no significa aceptar que el método filosófico cultivado por Wittgenstein sea un tipo de psicoterapia. Es importante evitar que el acercamiento ensayado aquí desdibuje las significativas diferencias entre los ejercicios filosóficos del segundo Wittgenstein y los métodos de las ciencias. Wittgenstein subraya que los métodos filosóficos —en plural, pues no hay una sola manera de

⁵²⁷ Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 1993, p. 210.

⁵²⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Movimientos del pensar. Diarios 1930-32/1936-1937, op. cit.*, p. 26. Anotación de abril de 1930.

⁵²⁹ Roberto Rojo argumenta que el concepto wittgensteiniano de «parecidos de familia» está inspirado probablemente en la lectura de *La interpretación de los sueños* (1900-1901) de Freud. Ambos toman como patrón las fotografías superpuestas de Francis Galton. Pero mientras Freud emplea el término «*Familienähnlichkeiten*» para estudiar lo onírico y la figura del héroe, Wittgenstein lo aplica a los juegos de lenguaje. Cf. Rojo, Roberto “El lenguaje en Freud y Wittgenstein” en: *Laberintos wittgensteinianos*. Tucumán: EDUNT, 2011, pp. 179-184.

⁵³⁰ Parte de esta sección está inspirada en mi artículo “La concepción terapéutica de la filosofía en la obra intermedia” en: Tomasini Bassols, Alejandro y Balla, Mariano (coordinadores) *Wittgenstein en español IV*. Argentina: FHUMYAR ediciones, 2015, pp. 159-183. Retomo, desarrollo y profundizo aquí algunas de las intuiciones desarrolladas entonces.

realizar investigaciones conceptuales— no son científicos⁵³¹, y critica a Freud por haber confundido un método de interpretación o un marco de referencias con un conjunto de hipótesis o descubrimientos sobre el mundo. Según Wittgenstein, Freud confunde causas con razones. Tanto la psicoterapia como la conversación filosófica de ambición «curativa» discurren en el ámbito de las razones, por lo que la persuasión tiene un peso significativo en el tratamiento. No obstante, las razones no se descubren por observación, ni los problemas filosóficos se eclipsan con nuevos descubrimientos científicos⁵³². Así pues, Wittgenstein niega que Freud haya descubierto una región inédita de la psiquis humana. Ni Freud podría aportar pruebas de la existencia del inconsciente, ni el psicoanálisis está en capacidad de hacer predicciones. ¿Qué ha conseguido Freud, a entender de Wittgenstein? Ha construido un mito con encanto: “La imagen de que la gente tiene pensamientos subconscientes tiene encanto. La idea de un submundo, de un sótano secreto. De algo escondido, misterioso”⁵³³.

Las reflexiones siguientes no pretenden ensayar una reducción de la filosofía a la psicología; más bien, aspiran a mostrar la artificialidad de cualquier intento de reducción de la filosofía al puro razonamiento. Ciertamente Wittgenstein no procura reflotar causas psicológicas ocultas detrás nuestras ideas o argumentos. Así pues, se trata de ofrecer aquí caracterizaciones adicionales de lo que puede atraernos o repelernos en varias perspectivas filosóficas⁵³⁴ y de conectar estas últimas —aunque sea lábilmente— con los intereses y preocupaciones cotidianos.

Después de 1938 Wittgenstein no incluye más referencias explícitas a la analogía entre su concepción de la filosofía y el psicoanálisis⁵³⁵. En cambio, los textos comprendidos entre 1930-1938, correspondientes al «periodo intermedio» —como el *Dictado a máquina* y el *Dictado para*

⁵³¹ Esta afirmación no niega que la filosofía y las ciencias mantengan influencia entre ellas, como ciertamente ocurre.

⁵³² Bouveresse, Jacques. *Filosofía, mitología y pseudociencia*, Madrid: Síntesis, 1991, p. 71. Al respecto, señala Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* § 109 que los problemas filosóficos “se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido”.

⁵³³ Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, op. cit., p. 94. Además de la fascinación por lo oculto, resalta Wittgenstein entre los atractivos de las diferentes narrativas su simplicidad y su carácter tranquilizador.

⁵³⁴ Cf. Backström, Joel “Wittgenstein, follower of Freud” en: Y. Gustafsson, C. Kronqvist & H. Nykänen (eds.) *Wittgensteinian Approaches to Ethics and the Philosophy of Culture*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 229.

⁵³⁵ Majestchak, Stefan, “Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud” en: Ariso Salgado, José M. (ed.). *El yo amenazado: ensayos sobre Wittgenstein y el sin sentido*, p. 106.

Schlick—, son generosos en observaciones que acercan esta práctica terapéutica de la filosofía a la técnica psicoanalítica.

Sabemos que Wittgenstein conoció directamente por lo menos algunos textos de Freud⁵³⁶. Para el acercamiento emprendido en esta sección estudiaré principalmente las afirmaciones de Freud sobre la práctica de la terapia psicoanalítica vertidas en los textos sobre técnica. Aunque ciertamente en Freud difieren la práctica y la prédica sobre la práctica psicoanalítica, solo evaluaré esta última. En el modelo de terapia psicoanalítica el objetivo no es levantar resistencias. Estas barreras se derriban con una interpretación de la conducta de la persona, señalando latencias, distorsiones, lapsus. Pero el levantamiento de resistencias es un medio. La terapia psicoanalítica pretende que la persona gane agencia, esto es, que al entender su sufrimiento se pueda hacer cargo de más aspectos de sí misma.

Se ha sugerido que la noción figurada de salud presupuesta por Wittgenstein es negativa en tanto ella es planteada como ausencia de cierto tipo de confusiones lingüísticas. Así, el propósito central de la filosofía terapéutica —igualmente negativo— consistiría básicamente en remover las perplejidades provocadas por la filosofía tradicional. No pocos enunciados metafilosóficos de Wittgenstein son negativos. Wittgenstein, ciertamente, muestra mucho mayor interés en avanzar en el proceso de clarificación conceptual que en analizar y justificar sus metas terapéuticas. No obstante, como sostiene Peterman, la filosofía terapéutica de Wittgenstein exhibe también una dimensión positiva⁵³⁷. Al igual que en toda filosofía terapéutica coherente, hay en la de Wittgenstein una noción presupuesta de bien humano positivo. Sin embargo, Wittgenstein no presenta explícita y minuciosamente dicha dimensión positiva. Tomando una distinción de Peterman, considero que la versión más interesante de terapia en filosofía no debería ser cerrada⁵³⁸; y lo será si presupone una meta terapéutica inamovible que no puede ser puesta en tela de juicio legítimamente durante el curso de la terapia. En este aspecto el modelo filosófico de terapia difiere del modelo médico, pues aquel —allende la remoción de la perplejidad— no parece

⁵³⁶ Las obras de Freud más citadas por Wittgenstein, según Bouveresse, son *La interpretación de los sueños* (1900-1901) y *Sobre la psicopatología de la vida cotidiana* (1901). Ocasionalmente también hace referencia a *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905). Cf. Bouveresse, Jacques. *Wittgenstein reads Freud. The Myth of the unconscious*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 4. Brian McGuinness considera que Wittgenstein absorbió por ósmosis los textos de Freud que no conoció directamente.

⁵³⁷ Sugiero en la sección 3.3 de este capítulo cuál es la dimensión positiva de la filosofía terapéutica que se hace más explícita al discutir el escepticismo filosófico.

⁵³⁸ Cf. Peterman, James. *Philosophy as Therapy. An interpretation and Defense on Wittgenstein's Later Philosophical Project*. USA: State University of New York Press, 1992, pp. 123-124.

estar dirigido a conseguir un resultado fijo. Mientras en el modelo médico la naturaleza de la enfermedad es tomada como algo dado, en el filosófico los presupuestos y resultados esperados de la misma terapia pueden ser (y eventualmente conviene que sean) examinados.

Otra forma en que se manifiesta esta visión negativa de la terapia concierne, en el caso de Wittgenstein, al propósito primordial de sus obras. ¿Tienen las *Investigaciones filosóficas* como principal cometido el comunicar ciertas ideas o acaso se limitan a poner en práctica un método de trabajo? Según Backström, Wittgenstein y Freud recusan la posesión de tesis positivas o doctrinas susceptibles de ser enseñadas. En el caso de Freud esto sería cierto solo en referencia a la práctica psicoanalítica, pero no se aplicaría a sus afirmaciones teóricas sobre la estructura de la *psyche*⁵³⁹. Así, la sentencia wittgensteiniana según la cual «la filosofía deja todo como está» puede leerse como un rechazo del psicoanálisis en tanto teoría de la mente. Y la convicción ampliamente extendida de que las obras de Wittgenstein no contienen tesis sustantivas, como puntualiza Fernandois, “apunta (...) a determinadas características de su argumentación, que tiene por meta generar un modo diferente de ver un asunto”⁵⁴⁰. Ese modo de ver, desde luego, puede incluir tesis particulares, pero no se agota en ellas.

¿En qué sentido resulta legítimo afirmar que la filosofía de Wittgenstein es terapéutica? Es una filosofía terapéutica en tanto aspira a cambiar a las personas que entran en contacto con el repertorio de ejercicios que conforman el método wittgensteiniano⁵⁴¹; se trata de agujonear las mentes, de modificar la manera en que esas personas se aproximan a los fenómenos de modo que el entrampamiento provocado por las viejas y molestas preguntas filosóficas desaparezca, y que estas eventualmente se transformen en preguntas distintas.

El acercamiento de la filosofía terapéutica de Wittgenstein a la técnica psicoanalítica de Freud permite también, como señala Backström⁵⁴², explorar la siguiente tensión presente en las lecturas terapéuticas: ¿son las dificultades filosóficas confusiones primordial y netamente intelectuales o

⁵³⁹ Cf. Backström, Joel "Wittgenstein, follower of Freud" en: Y. Gustafsson, C. Kronqvist & H. Nykänen (eds.) *Wittgensteinian Approaches to Ethics and the Philosophy of Culture*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 214. En referencia a este tema, Backström arguye que Wittgenstein y Freud comparten una inspiración socrática.

⁵⁴⁰ Fernandois, Eduardo "Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía" en: *Enrahonar*, volumen 27, (1997), p. 100.

⁵⁴¹ Evidentemente los aludidos ejercicios no constituyen una clase cerrada. Se espera que el repertorio se amplíe y enriquezca constantemente.

⁵⁴² Cf. Backström, Joel "Wittgenstein, follower of Freud" en: Y. Gustafsson, C. Kronqvist & H. Nykänen (eds.) *Wittgensteinian Approaches to Ethics and the Philosophy of Culture*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 213.

acaso se enraízan también en una resistencia de la voluntad, en una renuencia a entender y, de paso, a comprendernos a nosotros mismos? Al incluir este último punto, la búsqueda de una respuesta encuentra sugerentes intuiciones en el tratamiento freudiano de la represión, la resistencia y la transferencia.

A continuación, destacaré tres aspectos de la filosofía terapéutica wittgensteiniana y la práctica psicoanalítica freudiana que exhiben sugerentes parecidos de familia. Los dos primeros conciernen a los medios y el tercero al resultado.

3.1.1 Superación de las resistencias

La experiencia de resistencia (*Widerstand*)⁵⁴³ es el punto de partida del psicoanálisis y resulta también identificable en las *Investigaciones filosóficas*⁵⁴⁴, obra que exhibe una peculiar estructura dialéctico-confesional y un modelo acabado de terapia conceptual⁵⁴⁵.

El trabajo de superar resistencias es para Freud una función clave del tratamiento analítico. *Grosso modo*, las resistencias son los actos y palabras de la persona analizada que se oponen al acceso de esta a su propio inconsciente. Las resistencias internas, las del paciente, constituyen un obstáculo para el esclarecimiento al que aspira la terapia psicoanalítica, pero pueden ser vencidas⁵⁴⁶. Ellas son un juego de fuerzas de cuya superación depende la curación de la persona analizada. El trabajo de elaboración obra sobre estas resistencias.

En el proyecto de Freud descubre Wittgenstein un cometido similar al perseguido por él mismo: la remoción de resistencias se expresa en términos de Wittgenstein como la tarea de abandonar determinadas imágenes que nos mantienen cautivos: “Parece que debemos superar una resistencia, mientras que desaparece mediante el ajuste adecuado de nuestro lenguaje”⁵⁴⁷. ¿Cómo consigue alguien abandonar una imagen que lo tiene preso? Wittgenstein recomienda empezar prestando atención a las afirmaciones filosóficas más extrañas —aseveraciones como «la nada nada», o la pronunciada por la voz escéptica «no existe el mundo externo»—; a continuación, propone formular preguntas como las siguientes: qué situación imagina el hablante al proferir la afirmación, de dónde cree que pudo surgir la afirmación (¿acaso de alguna experiencia?), qué piensa que se puede hacer con ella, cuál podría ser su función, qué se seguiría de ella: “Miremos y

⁵⁴³ De acuerdo a Laplanche y Pontalis, Freud distingue al menos cinco formas de resistencia. Al abordar este concepto freudiano —y otros empleados en la presente sección— recurriré a las formulaciones más generales sin profundizar en su complejidad, salvo que resulte imprescindible para iluminar algún aspecto de la filosofía de Wittgenstein. Cf. Laplanche, Jean & Pontalis, Jean Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 385.

⁵⁴⁴ Cf. Brand, Roy “Philosophical Therapy: Wittgenstein and Freud” en: *International Studies in Philosophy*, 32:1, (2000), p. 11.

⁵⁴⁵ Rodrigues Lima de Almeida, João J. “Persuasão antes que convencimento: apontamentos sobre Wittgenstein e a psicanálise” *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2), (2007), p. 14.

⁵⁴⁶ Freud, Sigmund “La terapia analítica” en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen XVI, p. 417.

⁵⁴⁷ “Wir scheinen einen Widerstand überwinden zu müssen, während er durch die richtige Einstellung unserer Sprache verschwindet”. Wittgenstein, Ludwig. *Dictado para Schlick* [Diktat für Schlick], Madrid: Ápeiron Ediciones, 2017, p. 110.

veamos qué consecuencias tiene esta creencia, a dónde nos conduce”⁵⁴⁸. Preguntas y recomendaciones similares a estas pretenden minar o al menos mitigar esas resistencias⁵⁴⁹.

Wittgenstein se inspira en la técnica psicoanalítica de interpretación para formular su nueva manera de pensar como «ver conexiones»⁵⁵⁰. Incluso afirma que el logro de Freud consiste en haber “descubierto fenómenos y conexiones no conocidos anteriormente”⁵⁵¹. Las resistencias son los obstáculos que se interponen en el camino a hacer conexiones. El proceso de la terapia está orientado a restaurar la habilidad de realizarlas; así, nos ayuda a adquirir una visión más contextual de nuestra vida, y a situarnos coherentemente en el mundo⁵⁵². Se descubre el significado de una afirmación reparando en sus relaciones con otras y atendiendo a las prácticas con las que ella se conecta. Los pasajes de *Sobre la certeza* exhiben un paciente trabajo con el escéptico radical a fin de ayudarlo a comprender que no tiene caso mantener la imagen —del conocimiento, de la realidad, de sí mismo— con la que su postura está comprometida.

La persona afectada ha de estar dispuesta a realizar un paciente y frágil trabajo de superación de resistencias. Al subrayar que no es una dificultad del intelecto sino de la voluntad la que se ha de superar, refiere Wittgenstein que la resistencia se da por lo que la mayoría quiere ver:

Lo que hace que un objeto sea difícilmente comprensible no es —cuando es significativo, importante— que exija cualquier instrucción especial sobre cosas abstrusas para su comprensión, sino la oposición entre la comprensión del objeto y aquello que quiere ver la mayoría de los hombres. Precisamente por ello puede ser lo cercano lo más difícilmente comprensible⁵⁵³

En el caso de Freud, la represión de ciertos deseos produce en el paciente una gran resistencia a la cura psicoanalítica. La represión (*Verdrangung*) es para Freud una operación defensiva, un procedimiento parcialmente inconsciente del que se sirve el yo en sus conflictos. La represión puede ser descrita como un mecanismo que separa y mantiene a distancia lo consciente. Si se quiere evocar o hacer explícito aquello que ha sido reprimido, señala Freud, "se trata de remover

⁵⁴⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Escrito a máquina*, *op. cit.*, p. 577.

⁵⁴⁹ Majestchak, Stefan, “Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud” en: Ariso Salgado, José M. (ed.). *El yo amenazado: ensayos sobre Wittgenstein y el sin sentido*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 106.

⁵⁵⁰ Cf. Brand, Roy “Philosophical Therapy: Wittgenstein and Freud” *op. cit.*, p. 2.

⁵⁵¹ Moore, G.E. “Las clases de Wittgenstein durante el periodo 1930-1933” en: Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 126.

⁵⁵² Brand, Roy “Philosophical Therapy: Wittgenstein and Freud” *op. cit.*, p. 13.

⁵⁵³ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, *op. cit.*, [91], pp. 55-56.

algún obstáculo. Este obstáculo parece ser (...) la voluntad de la persona"⁵⁵⁴. Un punto clave de la concepción «dinámica» de Freud sobre lo inconsciente es el siguiente: no se trata de que los deseos y memorias sean simplemente inconscientes, sino que lo son porque nosotros los hacemos inconscientes; en otras palabras: los arrojamos fuera del ámbito consciente a través de la represión⁵⁵⁵. De modo que la situación de ignorar es en realidad un no querer saber. En este contexto remarca Freud que la gran tarea del tratamiento analítico radica en combatir estas resistencias.

En el *Escrito a máquina* afirma Wittgenstein que es importante aflojarle las riendas a nuestra curiosidad inquisitiva «pueril» y permitirnos expresar las dudas libremente sin reprimirlas. No como el matemático, renuente a entregarse a preguntas y dudas similares a las que Wittgenstein va planteando en su investigación filosófica. Y esto se debe, según Wittgenstein, a que durante su formación el matemático ha aprendido a considerarlas despreciables:

(...) y ha adquirido —para hacer uso de una analogía tomada del psicoanálisis (este párrafo recuerda a Freud)— una repulsión por estas cosas como si se tratara de algo infantil. Es decir, yo desarrollo todos los problemas que un niño siente como dificultades cuando está aprendiendo aritmética, etc. y que la clase reprime sin resolverlos. Yo digo pues a estas dudas reprimidas: ¡ustedes están en lo correcto, pregunten y exijan también aclaraciones!⁵⁵⁶

Freud desarrolla el método de la asociación libre (*freie Assoziation*) con la esperanza que la persona analizada alcance una actitud en la que se abstenga de censurar sus propios pensamientos, de modo que sus ideas fluyan sin someterse a la autocrítica. La asociación libre es una regla fundamental del psicoanálisis consistente en expresar sin discriminación cualquier pensamiento que aparezca espontáneamente. Es libre en tanto las asociaciones no se encuentran controladas por una intención selectiva.

Los pasajes de las obras del segundo Wittgenstein en los que apreciamos una hibridación de diferentes voces filosóficas obedecen a un propósito similar al que persigue la asociación libre⁵⁵⁷. Tanto las *Investigaciones filosóficas* como *Sobre la certeza* exhiben una galería de espejos que reflejan diversas perspectivas filosóficas, un coro de puntos de vista filosóficos entremezclados.

⁵⁵⁴ Freud, Sigmund "Sobre la psicoterapia de la histeria" en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen II, p. 278.

⁵⁵⁵ Cf. Backström, Joel "Wittgenstein, follower of Freud", *op. cit.*, p. 223. El término «represión» también es empleado por Wittgenstein.

⁵⁵⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Escrito a máquina*. *op. cit.*, p. 578.

⁵⁵⁷ Muench, Paul L. *The Analogy Between Psychoanalysis and Wittgenstein's Later Philosophical Methods*. University of Oxford: Dissertation, 1993, p. 45.

Distintas voces —la realista del sentido común, la escéptica, la esencialista, la solipsista, entre otras— conversan o se enfrentan y, aunque no siempre constituyen puntos de vista completos, resultan distinguibles en el tejido del texto. No hay una voz empeñada en imponerse a las demás o en silenciarlas. Podría afirmarse que con este despliegue de voces filosóficas Wittgenstein aspira a suprimir la selección o criba voluntaria de pensamientos. No es, pues, de extrañar que el “¡no pienses, sino mira!”⁵⁵⁸ sirva como lema al segundo Wittgenstein. Hacia 1941 recomienda no borrar nada; advierte que “nuestras mayores tonterías pueden ser muy sabias”⁵⁵⁹ y que vale la pena bajar “de las frías cumbres de la prudencia a los verdes valles de la tontería”⁵⁶⁰. Siguiendo esta pista, en el *Cuaderno azul* observa que eliminar analogías e imágenes desorientadoras de los fenómenos “es especialmente difícil cuando, al filosofar, meditamos lo que *decimos* sobre las cosas”⁵⁶¹.

El aspecto de la voluntad antes mencionado es fundamental para ambos autores. Los problemas vitales con los que lidia Freud —como apunta Backström— se caracterizan por el hecho que la persona es parte importante de la dificultad⁵⁶². Esta no yace simplemente fuera, en el exterior. La persona también libra un combate contra sus propios miedos, vanidad y reacciones impulsivas. Estas reacciones son responsabilidad de cada cual, pero obviamente afectan también a otras personas. Así pues, la lucha bien puede incluir una revisión de nuestra manera de vincularnos con otros seres humanos. Dado este tipo de problemas vitales, el remedio para Freud y Wittgenstein recae en uno mismo: cambiar de actitud.

No obstante, Freud advierte que tanto nuestra comprensión de los problemas de la vida como la disposición a cambiar se encuentran bloqueadas por una resistencia propia, una renuencia a entender, por ejemplo, el carácter de nuestras motivaciones. Y esta situación no se debe a la impericia o incompetencia. Experimentamos numerosos actos de nuestra vida como algo que acontece sin injerencia alguna de nuestra parte; en palabras de Freud: “El obrar se las arregla con harta frecuencia para enmascararse como un vivenciar pasivo”⁵⁶³.

¿Es acertado pensar en los problemas filosóficos como asuntos —en cierto sentido— relacionados con las cuestiones de la vida cotidiana? Para Wittgenstein sí lo es. Wittgenstein vincula los

⁵⁵⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 66.

⁵⁵⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, *op. cit.*, [217], p. 89.

⁵⁶⁰ *Ídem*, [435], p. 140.

⁵⁶¹ Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁶² Backström, Joel “Wittgenstein, follower of Freud”, *op. cit.*, p. 220.

⁵⁶³ Freud, Sigmund “Tercera conferencia. Los actos fallidos (continuación)” en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen XV, p. 52.

problemas filosóficos con profundos malestares e incluso, en su exacerbación, con una forma de locura⁵⁶⁴. En efecto, la preocupación por la proximidad de la filosofía tradicional a la locura late en varios pasajes de *Sobre la certeza*, especialmente en los que hacen referencia a la voz del escéptico radical y sus dudas hiperbólicas: "N. N. no puede equivocarse al decir que, hace pocos días, voló de América a Inglaterra. Solo si está loco puede tomar en consideración otra posibilidad"⁵⁶⁵.

Valdría la pena plantear ahora la pregunta de si todos los problemas filosóficos pueden ser considerados puramente intelectuales. Algunos quizá podrían caracterizarse así. Desde la perspectiva aquí explorada, siguiendo a Backström, un problema exclusivamente intelectual es aquel que no ha sido rozado por resistencia alguna de parte de quien lo padece. Cuando nos ocupamos de problemas meramente intelectuales no somos reticentes a encontrar la solución⁵⁶⁶.

Para Freud el factor patógeno se encuentra en las resistencias interiores que producen y mantienen el no saber. Se requiere desafiar las mencionadas resistencias a fin de desalojarlas. En términos filosóficos enfrentar las resistencias supone —según Wittgenstein— aproximarnos a nuestra actividad de pensamiento de una manera dinámica, esto es, no considerar al pensamiento como una simple serie lógica y abstracta de razonamientos, sino como un movimiento teñido por conflictos y cargado afectivamente, uno en el que podrían entrar en juego también ansiedades y deseos⁵⁶⁷.

En ambos autores encontramos una advertencia: la cura es de largo aliento. Conquistar pacientemente cada uno de estos logros terapéuticos —vencer resistencias— requiere dedicación personal y tiempo. Freud reconoce abiertamente esta situación: "nuestra terapia insume demasiado tiempo y es demasiado lenta"⁵⁶⁸. En efecto, continúa Freud, "nombrar la resistencia no puede producir su cese inmediato. Es preciso dar tiempo al enfermo para enfrascarse en la resistencia, no consabida para él; para reelaborarla (*durcharbeiten*), vencerla prosiguiendo el

⁵⁶⁴ Peterman, James, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁶⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 674.

⁵⁶⁶ Cf. Backström, Joel "Wittgenstein, follower of Freud", *op. cit.*, p. 220.

⁵⁶⁷ *Ídem*, p. 223.

⁵⁶⁸ Freud, Sigmund "Conferencias de introducción al psicoanálisis" (27 conferencia "La transferencia") en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen XVI, p. 393.

trabajo en desafío a ella"⁵⁶⁹. Incluso las personas más perspicaces “olvidan la necesaria proporcionalidad entre tiempo, trabajo y resultado”⁵⁷⁰.

Igualmente, el segundo Wittgenstein estima que el trabajo filosófico es personal e intransferible y no tiene un cese definitivo; para bien o para mal, mientras seamos hablantes siempre aparecerán nuevos malentendidos⁵⁷¹:

¡Sin embargo, en tal caso nunca vamos a dar término a nuestra tarea! - Claro que no, pues no tiene ninguno. (Queremos sustituir las conjeturas y explicaciones turbulentas por la consideración reposada de los hechos lingüísticos.)⁵⁷²

No hay forma de cortar alguna “enfermedad propia del pensamiento. Debe seguir su curso natural, pues lo que importa es la curación paulatina”⁵⁷³. El debilitamiento de nuestros hábitos de pensamiento se alcanza gradualmente, analizando y evaluando críticamente un conjunto de pensamientos muchas veces persistentes y, aunque diversos, vinculados. No es, pues, una muestra de ineptitud el que se vuelvan a analizar repetidamente dichos pensamientos. La descripción de esta cura verbal lenta contrarresta el peso y la idoneidad que pueden tener en Freud y Wittgenstein las metáforas médicas a las que ambos son proclives —metáforas que sugieren una extirpación de buenas a primera del problema—. Se trata en ambos casos de una *curatio verbi*, del lenguaje usado terapéuticamente para clarificar, sopesar, deliberar y persuadir. Asimismo, los problemas filosóficos muestran una dificultad acaso mayor que los psicológicos para ser aprehendidos por el símil terapéutico de la enfermedad fisiológica: al menos para Wittgenstein, lograr que los problemas filosóficos desaparezcan es, en algunos casos, mostrar que eran ilusorios en su formulación original⁵⁷⁴, tal como sucede cuando se derrumba un castillo de naipes.

⁵⁶⁹ Freud, Sigmund "Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)" en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen XII, p. 157.

⁵⁷⁰ Freud, Sigmund "Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I)" en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen XII, p. 130.

⁵⁷¹ De Mesel, Benjamin. "On Wittgenstein's Comparison of Philosophical Methods to Therapies" *International Journal of Philosophical Studies*, 23:4, (2015), p. 574.

⁵⁷² Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, *op. cit.*, § 447.

⁵⁷³ *Ídem*, § 382.

⁵⁷⁴ De Mesel, Benjamin. "On Wittgenstein's Comparison of Philosophical Methods to Therapies" *International Journal of Philosophical Studies*, 23:4, (2015), p. 580.

3.1.2 Transferencia, examen de resistencias y ofertas de interpretación

Empleando un vocabulario freudiano, con la introducción de numerosos juegos de lenguaje, en las *Investigaciones filosóficas* crea Wittgenstein un escenario en el que nuestras resistencias se proyectan y son examinadas en el proceso de transferencia⁵⁷⁵.

La transferencia (*Übertragung*) es en la obra de Freud un término con una extensión amplia. Se refiere usualmente al proceso por medio del cual los deseos inconscientes se actualizan, pero también al terreno en el que se desarrollan los problemas sobre los que trabaja la cura psicoanalítica. Ciertamente hay varias formulaciones sobre la función de la transferencia. Interesa para los efectos de mi argumentación mostrarla como un instrumento terapéutico que ofrece tanto a la persona analizada como al analista un modo de capturar los elementos del conflicto en el terreno en el que este tiene lugar.

La transferencia supone un tipo de desplazamiento en el que el deseo inconsciente se expresa. Según Freud, este paso decisivo en el trabajo terapéutico —la transferencia— se alcanza a través de la relación del paciente con su médico, quien le sirve como una pantalla vacía en la que estos deseos pueden proyectarse⁵⁷⁶. Al respecto advierte Freud que el analista “no debe ser transparente para el analizado, sino, como la luna de un espejo, mostrar solo lo que le es mostrado”⁵⁷⁷. En términos muy similares señala Wittgenstein: “Yo debo ser solo el espejo en el que mi lector vea su propio pensamiento con todas sus deformaciones y con esta ayuda pueda corregirlas”⁵⁷⁸. Se desprende de esta última cita que las reflexiones del segundo Wittgenstein pretenden servir a los lectores como modelos en los que ellos puedan reconocerse, así como apreciar las rugosidades y fisuras de sus propios argumentos e intuiciones.

La técnica de construir un juego de lenguaje como el de la transferencia está orientada a exponer esos esquemas fundamentales de pensamiento que guían y configuran nuestro horizonte de indagación. Así, las maneras a veces «no conscientes» de pensar son desplegadas en un escenario donde pueden ser inspeccionadas y estudiadas. Como Freud, Wittgenstein estima que hay más elementos a considerar fuera de nuestras creencias conscientes. Entran en juego aspectos de los que no nos percatamos, porque precisamente ellos forman el marco de nuestras creencias y

⁵⁷⁵ Brand, Roy “Philosophical Therapy: Wittgenstein and Freud” *op. cit.*, p. 2.

⁵⁷⁶ *Ídem*, p. 6.

⁵⁷⁷ Freud, Sigmund “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico” en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen XII, p. 117.

⁵⁷⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, *op. cit.*, [93], p. 56.

prácticas⁵⁷⁹. La exploración de este marco compartido en *Sobre la certeza* incluye para Wittgenstein el análisis de las «proposiciones bisagra» (*hinge propositions*), cuyo estudio permite comprender cómo funciona la lógica de la indagación. Las proposiciones bisagra describen una situación conceptual, operan como normas de descripción. Estudiando las proposiciones bisagra, que cumplen un rol similar al de las reglas de juego, es posible sacar en claro cómo están estructurados los elementos de ese marco de creencias no siempre explícito. Así pues, los filósofos que aprendan a leerlas podrán comprender cómo funcionan diversos juegos de lenguaje⁵⁸⁰.

Numerosos problemas filosóficos surgen por malentender analogías, símiles o imágenes. No es infrecuente que cierta imagen nos mantenga cautivos. Y tampoco es fácil escapar “pues reside en nuestro lenguaje y este parece repetírnosla inexorablemente”⁵⁸¹. Por un lado, el lenguaje nos induce a los hablantes a establecer analogías desorientadoras o erróneas que nos confunden y arrastran irremisiblemente. Por otro lado, como la mosca que se posa decenas de veces sobre el mismo brazo, los hablantes permitimos que el lenguaje nos desoriente: nos sentimos tentados de transitar en cierta dirección sabiendo que se trata de una ruta que no lleva a lugar alguno. Wittgenstein alerta que los casos en que empleamos expresiones y conceptos contruidos sobre esquemas analógicos son muy variados y distintos entre sí, de ahí que “la idea de una analogía que confunde no es nada que esté definido con precisión. No puede establecerse un límite preciso en torno a los casos en los que diríamos que una persona fue inducida a error por una analogía”⁵⁸². Por eso, para Wittgenstein es importante construir una representación clara de las maneras de pensar del filósofo tradicional que habita en cada uno de nosotros, lo que supone dar una descripción prolija de los juegos de lenguaje y de los usos de los términos que aparecen en ellos. Además, sitúa Wittgenstein la tensión que implica cada imagen cautivadora para los filósofos en un nivel cognitivo y afectivo⁵⁸³. Gracias a esta representación el lector puede descubrir que aquello que lo tienta no es más que una ilusión que no merece ser mantenida y que, por tanto, conviene canalizar de otra manera su energía intelectual y emocional. Si bien este hallazgo se

⁵⁷⁹ Brand, Roy “Philosophical Therapy: Wittgenstein and Freud” *op. cit.*, p. 2.

⁵⁸⁰ Desarrollo más extensamente este punto en el artículo “Trivialidades y certezas básicas: una lectura terapéutica de *Sobre la certeza*” en: Santamaría, F., Rosanía N. y Cárdenas, K. (eds.) *Perspectivas wittgensteinianas. Lenguaje, significado y acción*. Bogotá: Tirant lo Blanch, 2020, pp. 213-236.

⁵⁸¹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 115.

⁵⁸² Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁸³ Peterman, James, *op. cit.*, p. 74.

alcanza por medios de comprensión intelectual, posee para Wittgenstein una importancia existencial que compromete integralmente la vida de la persona⁵⁸⁴.

Mientras Freud procura descubrir lo que yace en las profundidades del inconsciente de un paciente atendiendo a sus síntomas, Wittgenstein presta atención a aquello que el filósofo tradicional está tentado de decir y procura hacer explícita la analogía que podría estar orientando su forma de pensar. Y así como Freud espera que el paciente reconfigure por completo su estructura psicológica, Wittgenstein reclama un cambio igualmente radical en su forma de pensar⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ Brand, Roy "Philosophical Therapy: Wittgenstein and Freud" *op. cit.*, p. 10.

⁵⁸⁵ Cf. Muench, Paul L. *The Analogy Between Psychoanalysis and Wittgenstein's Later Philosophical Methods*. University of Oxford: Dissertation, 1993, p. 40.

3.1.3 Resultado: reconocimiento del origen del problema

Siguiendo el estilo socrático desarrollado en el primer capítulo, Freud y Wittgenstein se embarcan en la labor de hacer explícitas las tensiones y contradicciones presentes en lo que decimos y pensamos. La cura verbal de ambos trabaja poniendo en evidencia que la relación que tenemos con nuestras creencias está plagada de confusión.

"Para solucionar los síntomas es preciso remontarse hasta su génesis, hasta el conflicto del cual nacieron"⁵⁸⁶, asegura Freud. La siguiente cita presenta resumidos los puntos de vista freudianos más importantes mencionados hasta ahora:

Una concepción hace mucho superada, y que se guía por una apariencia superficial, sostiene que el enfermo padece como resultado de algún tipo de ignorancia, y entonces no podría menos que sanar si esta le fuera cancelada mediante una comunicación (sobre la trama causal entre su enfermedad y su vida, sobre sus vivencias infantiles, etc.). Pero el factor patógeno no es este no-saber en sí mismo, sino el fundamento del no-saber en unas resistencias interiores que primero lo generaron y ahora lo mantienen. La tarea de la terapia consiste en combatir esas resistencias. La comunicación de lo que el enfermo no sabe porque lo ha reprimido es sólo uno de los preliminares necesarios de la terapia. Si el saber sobre lo inconciente tuviera para los enfermos una importancia tan grande como creen quienes desconocen el psicoanálisis, aquellos sanarían con sólo asistir a unas conferencias o leer unos libros. Pero lo cierto es que tales medidas tienen, sobre los síntomas del padecimiento neurótico, influencia parecida a la que tendrían unas tarjetas con enumeración de la minuta distribuidas entre personas famélicas en época de hambruna⁵⁸⁷

¿Sirve que la persona analizada conozca cuáles son los problemas que la aquejan antes de que pueda descubrirlos por cuenta propia? Aunque Freud ocasionalmente pueda parecer ambivalente en este punto, sostiene que realmente no es de utilidad. Las revelaciones por parte del analista — aquellas que exoneran al paciente de conquistar sus propios hallazgos— ni alivian ni mitigan los síntomas de la persona enferma: según Freud estas incluso pueden resultar nocivas al indisponerla contra el analista.

De modo semejante señala Wittgenstein que uno mismo debe reconocer las fuentes de sus errores pues "en caso contrario, para nada sirve el escuchar la verdad"⁵⁸⁸. Ya que el filósofo agobiado por

⁵⁸⁶ Freud, Sigmund "La terapia analítica" en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen XVI, p. 413.

⁵⁸⁷ Freud, Sigmund "Sobre el psicoanálisis «silvestre»" en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen XI, p. 225.

⁵⁸⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, op. cit., p. 49.

perplejidades no ha sido obligado a formar falsas analogías, tampoco da resultado enfrentarlo abruptamente con ellas.

Durante el tratamiento —conversación con la analista o encuentro entre texto y lector— se van dando razones y presentando ofertas de interpretación. Lidiamos en este proceso con razones que reordenadas tejen una buena historia. Pero la investigación de una razón implica como parte esencial de dicho proceso el acuerdo con ella. Este acuerdo en cambio no está presente en la investigación de una causa, que es básicamente experimental⁵⁸⁹. Wittgenstein considera que el psicoanálisis anda a la caza de “una «buena» historia, aquella que, una vez aceptada por el paciente, producirá el efecto terapéutico buscado”⁵⁹⁰.

La aceptación de una oferta de interpretación es fruto de la persuasión y reclama el reconocimiento de la persona afectada. Se trata de una verdad consensuada, creada por una relación bidireccional. La vivencia es fundamental para crear esa narrativa. En la terapia psicoanalítica, analista y paciente realizan una construcción conjunta de la narrativa. Por su parte, Wittgenstein aspira a llegar a la fuente de la perplejidad y esto para él supone identificar una analogía con arreglo a la cual se ha estado pensando sin haberla reconocido como tal. El agobiado filósofo debe aceptar voluntariamente que el símil propuesto es la expresión de su pensamiento. Con respecto a la persona analizada, advierte Freud que “la solución de sus conflictos y la superación de sus resistencias solo se logra si se le han dado las representaciones-expectativa que coinciden con su realidad interior”⁵⁹¹. El espejo refleja únicamente si me puedo reconocer en él. Sobre este reconocimiento puntualiza Wittgenstein:

Una de las tareas más importantes es expresar todos los falsos procesos de pensamiento de manera tan característica que el lector diga: «Sí, esto es precisamente lo que yo quería decir». Trazar la fisonomía de cada error.

Ciertamente, solo podemos hacer que otro admita que ha cometido un error si reconoce que esta expresión lo es realmente de su sentimiento.

Esto es: la expresión es solo correcta si la reconoce como tal (Psicoanálisis).

Lo que el otro reconoce es la analogía que le ofrezco como fuente de su pensamiento.⁵⁹²

No es posible demostrar que alguien se dejó llevar por una imagen desorientadora. Las estrategias dialécticas aquí utilizadas recurren a medios de persuasión pues no existen criterios

⁵⁸⁹ Peterman, James, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁹⁰ Bouveresse, Jacques *Filosofía, mitología y pseudociencia, op. cit.*, p. 125.

⁵⁹¹ Freud, Sigmund “La terapia analítica” en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen XVI, p. 412.

⁵⁹² Wittgenstein, Ludwig. *Escrito a máquina. [The Big Typescript. TS 213]*, *op. cit.*, p. 400.

independientes que avalen el éxito de la interpretación. Pero una vez que se da el reconocimiento, se desvanece el problema. En la terapia psicoanalítica el síntoma desaparece cuando los procesos inconscientes se vuelven conscientes. Si la represión se disipa y se hace consciente el deseo, si la paciente logra reconocer el origen del problema y reconstruirlo adecuadamente, los síntomas se desvanecen⁵⁹³.

Atengámonos ahora al problema filosófico que interesa en esta investigación, el del escepticismo filosófico, y veamos qué podemos sacar en claro empleando las ideas esbozadas hasta aquí. Suponiendo que se encuentre confundido quien suscribe algunas tesis del escepticismo filosófico, ¿por qué este filósofo se resistiría a descubrir la confusión en su postura escéptica? Backström opina que, mientras más cercana resulte la conexión de una perspectiva filosófica con asuntos existenciales, más sencillo resultará imaginar posibles motivaciones para rehusarse a entenderla⁵⁹⁴.

¿En qué medida puede resultar atractivo el escepticismo filosófico? ¿Qué tipo de preocupaciones o temores existenciales podrían hallar expresión en una postura filosófica como esta? Wittgenstein ciertamente no desarrolla directamente estas pistas, aunque ocasionalmente sugiere algunas rutas posibles para explorarlas. Un posible atractivo de la idea del engaño global es la exoneración de la propia responsabilidad: si la hipótesis del engaño radical fuera plausible, entonces la persona carecería de control real sobre los acontecimientos y, por ende, no sería responsable de los mismos. Al considerar el escepticismo sobre el conocimiento de otras mentes —tema explorado minuciosamente por Wittgenstein— aparece la cuestión del carácter oculto de lo interno. «No sé lo que ocurre en él en este momento»⁵⁹⁵ es una declaración fuertemente comprometida con una imagen, “es ante todo una *figura*”⁵⁹⁶. Pero la indeterminación a la que alude la figura es algo postulado⁵⁹⁷, vale decir, parece la expresión de una convicción en apoyo de la cual no se ofrecen razones⁵⁹⁸. Asimismo, es posible «traducir» esta declaración en un conjunto concreto de aseveraciones relativas a la relación de dicho hablante con otras personas. De inmediato surgen innumerables dificultades con la aplicación de la imagen⁵⁹⁹.

⁵⁹³ Esta intuición mantenida por Freud es originalmente de Josef Breuer.

⁵⁹⁴ Backström, Joel "Wittgenstein, follower of Freud", *op. cit.*, p. 225.

⁵⁹⁵ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen II, § 657.

⁵⁹⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, II, XI, p. 619.

⁵⁹⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen II, § 666.

⁵⁹⁸ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, II, XI, p. 619

⁵⁹⁹ Backström, Joel "Wittgenstein, follower of Freud", *op. cit.*, p. 226.

La imagen de lo interno como algo oculto y distinto de lo externo es, continúa Backström, el fruto y no el suelo del que brota la incertidumbre. Esta imagen no es producto de consideraciones teóricas, sino que es resultado de una situación o punto de partida signado por la incertidumbre, sospecha y desconfianza: “la *duda* es una conducta instintiva, una conducta hacia otra persona”⁶⁰⁰. Podríamos imaginar que este punto de partida de desconfianza ha encontrado expresión en una postura filosófica elaborada. Backström se pregunta si esta declaración filosófica no expresa acaso algún miedo a la posibilidad de que otro escrute la propia mente, o cierta ansiedad ante la perspectiva de acercarse demasiado a otra persona⁶⁰¹.

En vez de refutar al escéptico directamente y de oponerle argumentos en un formato tradicional, Wittgenstein le dirige recordatorios orientados a aliviarlo de sus reparos y escrúpulos. Desde luego, la labor filosófica no es descubrir motivaciones inconscientes sino llegar al origen de la confusión conceptual. Aun si el atractivo de una imagen no consciente condujo a alguien a asumir una determinada postura filosófica que resulta problemática, esta condición ha de ser mostrada con argumentos. El reto de Wittgenstein consiste en conducir al escéptico a entender los símiles que lo impulsaron a abrazar esa perspectiva filosófica y a sustituir sus símiles favoritos por otros alternativos que no den pie a inclinaciones escépticas⁶⁰².

Señalé al comienzo de esta sección que la filosofía terapéutica de Wittgenstein contiene una dimensión positiva, por lo que me propongo esbozar un elemento positivo cercano al trabajo freudiano aquí descrito: la representación perspicua o sinóptica (*übersichtliche Darstellung*⁶⁰³), cuyo principal logro es establecer nexos entre los fenómenos que habían pasado desapercibidos. Wittgenstein sostiene que es posible y deseable alcanzar una visión sinóptica del empleo de nuestro lenguaje:

Probablemente en este punto estuvo influenciado por Breuer y Freud, quienes descubrieron que los síntomas histéricos desaparecen cuando el paciente puede reconocer la fuente del problema y darle una expresión apropiada. (...) La perspicuidad es central para la paz de la mente porque esclarece el modo en que generamos los problemas a través del mal uso y la mala comprensión del lenguaje⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, op. cit., volumen II, § 644.

⁶⁰¹ Backström, Joel "Wittgenstein, follower of Freud", op. cit., pp. 227-228.

⁶⁰² Peterman, James, op. cit., p. 92.

⁶⁰³ El término tiene para Wittgenstein varias acepciones: puede significar representación perspicua, visión del mundo o forma de ver las conexiones de los fenómenos. Me centraré en esta última acepción. James Peterman defiende que el ver las cosas desde la perspectiva de la eternidad es reemplazado en la segunda filosofía de Wittgenstein por la representación perspicua.

⁶⁰⁴ Heaton, John M. *Wittgenstein y el psicoanálisis*, op. cit., p. 37.

Como se sabe, Wittgenstein rechaza las «explicaciones» en filosofía —que él supone deudoras del modelo científico— y las reemplaza por descripciones minuciosas sobre cómo adquirimos el lenguaje y qué usos le damos en distintos contextos. Diversas reacciones y conductas humanas básicas no son capturadas adecuadamente por el modelo explicativo. Wittgenstein teme que la filosofía ceda a la tentación de construir hipótesis empíricas para intentar explicar causalmente el comportamiento humano. En tal sentido, considera recomendable cambiar también el modo de pensar nuestra relación con los seres humanos: los vínculos con otras personas, como sugiere Heaton, ameritan ser vividos y reconocidos, antes que justificados⁶⁰⁵.

En lugar de explicaciones, opta Wittgenstein por representaciones perspicuas o sinópticas que designan nuestra forma de representar, vale decir, expresan cómo vemos las cosas. Las representaciones perspicuas son básicamente ilustrativas; no es que se propongan dar con *la* visión correcta, sino que pretenden ejercer contrapeso a la influencia de algunos aspectos (a veces desorientadores) de la gramática y resaltar ciertos rasgos de las prácticas conceptuales: “No somos conscientes de la indescriptible diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidianos porque los vestidos de nuestro lenguaje los igualan a todos”⁶⁰⁶. A pesar de las dificultades, estas representaciones ofrecen una presentación clara de la totalidad de hechos relevantes:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos sinópticamente el uso de nuestras palabras. —A nuestra gramática le falta visión sinóptica—. La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. (...) El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas.⁶⁰⁷

Se aprecia en este punto una analogía entre la clarificación filosófica y el psicoanálisis: ambas técnicas sirven para identificar ciertos patrones de razonamiento y conducta difíciles de notar pero que moldean nuestra forma de pensar y hacer⁶⁰⁸. El logro filosófico es la apertura de una nueva perspectiva: conseguimos “la expresión de una *nueva* percepción”⁶⁰⁹.

Asimismo, los efectos del tratamiento filosófico de Wittgenstein son similares a los freudianos. Tanto o más importante que descubrir las fallas lógicas de nuestra argumentación lo es revelar el suelo prefilosófico del que surgen nuestros argumentos⁶¹⁰. Obtener una representación perspicua

⁶⁰⁵ Cf. Heaton, John M. *Wittgenstein y el psicoanálisis*, *op. cit.*, pp. 45-46, 60.

⁶⁰⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, II, XI, p. 621.

⁶⁰⁷ *Ídem*, § 122.

⁶⁰⁸ Backström, Joel "Wittgenstein, follower of Freud", *op. cit.*, p. 219.

⁶⁰⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, II, XI, p. 567.

⁶¹⁰ Backström, Joel "Wittgenstein, follower of Freud", *op. cit.*, p. 215.

de la red de relaciones conceptuales es una práctica de autoconocimiento que enriquece nuestra capacidad de pensar y que nos ayuda a superar, por ejemplo, una imagen cosificante y empobrecida de nosotros mismos⁶¹¹. En los términos terapéuticos de este análisis, una forma (freudiana) en que Wittgenstein enfoca la cuestión del autoconocimiento es la del autoengaño: la persona se engaña a sí misma. Wittgenstein vincula la deformación del lenguaje con la patología del comportamiento. En términos terapéuticos, se trata de que la persona logre recuperar algo que ha perdido. Para Wittgenstein lo que los filósofos tradicionales han perdido se encuentra precisamente frente a sus narices: la cotidianidad. En el curso del diálogo, a través de un proceso autorreflexivo en el que la interacción comunicativa tiene un rol crucial, la persona analizada (o la comunidad, llegado el caso) puede reconocer su propia patología, con lo que se vuelve más transparente para sí misma. El análisis lingüístico, la actividad de prestar atención al propio lenguaje, permite recuperar la historia personal. De esta manera se abre la posibilidad de reelaborar y reorganizar la concepción que uno tiene de sí mismo⁶¹². De otro lado, el rol de las imágenes mentales en la propia vida es también para Wittgenstein asunto de autoconocimiento. Ambas formas de autoconocimiento parecen vedadas al escéptico radical.

Wittgenstein pone en práctica una forma de filosofar que sirve a quienes la cultivan como un entrenamiento vital en receptividad y vulnerabilidad⁶¹³. Al inicio de esta sección aludí a la predominante dimensión negativa de la terapia filosófica. Mencioné también que contiene una dimensión positiva. Ciertamente la consecución de una forma de bienestar espiritual —resultado de la remoción de confusiones— es una meta positiva identificable en las intuiciones de Freud y Wittgenstein. No escasean los pasajes en los que Freud destaca la aportación de la terapia analítica al bienestar personal: “Media entre la persona sana y la neurótica una diferencia práctica: si la persona puede gozar y producir”⁶¹⁴.

La filosofía terapéutica de Wittgenstein procura alcanzar una forma de claridad que regala paz. Esta tranquilidad no es un fin (τέλος) terapéutico en sí mismo, sino que es un efecto colateral de eliminar un tipo de sufrimiento específico: el de no entender. Se presupone que la conciencia de

⁶¹¹ Brand, Roy “Philosophical Therapy: Wittgenstein and Freud”, *op. cit.*, p. 2.

⁶¹² En esa misma línea freudiana, Habermas propone una teoría de la comunicación deformada. En su lectura, lo consciente se refiere a lo público y lo inconsciente a aquello que se sustrae de la comunicación pública. Estas nociones remiten al carácter público de la comunicación, siendo el lenguaje cotidiano el medio para estudiarlas. Cf. Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid; Taurus, 1982, pp. 215-249.

⁶¹³ Backström, Joel “Wittgenstein, follower of Freud”, *op. cit.*, p. 235.

⁶¹⁴ Freud, Sigmund, “Conferencias de introducción al psicoanálisis” (28 conferencia “La terapia analítica”) en: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, volumen XVI, p. 416.

la confusión produce tormento. La tranquilidad espiritual es producto de la clarificación que se alcanza al construir una perspectiva sinóptica mediante la colección de recordatorios. Y en el curso de esta labor se explicitan conexiones que de otro modo pasarían desapercibidas⁶¹⁵. Coincido con Tranöy en que Wittgenstein no suscribe la visión común y dominante de «vida buena» consistente en sentirse bien la mayor parte del tiempo. Para Wittgenstein los logros espirituales —que incluyen en su caso los intelectuales— son los determinantes de una vida buena. Pero su idea de vida buena se aleja de la concepción corriente para enfocarse en la significatividad de la vida. Esta precisión me permite contrastar su filosofía terapéutica con la concepción médica de terapia: mientras que, por ejemplo, la medicina paliativa se aboca a mejorar la calidad de vida de un paciente controlando su dolor y sufrimiento, una buena vida en el sentido que interesa a la filosofía terapéutica es algo que ninguna otra persona —salvo uno mismo— puede planificar o controlar⁶¹⁶.

⁶¹⁵ Peterman, James, op. cit., p. 34.

⁶¹⁶ Tranöy, K. E. "Personality, Philosophy, Ethics" en: Elliott, Carl (ed.) *Slow cures and bad philosophers. Essays on Wittgenstein, Medicine and Bioethics*. Durham & London: Duke University Press, 2001, p. 191.

3.2 ¿Por qué no es quietista el enfoque terapéutico de Wittgenstein?

La reivindicación de Wittgenstein es que la filosofía hace que nos perdamos y que filosofía es terapia de la filosofía⁶¹⁷

El quietismo es un término de frecuente aparición en las lecturas terapéuticas de la obra de Wittgenstein. Aunque Wittgenstein jamás lo emplea, el rótulo es usado comúnmente para caracterizar la concepción wittgensteiniana de la filosofía. En pocas palabras, simplificando los detalles, se puede decir que alude a una forma de filosofar no constructiva y carente de doctrinas⁶¹⁸, pero también vinculada a una actitud filosófica contemplativa⁶¹⁹. Argumentaré en esta sección que una lectura quietista del segundo Wittgenstein es compatible con una concepción pasiva de terapia. A esta concepción pasiva pretendo oponerle una concepción más combativa de filosofía terapéutica.

Me propongo defender dos intuiciones: i) que en términos generales «quietismo» es un nombre desafortunado para caracterizar la filosofía terapéutica del pensador vienés, ya que puede avalar una visión desorientadora de esta; ii) que hay comprensiones inocuas y deletéreas del supuesto quietismo wittgensteiniano. En la primera subsección sostendré que una comprensión perniciosa —ajena por completo al talante que anima las *Investigaciones filosóficas* y *Sobre la certeza*— es la que considera a la filosofía terapéutica como contemplativa y no intervencionista. Uno de los defensores más conocidos del supuesto quietismo wittgensteiniano y de la concepción «pasiva» de filosofía terapéutica es Herbert Marcuse, cuya principal crítica a Wittgenstein será comentada en la subsección inicial, dedicada a la labor descriptiva de la filosofía. En síntesis, aquí pretendo cuestionar el siguiente punto de vista conservador: que, si se acepta el enfoque descriptivo de Wittgenstein, se desvanece la posibilidad de una crítica profunda de nuestra forma de pensar y de vivir.

⁶¹⁷ Cavell, Stanley. *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*. Madrid: Síntesis, 2003, p. 75.

⁶¹⁸ Cf. Macarthur, David. "Metaphysical Quietism and Everyday Life" en: D'Oro & Overgaard (eds.) *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 250.

⁶¹⁹ El término procede originalmente de la teología y está asociado a la renuncia de la persona a su propia voluntad para entregarse a la voluntad de Dios. Dicha renuncia supone una contemplación devota y pasiva de la realidad. Inicialmente el término alude a un punto de vista religioso que devino herético al interior de la iglesia católica. Cf. Blackburn, Simon *The Oxford Dictionary of Philosophy*. United Kingdom: Oxford University Press, 1994, p. 315.

El propósito de toda la sección es mostrar que es posible y deseable desarrollar una lectura terapéutica no quietista de la obra del segundo Wittgenstein, razón por la cual cuestiono que la etiqueta «quietista» resulte apropiada. En la segunda subsección argumento que mientras menos «disolutivo» y más combativo —dependiente de buenos argumentos— sea el enfoque de filosofía terapéutica adoptado, menos quietista parecerá Wittgenstein. Y en la tercera subsección, dedicada a los argumentos contra el escepticismo filosófico, adjudico a Wittgenstein una argumentación que, sin ser exactamente una refutación tradicional, tampoco se limita a la mera formulación de recordatorios, como reclaman los quietistas. Pretendo mostrar que, aunque los quietistas piensen en la filosofía como una forma de terapia, no toda aproximación terapéutica a la filosofía ha de pensarse necesariamente en términos quietistas⁶²⁰.

3.2.1 Quietismo y apelación a la descripción

¿Piensa usted que tengo una teoría? ¿Que estoy diciendo lo que es decadencia? Lo que estoy haciendo es describir diferentes cosas llamadas decadencia⁶²¹

Un conocido pasaje de las *Investigaciones filosóficas* suele ser considerado una suerte de slogan de las lecturas terapéuticas quietistas:

La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está⁶²²

¿Qué significa afirmar que la filosofía tiene que contentarse con describir (*beschreiben*) el empleo del lenguaje? ¿Debe entenderse esta afirmación como una reivindicación de la contemplación o como una defensa del *status quo*? ¿A qué se refiere su declarada intención de "sustituir las conjeturas y explicaciones turbulentas por la consideración reposada de los hechos lingüísticos"⁶²³? La naturaleza eminentemente descriptiva del enfoque adoptado por Wittgenstein para comprender la vida y las prácticas humanas es uno de los elementos que dan pie a la discusión sobre el presunto quietismo filosófico con el que él estaría comprometido. Analizaré en

⁶²⁰ El grupo de quietistas confesos integra a filósofos wittgensteinianos como Crispin Wright, John McDowell, Marie McGinn y Richard Rorty. Algunos defensores de lecturas quietistas se apoyan en las observaciones del segundo Wittgenstein sobre seguir una regla. No ahondaré aquí en esa discusión.

⁶²¹ Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, op. cit., p. 74.

⁶²² Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 124.

⁶²³ Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, op. cit., § 447.

esta sección una interpretación tendenciosa de la sentencia wittgensteiniana según la cual la reflexión filosófica deja las cosas tal como están.

Repasemos las motivaciones de Wittgenstein para subrayar la importancia de la descripción. No es raro que las lecturas quietistas extraigan conclusiones dudosas de la feroz crítica wittgensteiniana a la metafísica desde una aproximación terapéutica a los problemas filosóficos tradicionales⁶²⁴. Una observación relevante es que Wittgenstein enfila una crítica a la metafísica que él supone enraizada en la ciencia, no en la teología. La llamada «actitud teórica», vinculada a los métodos y propósitos de la ciencia, constituye un obstáculo para alcanzar la comprensión. La metafísica deudora del modelo científico es para Wittgenstein expresión de un cultivo descaminado e incluso enfermizo de la filosofía. Wittgenstein llama «metafísica» a una forma de especulación filosófica preñada de confusión: ella trata a los conceptos como si fueran cosas, con lo cual confunde tanto su objeto de estudio como la manera en que conviene examinarlo⁶²⁵. La forma de plantear preguntas y de dar respuestas en el ámbito científico resulta inapropiada al aplicarla a preguntas como «¿qué es el significado?» o «¿qué es el tiempo?». Esta última pregunta reposa en una pseudoanalogía que confunde afirmaciones filosóficas con afirmaciones empíricas y, consecuentemente, confunde también la medida del tiempo con la medida de una longitud. El planteamiento metafísico es para Wittgenstein inadecuado pues invita a pensar (erróneamente) que estas preguntas filosóficas reclaman explicaciones científicas cuando lo que requieren urgentemente es ser clarificadas. La reconducción del uso metafísico al uso cotidiano supone para Wittgenstein una gramaticalización de las afirmaciones filosóficas. Contra la tendencia reificante de la metafísica, la gramaticalización trata a los conceptos como sistemas de reglas o técnicas de uso.

El consabido reproche de inutilidad que usualmente se esgrime contra la filosofía exhibe esta lamentable confusión entre filosofía y ciencia⁶²⁶. Y no es que el progreso científico resulte inútil para la filosofía: los descubrimientos científicos, según Wittgenstein, ciertamente estimulan la labor filosófica, pero en tanto “posibilidades para la imaginación”⁶²⁷. En todo caso, Wittgenstein

⁶²⁴ Una muy importante consiste en afirmar que el método terapéutico de Wittgenstein, al dedicarse a la disolución de pseudoproblemas, acaba por desestimar el valor de la argumentación. Esta conclusión, a mi juicio equivocada, es analizada críticamente en la siguiente subsección.

⁶²⁵ Cf. Rigal, Elisabeth “La crítica wittgensteiniana a la metafísica”, en: *Areté*, volumen X, No. 2 (1998), p. 277. Rigal hace notar que la crítica de Wittgenstein devela otra confusión importante: la que equipara imposibilidad lógica con imposibilidad física.

⁶²⁶ Cf. Moyal-Sharrock, Danielle “The myth of the quietist Wittgenstein” en: BEALE, Jonathan & KIDD, Ian James *Wittgenstein and Scientism* New York: Routledge, 2017, p. 160.

⁶²⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, volumen I, § 807.

quiere recalcar que el quehacer filosófico no es dependiente de los descubrimientos científicos: “Se podría llamar también «filosofía» a lo que es posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones”⁶²⁸. Wittgenstein pretende convencer al filósofo tradicional de que vale la pena combatir la tentación recurrente de formular teorías metafísicas explicativas. Ceder a dicha tentación no resolvería el asunto; por el contrario, dejaría al filósofo sumido en perplejidades. De modo que una de las motivaciones de Wittgenstein es explorar y evitar la confusión entre investigación científica e investigación gramatical (conceptual o filosófica).

Mientras las investigaciones científicas suelen centrarse en cuestiones empíricas y frecuentemente recurren a explicaciones causales para dar cuenta de los fenómenos estudiados, las investigaciones filosóficas no pretenden indagar por las posibles causas de los conceptos. Si la formación conceptual se justificara en hechos naturales —fisiológicos o psicológicos— la investigación gramatical aplicada a la formación conceptual sería una suerte de ciencia natural camuflada: “Sin embargo, nuestro interés no recae en estas *posibles* causas. No estamos haciendo ciencia natural; nuestro objetivo no es predecir algo”⁶²⁹. Con esta distinción Wittgenstein aspira a mostrar que la explicación y la descripción al menos cumplen diferentes funciones. La explicación puede revelar algo inédito —una faceta desconocida— sobre el fenómeno estudiado. Así pues, una explicación satisfactoria augura una evidente ganancia epistémica. Una descripción *à la* Wittgenstein no es menos enriquecedora que una explicación, pero sí de carácter distinto: su cometido es caracterizar mejor el fenómeno estudiado articulando sus aspectos constitutivos⁶³⁰. Para Wittgenstein el objetivo principal de la indagación filosófica es la clarificación. En la sección 3.1 argumenté que la labor filosófica consistente en presentar y reorganizar los aspectos relevantes del fenómeno estudiado produce un resultado muy valioso: la representación perspicua o sinóptica. Las representaciones perspicuas ayudan no a descubrir algo nuevo, sino a aceptar y apreciar lo que de alguna forma ya sabíamos. Sin ser propiamente conocimiento científico, las representaciones perspicuas otorgan una nueva comprensión y pueden ser provechosas para la investigación científica:

Pero ¿qué es lo que hace una investigación conceptual? ¿Es una investigación de la historia natural de los conceptos humanos? —Bueno, la historia natural describe, digamos, plantas y animales. Pero ¿no podría ser que las plantas fueran descritas con todo detalle y que luego alguien se percatara, por primera vez, de las analogías en su constitución en las que antes no se había reparado? Esto es, ¿no podría ser que esa persona estableciera un nuevo

⁶²⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 126.

⁶²⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen I, § 46.

⁶³⁰ Cf. Wisnewski, Jeremy. *Wittgenstein and Ethical Inquiry. A Defense of Ethics as Clarification*, *op. cit.*, p. 15.

orden en estas descripciones? La persona diría, por ejemplo: “No compares esta parte con esta otra; compárala más bien con aquella” (Goethe pretendía hacer algo parecido), y al hacerlo no estaría hablando necesariamente de la *procedencia*. Sin embargo, el nuevo orden también *podría* dar a la investigación científica una nueva dirección. La persona dice “Velo *así*”, y eso puede tener ventajas y consecuencias de varios tipos⁶³¹

Sin duda, existen numerosas maneras de organizar los conceptos⁶³² y, aunque no sea la única, la clasificación es una de las más tradicionales. Wittgenstein sugiere que las clasificaciones pueden ser más o menos adecuadas dependiendo del propósito que nos traigamos entre manos. No obstante, conviene recordar que las clasificaciones en filosofía no proceden de la observación de los fenómenos (como en las ciencias), sino del estudio de las formas de hablar sobre los fenómenos. Asimismo, hay que tener presente un peligro del cientificismo en filosofía: que alienta a creer que las explicaciones adecuadas deben ser teóricas y distantes de lo que pensamos ordinariamente⁶³³.

Un logro esperado del trabajo terapéutico de Wittgenstein es que determinada explicación filosófica aparentemente profunda luzca posteriormente como un discurso vacío, y que lo que anteriormente parecía reclamar fundamentación sea ahora aceptado tranquilamente. La representación perspicua es, por decirlo así, el único tipo de «explicación» que puede esperarse de una investigación gramatical o conceptual⁶³⁴. Pero la ganancia de la clarificación filosófica no es de poca monta. Al clarificar, por ejemplo, qué implica la contemporánea veneración por la neurociencia y qué consecuencias tiene en una disciplina como la criminología, podemos hacer conexiones iluminadoras: entender por qué se asume alegremente que *la* clave para comprender a los asesinos seriales se encuentra en los escáneres cerebrales. Similarmente, la presuposición corriente según la cual «mente» y «cerebro» son expresiones sinónimas influye decisivamente en la forma en que se trata los problemas psicológicos⁶³⁵. Así pues, cuando Wittgenstein alude a la confusión gramatical se refiere a una falta de claridad que afecta también al quehacer científico, no solo al filosófico.

⁶³¹ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen I, § 950.

⁶³² Cf. Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo XXI, 1968. Inspirado en el ensayo de Borges “El idioma analítico de John Wilkins”, ofrece Foucault un análisis de los modos en que se ordenan los discursos culturales y de los criterios empleados para entender y (clasificar) el mundo en la época renacentista, clásica y moderna.

⁶³³ Moyal-Sharrock, Danielle “The myth of the quietist Wittgenstein” en: BEALE, Jonathan & KIDD, Ian James *Wittgenstein and Scientism* New York: Routledge, 2017, p. 165.

⁶³⁴ *Ídem*, p. 169.

⁶³⁵ Al respecto, Moyal-Sharrock observa que la actual tendencia a la medicalización es consecuencia de privilegiar la aproximación fisiológica. Cf. *Ídem*, p. 159.

Constantemente requerimos «recordatorios» de las reglas de uso de términos. Los recordatorios ilustran las diferencias entre los distintos empleos de dichos términos. Entre estos figuran «explicación», «teoría», «conocimiento» y «duda», que se emplean también en la vida cotidiana, no únicamente en contextos científicos y filosóficos.

La distinción entre descripción y explicación no resulta siempre nítida ni precisa. Conviene reconocer que numerosas descripciones resultan explicativas. Por ejemplo, si quiero que alguien sin conocimiento alguno de los deportes entienda qué es el vóleybol, la descripción de las reglas de juego de este deporte me permitirá explicarle de qué se trata. La descripción del juego es su gramática, esto es, la aplicación y empleo de dicho juego en la vida cotidiana. Como lo sugiere este ejemplo, una explicación puede involucrar o requerir una descripción. Aunque mantengan vínculos más o menos fluidos, la explicación y la descripción son distinguibles. Pero admitir que ambas pueden retroalimentarse no implica afirmar que son idénticas. Algo similar sucede con la frontera entre afirmaciones empíricas y filosóficas⁶³⁶, y no es raro que las aseveraciones filosóficas se enmascaren como empíricas. En palabras de Wittgenstein, lo característico de la metafísica es “el hecho de que borra la diferencia entre investigaciones fácticas y conceptuales”⁶³⁷. Las extrañas aseveraciones de Moore sobre sus manos en «Prueba del mundo exterior» son ejemplos de este enmascaramiento⁶³⁸.

¿Cuánto gana la investigación filosófica con la limitación descriptiva? He sugerido que Wittgenstein no cuestiona la posibilidad que las investigaciones filosóficas y empíricas se enriquezcan mutuamente. Lo que teme es que ambas se confundan, o aquellas imiten a estas y las tomen como *el* modelo a seguir. Estimo que su encomio de la descripción pretende también ejercer contrapeso a una tentación recurrente de los filósofos: la de construir hipótesis empíricas que expliquen causalmente la conducta de los seres humanos⁶³⁹.

⁶³⁶ Esta distinción evoca otra que aparece en *Sobre la certeza* entre certezas empíricas y certezas metodológicas (o normas de descripción). A diferencia de las primeras, las últimas rehúyen cualquier intento de fundamentación. Ejemplos de estas normas de descripción son enunciados como «hay objetos físicos» y «los objetos continúan existiendo cuando no son percibidos».

⁶³⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, *op. cit.*, § 458.

⁶³⁸ El error de Moore es presentar ese conjunto de certezas como una ontología o explicación metafísica de lo que hacemos, cuando se recomendaría primero realizar una inspección descriptiva de las reglas lingüísticas empleadas.

⁶³⁹ Cf. Defez, Antoni, “¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?”, en: Ariso, José María (ed.) *El yo amenazado. Ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, pp. 126-127.

Además, la apuesta wittgensteiniana por la descripción pretende dar cuenta del momento en que la justificación —la cadena de razones— inexorablemente llega a su fin. Nuevamente Wittgenstein quiere contrarrestar la extendida imagen «intelectualista» de la vida humana adoptada por muchos filósofos, por ejemplo, pretende rechazar el viejo argumento del regreso de las justificaciones que presupone una cadena de razones extendida al infinito. Diversas situaciones de la vida cotidiana muestran, según él, que el momento en que se acaban las razones siempre llega. Las descripciones son bosquejos de las prácticas humanas tal como acontecen. Al rozar la roca dura, el punto donde la “pala se retuerce”⁶⁴⁰, tendremos que conformarnos con descripciones pues no habrá más razones que podamos invocar. «Así simplemente vivimos y actuamos», declara en varios pasajes de *Investigaciones filosóficas* y *Sobre la certeza*. No hay una justificación racional detrás de cada actividad humana: “¿Por qué no me aseguro, al intentar levantarme de la silla, de que todavía tengo dos pies? No hay un porqué. Simplemente, no lo hago. Así actuó”⁶⁴¹. Numerosas conductas y reacciones humanas que también forman parte del paisaje de nuestras prácticas compartidas eluden el modelo explicativo racional característico de las ciencias⁶⁴².

En *El hombre unidimensional* (1964) Herbert Marcuse lamenta que el tratamiento terapéutico del pensamiento filosófico siga siendo académico y que carezca de una aplicación real. Para el teórico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt la filosofía terapéutica de Wittgenstein implica “un quietismo acrítico en la actitud hacia las instituciones sociales establecidas y operantes”⁶⁴³. Igual que Ernest Gellner, quien sostiene que Wittgenstein defendió un “populismo epistemológico”⁶⁴⁴, Marcuse considera que la filosofía del lenguaje ordinario —particularmente la de Wittgenstein— conduce a una forma de conservadurismo. Según Marcuse, a la expresión del pensamiento se le prohíbe buscar respuestas y soluciones fuera de las que se encuentran a mano, al tiempo que se le ordena no preguntar más. Varios de los pasajes citados en esta subsección podrían leerse de la forma en que sugiere Marcuse si se pasara por alto las motivaciones de

⁶⁴⁰ Ambas expresiones entrecomilladas aparecen en Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 217.

⁶⁴¹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 148.

⁶⁴² Tal es el caso de la conducta ritual o del acto simbólico, como puede ser besar la imagen de la persona amada. Una conducta semejante no necesariamente está animada por razones, ni se propone algo. Simplemente actuamos así y nos sentimos satisfechos.

⁶⁴³ Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional* Buenos Aires: Editorial Planeta, 1993, p. 45.

⁶⁴⁴ Gellner, Ernest. *Lenguaje y soledad*. Madrid: Síntesis, 1998, p. 136. En la misma página, sentencia Gellner: “No hay evidencia de que Wittgenstein estuviera nunca interesado conscientemente en cuestiones sociales y políticas”. Para la lectura que intento defender no interesa tanto lo que Wittgenstein hizo, sino lo que se puede hacer con sus herramientas terapéuticas.

Wittgenstein para defender la descripción. Uno de los preferidos por las lecturas conservadoras es el siguiente:

Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional).

Está allí —como nuestra vida⁶⁴⁵

¿Por qué concluye Marcuse que la filosofía terapéutica de Wittgenstein “deja intacta la realidad establecida”⁶⁴⁶? La interpretación literal y aislada de algunos pasajes de la obra tardía *aparentemente* podría apoyar la conclusión de Marcuse. Al describir cómo opera la lógica de la indagación en los distintos escenarios de la vida cotidiana, desliza Wittgenstein afirmaciones como esta: “mi *vida* se basa en darme por satisfecho con muchas cosas”⁶⁴⁷. Pero mediante tal declaración Wittgenstein no está sugiriendo que “la autoridad de la filosofía da su bendición a las fuerzas que *hacen* este universo”⁶⁴⁸; más bien, está intentando minar una imagen del conocimiento —la del escepticismo filosófico— ilusoria y completamente divorciada de las prácticas sociales reales.

De modo más o menos similar, David Bloor argumenta que los textos del segundo Wittgenstein exhiben el marco categorial del pensamiento conservador, puesto que proclaman la prioridad de la práctica sobre las normas, o de la vida sobre la razón⁶⁴⁹. Por lo general, las lecturas conservadoras tienden a subrayar la dependencia de la persona con respecto a la cultura y a las prácticas sociales⁶⁵⁰. Sin embargo, si entendemos el conservadurismo como opuesto al deseo de clarificar para reformar, si ser conservador es contentarse con reafirmar “la complejidad de la realidad social”⁶⁵¹, sería por lo menos inexacto incluir a Wittgenstein en sus filas.

⁶⁴⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 559.

⁶⁴⁶ Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, p. 200.

⁶⁴⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 344.

⁶⁴⁸ Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, p. 202.

⁶⁴⁹ Bloor, David. *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, London: MACMILLAN, 1983, p. 162. La versión de conservadurismo que Bloor atribuye a Wittgenstein no resulta particularmente nociva para la lectura que intento defender aquí, ya que Bloor no entiende el conservadurismo tanto como resistencia al cambio sino como un producto cultural con un origen histórico definido.

⁶⁵⁰ Existen interpretaciones más complejas del supuesto «conservadurismo» wittgensteiniano, como la emprendida por J.C. Nyíri en el artículo “Wittgenstein’s Later Work and Its Relation to Conservatism” (1982). No ahondo en ella pues mi interés en esta subsección es rechazar una comprensión del quietismo wittgensteiniano, como opuesto a la crítica y transformación de personas y comunidades.

⁶⁵¹ Bloor, David, *op. cit.*, p. 161.

Si el estado de cosas establecido queda intacto, si no hay intención ni posibilidad de modificarlo, entonces se desestima —o al menos se mitiga significativamente— el potencial transformador de la descripción. Sigo aquí a Wisnewski, quien rechaza que la filosofía terapéutica de Wittgenstein sea intrínsecamente quietista, especialmente si entendemos el quietismo como renuencia o renuncia a la crítica social. Según este autor, la filosofía terapéutica de Wittgenstein no solo permite esta crítica, sino que la exige⁶⁵².

Es posible esgrimir por lo menos dos razones a favor de que la descripción de los juegos de lenguaje sí propicia una crítica efectiva de las prácticas humanas: primero, se debe reconocer que las prácticas que estas descripciones intentan capturar no son completas, ni inertes, ni necesariamente constituyen un conjunto consistente; segundo, es perfectamente posible realizar múltiples clarificaciones de dichas prácticas, y algunas de esas clarificaciones son excluyentes. Esta situación nos obligará ocasionalmente a decidir críticamente entre distintas clarificaciones⁶⁵³. Como se aprecia, una adecuada comprensión de la vida humana exige constantes esfuerzos imaginativos de descripción y redesccripción⁶⁵⁴.

Wittgenstein efectivamente sostiene que ningún juego de lenguaje está justificado en sí mismo y, por tanto, acepta que no tiene caso calificar en sentido estricto a determinado juego como razonable o irracional. Pero considerando ciertos intereses específicos sí resulta legítimo esgrimir razones para preferir ciertos juegos de lenguaje. En *Sobre la certeza* Wittgenstein da a entender que la ordalía (allí llamada «prueba del fuego») es una práctica que merece ser combatida⁶⁵⁵. Determinados propósitos nos llevan a comparar unos juegos de lenguaje con otros. Supongamos, por citar un ejemplo, que un sujeto S quiere salir de dudas ante una presunción de paternidad; en este caso, para lograr el objetivo será evidente la superioridad de una prueba de ADN frente a un método adivinatorio como la lectura de las hojas de coca⁶⁵⁶.

⁶⁵² Wisnewski, Jeremy, *op. cit.*, pp. 81, 88.

⁶⁵³ Cf. Wisnewski, Jeremy, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁵⁴ Desarrollo una argumentación similar en el artículo “La aportación de Wittgenstein a la antropología filosófica” en: Tomasini Bassols, Alejandro (comp.) *Wittgenstein y la ciencia*. México: Procesos Editoriales don José SA de CV, 2020, pp. 55-72.

⁶⁵⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, § 605.

⁶⁵⁶ Aunque la lectura de las hojas de coca no permita realizar predicciones confiables, quizá tenga un valor estético o cumpla un cometido ritual, por ejemplo, aliviar al sujeto del sentimiento de culpa ante su irresponsabilidad en el pasado, etc.

Una conclusión interesante del enfoque descriptivo es que muestra la futilidad de la expectativa de dar con *la* clarificación de la forma de vida humana: “Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden”⁶⁵⁷. Y uno de los méritos principales de este enfoque descriptivo es, a mi entender, que promueve una forma de comprensión abierta y empática de la vida humana⁶⁵⁸.

Marcuse cree que la clarificación de la filosofía terapéutica se conforma con la enumeración y clasificación de los significados de los términos en diversos contextos. Mantiene que esos sujetos anónimos que pueblan los diálogos simulados del segundo Wittgenstein son fantasmas: existen, según él, solo en la mente del filósofo analítico. Marcuse anhela una práctica de análisis lingüístico que no renuncie al compromiso extralingüístico, es decir, que no encubra el discurso mistificado. Contra las apariencias, estimo que Marcuse y Wittgenstein comparten una misma preocupación respecto de la filosofía: temen que ella se convierta en un pasatiempo intelectual y que no satisfaga una necesidad real. Es precisamente por esta razón que Wittgenstein repudia la filosofía académica⁶⁵⁹.

A diferencia de lo que proclama la lectura quietista, es justo afirmar que con la filosofía terapéutica no todo permanece exactamente como antes: aunque Wittgenstein tiene en la mira a la filosofía tradicional, la clarificación ayuda a expurgar dogmatismos de toda calaña. La filosofía terapéutica de Wittgenstein contiene una invitación a examinar, afinar y eventualmente modificar nuestras creencias iniciales⁶⁶⁰. Y estos ejercicios pueden realizarse tanto a modo de autoexamen como en el ámbito comunitario⁶⁶¹. A fuerza de sopesar argumentos de todo calibre, los ejercicios terapéuticos de Wittgenstein nos enseñan a experimentar la fuerza y, por ende, a entender mejor diversos puntos de vista, incluso contrarios a los nuestros. Una experiencia espiritual tan profunda no puede menos que dejarnos transformados⁶⁶².

⁶⁵⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 132.

⁶⁵⁸ Defiendo este punto de vista en el artículo, publicado con César Higa, "Creencias y decisiones judiciales razonables: un análisis del concepto de razonabilidad en Moore y Wittgenstein" en: Villanueva, Marciani y Lastres (eds.) *Ensayos sobre prueba, argumentación y justicia*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2016, p. 257.

⁶⁵⁹ Cf. Wisniewski, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁶⁰ Cf. Smith, Plínio "Neopirronismo wittgensteiniano" en: Pérez-Chico, David (coord.) *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, p. 308.

⁶⁶¹ Uno de estos ejercicios de carácter comunitario es, por ejemplo, el actual debate sobre el sentido y la importancia del empleo del lenguaje inclusivo.

⁶⁶² Smith, Plínio "Neopirronismo wittgensteiniano", *op. cit.*, p. 309.

Entre las creencias que cabe someter a crítica están incluidas las presuposiciones de las ciencias, las intuiciones filosóficas y las convicciones de la vida cotidiana, ámbito también plagado de creencias dogmáticas. Esta filosofía terapéutica no tiene por qué encontrarse restringida solamente a la teorización académica, sino que puede dirigirse al pensamiento dogmático en cualquier expresión y ámbito de nuestra vida. Genia Schönbaumsfeld resalta el aspecto transformador de la descripción indicando que Wittgenstein tiene en mente a lectores para quienes la claridad filosófica *pueda conducir* a una claridad existencial⁶⁶³.

3.2.2 Quietismo y menoscabo de la argumentación

Se me ocurrió hoy al reflexionar sobre mi trabajo en filosofía y decirme: «*I destroy, I destroy, I destroy.*»⁶⁶⁴

Un aspecto reprochable de ciertas lecturas terapéuticas es el énfasis que ponen en la evitación de la contienda argumentativa; así pues, el quietismo es presentado por ellas como una resistencia a involucrarse en el debate filosófico. Estas lecturas sugieren que el método terapéutico de Wittgenstein otorga un lugar menor —si acaso concede alguno— a la confrontación e intercambio de argumentos.

Comentaré dos puntos que permitirán explorar el menoscabo quietista de la argumentación: i) la postura del quietismo respecto de los problemas filosóficos y ii) la (presunta) inactividad de la postura quietista. Incluiré una breve puntualización de por qué considero que cabe hablar de argumentos terapéuticos y de qué manera resultan persuasivos.

Con respecto al primer punto, las lecturas terapéuticas quietistas se caracterizan por mantener una actitud escéptica hacia los problemas filosóficos. En efecto, ellas ponen en entredicho que los problemas filosóficos tradicionales sean genuinos y se apresuran a subrayar el poder disolutivo de la filosofía terapéutica, abocado a pulverizarlos. Las lecturas disolutivas fuertes presuponen una visión radicalmente negativa de los problemas filosóficos. Afirmaciones como “son solo castillos en el aire los que destruimos”⁶⁶⁵, “la filosofía desata nudos en nuestro pensar”⁶⁶⁶ o “los

⁶⁶³ Schönbaumsfeld, Genia. *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2007, p. 13.

⁶⁶⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, *op. cit.*, [109], p. 62.

⁶⁶⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 118.

⁶⁶⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, *op. cit.*, § 452.

problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*⁶⁶⁷ sugieren una extirpación de los problemas filosóficos, con los que la filosofía terapéutica acabaría de una buena vez. Siguiendo una línea argumentativa similar, Rorty admite que para el quietismo los problemas filosóficos tradicionales son ilusorios⁶⁶⁸. Al caracterizar el quietismo wittgensteiniano, Andy Hamilton no solo lo vincula con la adopción de una perspectiva radicalmente antimetafísica y con el rechazo de la argumentación, sino que añade la aspiración a la paz⁶⁶⁹.

La postura quietista desestima que valga la pena responder a un problema filosófico que resulte confuso en su formulación, o que no se lleve lo suficientemente bien con el resto de nuestras creencias. Se trata, en suma, de una actitud escéptica hacia los problemas filosóficos mismos, como lo reconoce Macarthur⁶⁷⁰. Así las cosas, el quietismo de Wittgenstein arroja la sospecha de ininteligibilidad sobre los problemas metafísicos y sus posibles soluciones. Se trata de problemas a cuyas preguntas no se ha podido dar un significado. Según la lectura terapéutica quietista, no es cuestión de trabajar en las respuestas, sino de escrutar los problemas mismos para mostrar que se trata de sinsentidos.

Las consideraciones quietistas sobre la actitud de Wittgenstein hacia los problemas filosóficos cuentan con evidencia textual y pueden ser defendidas. Incluso parecen bastante razonables tomadas aisladamente. No obstante, estimo que conjuntamente favorecen un enfoque de filosofía terapéutica más disolutivo (destrutivo y quirúrgico) que combativo (dialógico), en el que el peso y valor de la contienda argumentativa quedan seriamente debilitados.

Intentaré mostrar a continuación que el menoscabo quietista de la argumentación presupone una visión algo limitada y restrictiva de la labor filosófica. Si los defensores de la lectura terapéutica

⁶⁶⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, *op. cit.*, § 133.

⁶⁶⁸ Rorty, Richard. "Naturalism and Quietism" en: *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 147-159. Aunque Rorty se identifica a sí mismo como quietista, precisa que la distinción entre problemas reales e ilusorios se ha transformado en la distinción entre problemas que poseen relevancia política y cultural, y aquellos que no. Creo que esta distinción es bastante elástica pues lo que pueda ser considerado relevante cambia. Por ejemplo, podemos apreciar ecos del (moderno) escepticismo filosófico en el problema del engaño a gran escala. Este último tiene actualmente gran relevancia política y cultural: se expresa, por ejemplo, en numerosas posturas «conspiranoicas».

⁶⁶⁹ Hamilton, Andy *op. cit.*, p. 278. Dicho sea de paso, no faltan quienes equiparan la obtención de la paz o tranquilidad espiritual con el cese del filosofar. No comparto esta interpretación pues considero que Wittgenstein se refiere al alivio que produce dismantelar la estructura de un problema conceptual determinado, tarea que puede acometerse muchas veces y de distintas maneras.

⁶⁷⁰ Macarthur, David. "Metaphysical Quietism and Everyday Life", *op. cit.*, pp. 7-8.

quietista rechazaran en Wittgenstein *únicamente* la argumentación tradicional al uso —en forma explícita de razonamientos con premisas y conclusión—, su perspectiva sería aceptable⁶⁷¹. Pero no está claro que afirmen tal cosa.

Corresponde ahora explorar si el quietismo puede vincularse con la inactividad. Aunque la postura quietista dice renunciar a la teorización, ella ciertamente no desemboca en la inactividad. Deshacer nudos puede ser mucho más difícil que crearlos. Como hemos visto, el quietismo supone más bien un rechazo a la práctica filosófica existente y una negativa a involucrarse en el debate. ¿Qué labor específica adjudica entonces la lectura quietista a la filosofía terapéutica? ¿Debe contentarse con formular recordatorios terapéuticos? Desde una postura quietista inocua, John McDowell ensaya respuestas a estas preguntas⁶⁷².

Tomando como punto de partida la afirmación de Wittgenstein “El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada”⁶⁷³, McDowell rechaza un aparente dilema sobre la labor de la filosofía planteado por algunas lecturas terapéuticas: o bien la filosofía se aboca a la producción de teorías, o bien se dedica a lanzar recordatorios «terapéuticos» para evitar que el atribulado filósofo sucumba a ilusiones⁶⁷⁴. ¿No puede acaso llamarse «filosofía» a la reflexión de una colectividad acerca de los criterios comunitarios de justicia o igualdad? ¿No merece ser considerada filosófica una discusión que examine y cuestione, por ejemplo, nuestra manera de vincularnos con otros animales no humanos? Como reconoce McDowell, estamos ante un dilema engañoso sobre la naturaleza de la labor filosófica. El pasaje citado de *Investigaciones filosóficas* alude tan solo a un modo de la actividad filosófica, no constituye una generalización de todo lo que puede contar como filosofía. En otras palabras, no parece haber una buena razón para asumir una perspectiva tan restringida sobre la actividad filosófica.

La lectura quietista de McDowell procura presentar a Wittgenstein muy comprometido con la actividad de diagnóstico. Un diagnóstico revela en este ámbito que determinado problema filosófico no es más que una confusión conceptual. Al carecer de un aporte positivo reconocible, la estrategia de diagnóstico se encontraría en las antípodas de cualquier perspectiva constructiva. Siguiendo a Michael Williams, es posible distinguir entre dos versiones de diagnosis: i) una

⁶⁷¹ Hamilton, Andy *op. cit.*, p. 279.

⁶⁷² McDowell, John. “Wittgensteinian Quietism” en: *Common Knowledge* 15:3 (2009), pp. 365-372.

⁶⁷³ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 127.

⁶⁷⁴ McDowell, John, *op. cit.*, p. 367.

teórica, abocada a mostrar que los argumentos se nutren de intuiciones recusables; ii) una terapéutica, según la cual, al no ser significativo, el planteamiento filosófico tradicional no merece respuesta⁶⁷⁵. No comparto el dictamen de esta versión terapéutica quietista, pues creo que la filosofía de Wittgenstein aspira a una versión menos modesta y más contestataria de diagnosis.

McDowell presenta una perspectiva limitada de la actividad filosófica al pasar por alto que Wittgenstein no se detiene en el diagnóstico terapéutico negativo arriba mencionado. Wittgenstein exhibe también un interés (ciertamente no convencional) en ajustar cuentas, es decir, en resolver las cosas a su manera⁶⁷⁶. Para lograr este cometido no es suficiente con diagnosticar las fuentes de los errores; también es necesario mostrar mediante argumentos las diversas fisonomías de esos errores. Y hacerlo desde un enfoque atractivo que invite a apreciar el problema de otra manera. La disolución de un problema conceptualmente confuso incluye una presentación detallada de una alternativa mejor. ¿Pero por qué Wittgenstein rechaza que cualquiera de esas alternativas sea vista como una tesis filosófica? Porque su reacción ante los problemas filosóficos no consiste en plantear tesis verdaderas o falsas, como si se contestara a un problema científico bien delimitado⁶⁷⁷. En efecto, la idea de que los métodos de las ciencias pueden resolver problemas filosóficos es atacada desde el *Tractatus* y este rechazo se mantiene posteriormente. Cuando Wittgenstein afirma que su trabajo no es constructivo, sino que se centra en comprender “las bases de las construcciones posibles”⁶⁷⁸, está marcando distancia del quehacer científico, mas no clausurando la posibilidad de una forma de filosofar en algún sentido positiva. Sea de la naturaleza que fuere, al incluir una alternativa mejor, debemos reconocer un logro, una ganancia.

La persuasión, la producción de un cambio en la forma de ver algún aspecto del mundo, puede ser considerada como un efecto de la argumentación terapéutica. Y en el caso de Wittgenstein resulta perfectamente legítimo hablar de argumentos terapéuticos. En un sentido amplio, un argumento

⁶⁷⁵ Williams recurre a estas distinciones para explorar distintas reacciones ante el escepticismo filosófico. Considero que la versión teórica de diagnóstico de Williams describe mejor el tipo de trabajo realizado por Wittgenstein en *Sobre la certeza* para encarar al escepticismo filosófico. Cf. Williams, Michael. *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. New Jersey: Princeton University Press, 1996, pp. XV-XVII.

⁶⁷⁶ Moyal-Sharrock, Danielle "The myth of the quietist Wittgenstein", *op. cit.*, p. 169.

⁶⁷⁷ Kuusela cree que esto es lo que Wittgenstein entiende por disolver problemas. Cf. "On Wittgenstein's and Carnap's Conceptions of the Dissolution of Philosophical Problems, and against a Therapeutic Mix: How to Solve the Paradox of the *Tractatus*" en: *Philosophical Investigations* 42(1), January 2019.

⁶⁷⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, *op. cit.*, [30], p. 40.

terapéutico es un razonamiento comprometido con propiciar o producir una forma de mejoramiento espiritual. La confrontación dialógica entre diferentes voces que encontramos en las *Investigaciones filosóficas* o en *Sobre la certeza* no es terapéutica por los medios empleados —cuya condición de argumentos incluso ponen algunos en tela de juicio— sino por los fines que persigue⁶⁷⁹.

Veamos un ejemplo de cómo opera un argumento terapéutico en el sentido señalado. La voz del escéptico radical pregunta: «¿Cómo es posible que no sepa que tengo dos manos o que no estoy soñando ahora mismo?». Otra voz retoma la pregunta anterior⁶⁸⁰, pero no lo hace embistiendo frontalmente la postura del adversario, como si formulara una respuesta positiva similarmente dogmática (à la Moore). Primero se inquiera por qué se espera, por ejemplo, encontrar una dificultad o imposibilidad (en este caso, de alcanzar conocimiento). Se muestra a continuación que la mejor respuesta que pueda darse al punto de partida parecerá convincente solo a costa de pasar por alto algo obvio. Revelar este defecto en la pregunta inicial y, por tanto, conquistar el derecho a reformularla apelando a distintos ejemplos descriptivos anclados en el comercio con lo cotidiano, es un logro filosófico.

El método descriptivo de Wittgenstein es simultáneamente un método persuasivo. Las *Investigaciones filosóficas* anhelan persuadir a través de una esmerada selección de descripciones. Wittgenstein aspira nada menos que a modificar la sensibilidad intelectual de sus lectores; por ejemplo, pretende que notemos que ciertas imágenes fuertemente ancladas en nuestra cultura filosófica son más cercanas a cuestiones estéticas que a explicaciones científicas⁶⁸¹:

Quería poner esta imagen ante tus ojos y tu aceptación de tal imagen consiste en que ahora te inclinas a considerar de manera diferente un caso dado; es decir, a compararla con esta serie de imágenes. He cambiado tu modo de ver.⁶⁸²

⁶⁷⁹ Fischer, Eugen “How to practice Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy” en: *METAPHILOSOPHY*, Vol. 42, (January 2011), Nos. 1–2, pp. 50-51.

⁶⁸⁰ Cavell tiene razón al llamar la atención sobre el error de afirmar que solo hay dos voces o tonos en las *Investigaciones filosóficas* (léase: la de Wittgenstein y la de otro interlocutor). Hay una polifonía. Según él, “el propio discurso de Wittgenstein abarca desde el plenamente claro y arrogante hasta el meditabundo y aturdido”. Cf. Cavell, Stanley. *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*. Madrid: Síntesis, 2003, p. 456.

⁶⁸¹ Pleasants, Nigel. *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory. A critique of Giddens, Habermas and Bhaskar*. London & New York: Routledge, 2002, p. 25.

⁶⁸² Wittgenstein, Ludwig. *Zettel, op. cit.*, § 461.

Mostrar diferencias *es* una forma de persuasión: “Si alguien dice «No hay diferencia», y yo digo: «Hay una diferencia», estoy persuadiendo, estoy diciendo «No quiero que vean eso de ese modo»”⁶⁸³. Al hacer filosofía les ofrecemos manjares a otras personas, pero “no porque les gusten sino para cambiar su gusto”⁶⁸⁴. Es más, confiesa nuestro filósofo: “En cierto sentido estoy haciendo propaganda en favor de un estilo de pensamiento y en contra de otro”⁶⁸⁵. ¿Por qué Wittgenstein habla de hacer propaganda? Porque es mejor ver las cosas de cierta manera que de otra. El provecho se expresa aquí en términos relativos a los múltiples fines de la vida humana⁶⁸⁶. Hay un fino trabajo de persuasión encaminado a que los lectores consideren de una nueva manera ciertos fenómenos que antes se antojaban extraños: por ejemplo, en *Sobre la certeza* encontramos una constante invitación a reemplazar la duda hiperbólica por la real.

La argumentación tradicional como intercambio de razones tiene límites. No siempre podemos mostrar con una impecable fundamentación racional que tenemos razón. Incluso si debemos lidiar con alguien cuyas creencias se nos antojan francamente estafalarias e incomprensibles, no todo está perdido: eventualmente esa persona podría experimentar una conversión y llegar a “considerar el mundo de otra manera”⁶⁸⁷. Que una persona se convierta a mi forma de ver, actuar y considerar, es decir, que adopte mi imagen de mundo “sucedería por medio de la *persuasión*”⁶⁸⁸. Tal como la entiende Wittgenstein, la persuasión puede tener grados o niveles, pero se incrusta en la vida humana de manera más profunda que cualquier forma de teorización; además de discurso, involucra una actitud y forma de actuar que no necesariamente pueden ser capturadas por la argumentación racional⁶⁸⁹.

Hay una latente dimensión ética en estas observaciones wittgensteinianas sobre la persuasión. Aceptar que la otra persona no siempre puede ser convencida por obra y gracia de la argumentación racional no significa reivindicar la resignación sino, como señala Boncompagni,

⁶⁸³ Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, op. cit., p. 96.

⁶⁸⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, op. cit., [92], p. 56.

⁶⁸⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, op. cit., p. 97.

⁶⁸⁶ Peterman, James. *Philosophy as Therapy. An interpretation and Defense on Wittgenstein's Later Philosophical Project*, op. cit., p. 22.

⁶⁸⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 92.

⁶⁸⁸ *Ídem*, § 262.

⁶⁸⁹ Por ejemplo, para instruir a alguien en una determinada fe religiosa, según Wittgenstein, lo crucial y determinante es educarlo en la correspondiente forma de vida. La fe religiosa no se sustenta en teorías, evidencia ni pruebas históricas, sino que es básicamente una forma de vida.

reconocer el respeto de una diferencia a veces tan honda que parece insalvable. No obstante, por difícil que parezca, es mucho lo que compartimos los seres humanos, por lo que el camino de la persuasión permanece abierto⁶⁹⁰.

Volviendo a lo señalado antes en esta subsección, McDowell asevera con toda razón que el quietismo no es una invitación a entregarse a alguna forma de ocio. Según su lectura quietista, se espera que el filósofo no se involucre en ciertas tareas, pero precisamente porque se requiere que trabaje en mostrar que no son necesarias. Y esta labor indudablemente constituye un trabajo arduo⁶⁹¹.

De modo que ambos enfoques —el disolutivo (tan caro a la lectura terapéutica quietista y cercano a la diagnosis terapéutica de Williams) y el combativo (en sintonía con la diagnosis teórica de Williams)— presuponen un importante trabajo de clarificación. Pero sí es un trabajo que aspira a un impacto. Decir que la filosofía no puede interferir con el uso efectivo del lenguaje significa tan solo reconocer que el lenguaje cotidiano es el hogar que habitamos, que está bien sentirnos cómodos en él, que vale la pena resistir a la tentación fregeana de construir otro lenguaje más preciso y riguroso. El no intervencionismo invocado por Wittgenstein no pretende sugerir que el lenguaje cotidiano sea intocable o que se encuentre investido de alguna forma de inmunidad a la crítica. Así pues, tal reconocimiento tampoco implica que el lenguaje cotidiano no pueda recibir ocasionalmente el impacto de la clarificación⁶⁹². Muchos y muy diversos son los posibles ejercicios de clarificación: fenómenos como la carga sexista del lenguaje, la facilidad con la que cedemos a los estereotipos para clasificar y juzgar a las personas, o la edulcoración del lenguaje⁶⁹³ son solo algunos casos dignos de estudio.

Sin embargo, si la tarea principal consiste en condenar el mal uso del lenguaje de alguna afirmación filosófica, la actividad será más acotada y modesta. Ciertamente menos laboriosa que detectar y reorientar las fuerzas que hacen que esa reivindicación filosófica parezca convincente.

⁶⁹⁰ Boncompagni, Anna. *Wittgenstein and Pragmatism. On Certainty in the Light of Peirce and James*. London: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 231-232.

⁶⁹¹ McDowell, John, *op. cit.*, p. 371.

⁶⁹² Moyal-Sharrock, Danielle "The myth of the quietist Wittgenstein", *op. cit.*, p. 156.

⁶⁹³ Me refiero a la actual tendencia eufemística del lenguaje que desalienta el uso de ciertas expresiones por ser supuestamente ofensivas o degradantes. Un ejercicio de clarificación podría explorar si esta tendencia mantiene algún vínculo con los discursos de autoayuda. Por ejemplo, la (aberrante) recomendación de reemplazar «error» por «oportunidad para mejorar» en contextos pedagógicos, o la (comprensible) sugerencia de evitar en centros de salud términos como «adicto» o «enfermo» y preferir «usuario».

En la siguiente subsección argumentaré que Wittgenstein lleva a cabo este complejo y delicado trabajo en su aproximación combativa al escepticismo filosófico.

3.2.3 Quietismo y escepticismo filosófico

En una observación de 1950 señala Wittgenstein:

Si uno no quiere RESOLVER problemas filosóficos, —por qué no deja de ocuparse de ellos. Pues resolverlos quiere decir cambiar el propio punto de vista, la vieja manera de pensar. Y si no quieres esto, deberías tener esos problemas por insolubles⁶⁹⁴

¿Qué clase de respuesta da Wittgenstein al escepticismo filosófico? ¿Cuál es, en líneas generales, su estrategia? ¿Por qué no se trata de una refutación estándar? ¿De qué manera lleva a cabo la desarticulación del problema? Abordaré a continuación estas preguntas y tomaré como hilo conductor el pasaje citado al inicio de esta subsección para resaltar un rasgo que ha sido advertido como una marca distintiva de *Sobre la certeza*: esta colección de apuntes se aplica a la solución de problemas y tiene, como lo reconocen Ray Monk y Danièle Moyal-Sharrock, el propósito de ser útil⁶⁹⁵. Mi lectura defiende que *Sobre la certeza* —al menos en lo que respecta al racimo de problemas vinculados al escepticismo filosófico— es una obra tan combativa como las *Investigaciones filosóficas*. El talante terapéutico es el mismo.

A falta de un nombre más afortunado que el de refutación, intentaré resaltar dos rasgos importantes de la contestación wittgensteiniana al escepticismo filosófico: i) que aspira a clarificar y hacer visible el haz de fuerzas trenzadas en la contienda argumentativa; y ii) que pretende animar al lector a que identifique y modifique la forma en que canaliza las (posibles) preocupaciones, creencias o deseos que nutren la imagen del escepticismo. Esta es la forma en que uno mismo puede resolver el problema, y quizá haga falta retomar el trabajo una y otra vez. No se trata, como sugiere la lectura terapéutica quietista, de eludir o esquivar el debate escéptico⁶⁹⁶. Tampoco se requiere aceptar que el escepticismo es intratable.

⁶⁹⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, volumen II, § 84.

⁶⁹⁵ Estimo que estas peculiaridades no alcanzan para aludir a un tercer Wittgenstein. ¿Qué implica defender la existencia de un tercer Wittgenstein? Aunque sea posible invocar otros rasgos, el rótulo «tercer Wittgenstein» se lo debemos principalmente a Avrum Stroll y Danièle Moyal-Sharrock quienes descubren en estos últimos apuntes de Wittgenstein, entre otras cosas, un fundacionalismo *sui generis*. No comparto esta convicción y la discutí en la tesis de maestría “Contra el fundacionalismo. Las certezas de Wittgenstein y Moore”. Disponible en: <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/5757>

⁶⁹⁶ En lo referente al tratamiento del escepticismo, Richard Rorty se inclina por la interpretación elusiva.

Empecemos por la estrategia. En vez de sostener que el problema del escepticismo filosófico se desvanece mágicamente al ser abordado desde un enfoque terapéutico, quiero sugerir que es cuidadosamente estudiado, replanteado y reformulado por Wittgenstein en *Sobre la certeza*. Se trata de una estrategia combativa, pues recurre a argumentos para acometer el desmantelamiento del escepticismo filosófico. Este problema puede y debe socavarse: es importante explorar tanto los oscuros supuestos como la actitud del escéptico radical, situar las afirmaciones escépticas en los juegos de lenguaje apropiados y mostrar lo que esas aseveraciones o preguntas tienen de desencaminado o ilegítimo. Un detalle importante destaca en la peculiar manera wittgensteiniana de encarar este problema: si bien Wittgenstein se refiere varias veces de modo general al escepticismo filosófico, combate formas específicas de dicho problema, no una concepción genérica del mismo⁶⁹⁷. Examina y cuestiona, por ejemplo, el escepticismo sobre el mundo exterior, el escepticismo sobre otras mentes, el semántico, y no pocas veces las intersecciones entre estas formas de escepticismo.

Wittgenstein no niega que las afirmaciones del escepticismo filosófico sean fallidas y, por tanto, tampoco es reticente a que sean consideradas sinsentidos. El sinsentido, como veremos en la sección 3.3, se refiere a un empleo particular e impropio de una expresión en determinado contexto. No es que Wittgenstein ignore las posibles diferencias entre enunciados sin sentido, pero tampoco exhibe mayor interés en emprender la labor policial de distinguir entre aquello que tiene sentido y aquello que no, como los neopositivistas⁶⁹⁸.

El segundo Wittgenstein, como sabemos, no separa el contenido de un enunciado de la función que este cumple. Las afirmaciones se entienden en un contexto vital; así, si la duda escéptica no cumple función alguna, no podremos comprender su contenido: “las palabras «Estoy aquí» solo tienen sentido en ciertos contextos, pero no cuando se las digo a alguien que está sentado frente a mí y me ve claramente —y no porque sean superfluas, sino porque su sentido no está *determinado* en tal situación: más bien le hace falta algo que lo determine”⁶⁹⁹. Aunque la mayor parte de las veces Wittgenstein califica a la duda escéptica de sinsentido, ocasionalmente parece conceder que el contenido de la duda escéptica es comprensible. ¿Cómo así? Porque es posible concebir o imaginar una situación similar a la que describe un escenario escéptico. Puedo figurarme casos en que se descubriera que las cosas no eran como yo creía que eran: “los hombres

⁶⁹⁷ Macarthur, David. “Metaphysical Quietism and Everyday Life”, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁶⁹⁸ Cf. Macarthur, David. “Metaphysical Quietism and Everyday Life”, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁶⁹⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 348.

cambian sus conceptos, los transforman en otros, si llegan a conocer nuevos hechos”⁷⁰⁰. Sin embargo, como Vilanova nos hace ver, las *Investigaciones filosóficas* inauguran una nueva comprensión de lo que es una afirmación sin sentido: que ella no cumpla función alguna, que su enunciación carezca de consecuencias⁷⁰¹.

A pesar de lo dicho, la filosofía terapéutica procura identificar inquietudes que estas afirmaciones escépticas —presentadas como dudas— tratan torpemente de expresar. Ninguna representación significativa de lo que estas voces procuran decir logrará expresar lo que ellas quieren expresar porque no hay nada significativo que ellas puedan expresar⁷⁰². Y es que tanto las aseveraciones del idealista como del realista sobre la existencia de los objetos físicos no son más que “un intento frustrado de expresar lo que no puede expresarse de este modo”⁷⁰³.

Dicho lo anterior se podrá entender por qué no es apropiado adjudicar a Wittgenstein un intento clásico de refutación del escepticismo filosófico. La refutación en sentido estricto y estrecho acepta la inteligibilidad de la posición a la que se enfrenta⁷⁰⁴. En este sentido, una refutación del escepticismo filosófico supondría asumir las premisas escépticas para mostrar que llevan a una conclusión no escéptica, tal como lo hace Moore. Si esto es lo que entendemos por refutación, no hay tal cosa en la obra tardía de Wittgenstein. La ausencia de una refutación tradicional no significa conceder que ignorar el escepticismo sea una opción intelectualmente respetable, como sugiere McDowell. Se trata de mostrar qué está equivocado en el escepticismo filosófico, por qué el escéptico global se dispara a los pies, qué parece decir y qué dice realmente. Tampoco sería exacto afirmar que Wittgenstein *demuestra* la falsedad del escepticismo filosófico: más bien lo desautoriza minando sus presupuestos *con argumentos* fuertemente persuasivos que quieren erigirse en una alternativa mejor. Hamilton estima que la ruta transitada por Wittgenstein es una vía intermedia entre la refutación clásica (estilo Moore) y la formulación de recordatorios (de inspiración quietista) que atribuyen McDowell y McGinn a Wittgenstein.

Evaluemos cómo se da este dismantelamiento «combativo» del escepticismo filosófico. Ángel Faerna ha advertido con razón que “en cierto modo, uno tiene la incómoda impresión de que el

⁷⁰⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, *op. cit.*, § 352.

⁷⁰¹ Vilanova, Javier “Usando Sobre la certeza en el debate contemporáneo: una actitud «realista»” en: Pérez-Chico, David (coord.) *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, p. 86.

⁷⁰² Aunque esta parezca una intuición meramente negativa, se trata de un hallazgo terapéutico aleccionador. Esta es una intuición que defiendo en la sección final de este capítulo.

⁷⁰³ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 37.

⁷⁰⁴ Cf. Hamilton, Andy *op. cit.*, p. 281.

escéptico debería hacerse wittgensteiniano antes de que los argumentos antiescépticos de Wittgenstein puedan causarle algún efecto”⁷⁰⁵. Esta declaración indicaría que la respuesta de Wittgenstein al escepticismo filosófico incluye dos momentos: el momento de la persuasión y el momento de la argumentación (en ese orden). Primero nos convertimos al wittgensteinianismo y luego valoramos los argumentos de Wittgenstein contra el escepticismo. De acuerdo con la lectura que propongo, en un tratamiento terapéutico del escepticismo un momento no es concebible sin el otro: ambos pedalean en tándem y se dan simultáneamente. Los argumentos de *Sobre la certeza* disparan en diversas direcciones para que el lector atento imagine y pueda llevar a cabo ejercicios similares que le permitan evaluar las intuiciones escépticas, de modo que se hagan evidentes sus fisuras e inaceptables compromisos teóricos.

Atendamos al diagnóstico. Volviendo a la imagen de la mosca presa en la botella cazamoscasas, ¿cómo así los filósofos quedamos atrapados en un problema que deviene un quebradero de cabeza? El diagnóstico de Wittgenstein indica que tratamos inútilmente de resolver el problema *avanzando*, exactamente igual que la mosca que golpea su exoesqueleto contra el cristal de la botella, en vez de volver sobre nuestros pasos, lo que permitiría escapar de la trampa⁷⁰⁶. Similarmente, en conformidad con el ideal del progreso científico característico de nuestra civilización, en filosofía continuamos avanzando y construyendo teorías más complejas que no resuelven las cosas. Por ejemplo, según el diagnóstico de Wittgenstein, el enfoque cartesiano ha insistido equivocadamente en convertir en un problema la relación entre la mente y el mundo. La filosofía terapéutica de Wittgenstein procura —paso por paso— desandar lo andado por filósofos como Descartes, descubrir los pasos en falso, preguntar cómo se pudo llegar a formular esta sospecha, y explorar el problema del escepticismo filosófico bajo el prisma de la vida cotidiana. Así, notamos en las irónicas anotaciones de *Sobre la certeza* que —con excepción de Moore y un puñado de filósofos— nadie ha hecho jamás un problema de la relación entre la mano y el mundo. En otras palabras: ninguna persona sensata se pregunta si existe una adecuación entre el mundo y su mano: si aquel, por ejemplo, fue hecho para ser manipulado por esta. Sencillamente las personas se sirven de sus manos.

⁷⁰⁵ Faerna, Ángel, “Escepticismo, falibilismo y certeza: una reflexión en torno a Wittgenstein” en: Pérez Chico, David & Mayoral, Vicente (eds.) *Wittgenstein. La superación del escepticismo*. Madrid: Plaza y Valdés, 2015, p. 93.

⁷⁰⁶ En la charla “Wittgenstein como pensador liberador”, Hans Sluga observa que el modelo victoriano de botella cazamoscasas permite escapar al insecto si retrocede, maniobra que por supuesto no se le ocurre.

Como señalan Stanley Cavell y Modesto Gómez⁷⁰⁷, se trata de la difícil tarea de esclarecer qué es lo que el escepticismo podría querer decir, lo que incluye una exploración de lo que en realidad dice. Algunas de las preguntas clave de la evaluación terapéutica del escepticismo son las siguientes: ¿Es inteligible pensar que *todo* es una ilusión descomunal o que el mundo exterior es una quimera? ¿Con qué presupuestos se compromete una hipótesis escéptica de ese calibre y cuál es su valor intelectual?⁷⁰⁸

¿Qué parece decir el escepticismo filosófico? Este es presentado en *Sobre la certeza* como una amenaza y un reto. Antes que como una afirmación dogmática que proscribe la posibilidad de saber, se alza como un desafío: ¿cómo sabes que sabes?

Ninguna de las voces que dialoga con la voz del escéptico radical responde con un «sí, es posible el conocimiento» o «por supuesto que *sé* y te diré por qué»; más bien, como observa Krebs, hay un intento de "atender mejor a la sensación de fracaso que ocasiona esa idea"⁷⁰⁹ del escepticismo global, de explorar cómo se origina esta decepción con el conocimiento humano. Volveré a este punto en la sección final.

Las voces dialogantes van introduciendo distinciones (a veces sutiles) para cuestionar o matizar lo afirmado por la voz escéptica. Una de estas distinciones es la trazada entre duda cotidiana y duda escéptica. En la subsección 2.2.1 argumenté que Wittgenstein cuestiona que la duda del escepticismo filosófico sea significativa. Si ella fuera tan corrosiva, debería terminar en la pregunta de si uno realmente entiende las palabras que está profiriendo: "«No sé si esto es una mano.» Pero ¿sabes lo que significa la palabra «mano»?"⁷¹⁰. El escéptico radical no es lo suficientemente escéptico, pero tampoco hay forma de que lo sea.

Las susodichas voces procuran sacar a relucir casos en los que carece de sentido afirmar en primera persona «sé que...» y otros en los que sí es perfectamente legítimo decirlo, con lo cual se va haciendo explícito lo complejo que es el empleo del verbo «saber». Afirma al respecto en *Sobre*

⁷⁰⁷ Cf. Cavell Stanley. *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*. Madrid: Síntesis, 2003, sección IV; Gómez Alonso, Modesto "¿Luchando contra molinos de viento? Ilusión y realidad del escepticismo en *Sobre la certeza*" en: Pérez Chico, David & Mayoral, Vicente (eds.) *Wittgenstein. La superación del escepticismo*. Madrid: Plaza y Valdés, 2015, p. 39.

⁷⁰⁸ Cf. Gómez Alonso, Modesto "¿Luchando contra molinos de viento? Ilusión y realidad del escepticismo en *Sobre la certeza*", *op. cit.*, p. 63.

⁷⁰⁹ Krebs, Víctor J. "Aspectos do Ceticismo: Cavell, Wittgenstein e o giro clínico na Filosofia" en: FERREIRA DAS NEVES FILHO, Eduardo & DO CARMO, Juliano. Wittgenstein: notas sobre Lógica, Pensamento e Certeza, Pelotas, NEPFil on line (Serie Dissertatio-Studia; 5) 2014, p. 223.

⁷¹⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 306.

la certeza: “Lo que resulta extraño es que, en un caso semejante, debería decir siempre (aunque fuera falso): «Lo sé —en la medida en que pueda saberse». Esto es incorrecto, pero hay algo correcto que se oculta tras ello”⁷¹¹. Esta reflexión muestra lo importante que resulta reelaborar aquello que la voz del escéptico radical procura fallidamente poner en palabras.

Se muestra, asimismo, que la postura escéptica ha ignorado y negado algo que era obvio: “es sorprendente (...) cuántos filósofos modernos han dado la impresión de que negaban lo obvio, y han negado luego que lo negaran. Nada es más característico de la posición escéptica”⁷¹². Muchas veces la réplica a la voz escéptica se presenta como una exhortación del tipo “intenta considerar el asunto desde otro punto de vista”⁷¹³. Puesto que Wittgenstein considera al escepticismo filosófico como un extraño ataque a lo cotidiano, la pregunta original «¿cómo es posible el conocimiento?» es reinterpretada; su planteamiento original se modifica forzando un aterrizaje en el contexto vital correspondiente, si acaso se consigue imaginar alguno. Y es que la ilusión del escéptico es suponer que es posible una actitud teórica carente de compromisos conductuales. Que las reivindicaciones del escepticismo filosófico son ilusorias no se muestra enfrentando al adversario de modo convencional, sino que se ha de mostrar de distinta manera.

Veamos qué es lo que realmente dice el escepticismo. La terapia wittgensteiniana desenmascara una posible finalidad de los argumentos escépticos: la de producir una disociación cognitiva del agente con respecto a sus creencias atribuyéndolas a mecanismos ajenos a sí mismo, de modo tal que él no reconozca responsabilidad sobre dichas creencias⁷¹⁴; en términos de las *Investigaciones filosóficas*: “Si yo escuchara el discurso que sale de mi boca, podría decir que es otro el que habla por mi boca”⁷¹⁵. Al respecto, Cavell observa que el escepticismo radical expresa un deseo de cuestionar el lenguaje ordinario, “de negar su capacidad de poner el mundo en palabras”⁷¹⁶.

⁷¹¹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 623.

⁷¹² Cavell, Stanley “La condición siniestra de lo ordinario” en: *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, Madrid: Cátedra 2002, p. 162.

⁷¹³ Cf. Fernandois, Eduardo “Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía” en: *Enraonar*, volumen 27, (1997), p. 79.

⁷¹⁴ Cf. Gómez Alonso, Modesto “Wittgenstein: metafísica y alienación” en: Santamaría, Rosanía y Cárdenas (eds.) *Perspectivas wittgensteinianas. Lenguaje, significado y acción*, Bogotá: Tirant lo Blanch, 2020, pp. 241-242.

⁷¹⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, parte II, sección X.

⁷¹⁶ Cavell, Stanley “La condición siniestra de lo ordinario” en: *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, Madrid: Cátedra 2002, p. 234.

El compromiso con ese oscuro conglomerado de convicciones escépticas puede también estudiarse desde un enfoque freudiano: el impulso de satisfacer ciertos deseos. Es posible suponer, según McManus, múltiples deseos en juego; desde intelectuales (como la simplicidad), hasta otros más «libidinales» (como fantasías de control y pasividad, de reconocimiento e invisibilización, de responsabilidad, de autodeterminación etc.)⁷¹⁷. McManus considera que la inclusión de factores libidinales es una extensión natural de la perspectiva de Wittgenstein.

¿Dónde sitúa el diagnóstico de Wittgenstein a esta enfermedad intelectual llamada escepticismo filosófico? Antes que en el terreno de lo que pueda o no ponerse en duda, “en una *decisión última* (...) de *rechazo* de lo humano con la que se eluden la responsabilidad, la vulnerabilidad y el riesgo inherentes a nuestra presencia en el mundo”⁷¹⁸. La lectura quietista pretende despachar fácilmente al escepticismo filosófico, como si se tratase de una trivialidad o de una argucia conceptual de salón, cuando se trata de un asunto muy complejo, como lo expresa Cavell: [El escepticismo] “es una posición de la mente muy profunda. Nada es más humano que el deseo de negar la propia humanidad, o afirmarla a expensas de los otros. Pero si eso es lo que escepticismo entraña, no puede combatirse con simples “refutaciones””⁷¹⁹. No es suficiente con «probar» la falsedad o inoperancia de una tesis filosófica tradicional.

La amenaza de un engaño total como el del escepticismo radical revela una forma de alienación metafísica paralizante en virtud de la cual nos convertimos en espectadores que nada tienen que perder ni que ganar⁷²⁰. El escepticismo filosófico puede ser también estudiado como un aspecto de nuestra personalidad, una búsqueda extraña de un sentido externo a nuestra vida⁷²¹. Estas formas alternativas de acercarse al viejo problema del escepticismo filosófico muestran que lo que parecía una solución filosófica no lo era; pero también que el problema que reclamaba urgente atención no era el que parecía ser.

⁷¹⁷ Cf. McManus, Denis “The Mysterious Appeal of 'Wittgenstein's Conservatism'” en: *Wittgenstein Studien* 2 (2) 1995.

⁷¹⁸ Gómez Alonso, Modesto “Wittgenstein: metafísica y alienación”, *op. cit.*, p. 252.

⁷¹⁹ Cavell Stanley. *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*. Madrid: Síntesis, 2003, p. 170.

⁷²⁰ *Ídem*, p. 11

⁷²¹ Hamilton, Andy, *op. cit.*, p. 152.

3.3 Colofón: filosofía terapéutica y escepticismo filosófico

No aspiro con todos estos ejemplos a ninguna totalidad, ni a una clasificación de todos los conceptos (...). Solo pretendo colocar a mi lector de tal manera que sepa arreglárselas en la ambigüedad conceptual⁷²²

(...) el cambio más importante y más eficaz, el de la propia conducta, apenas se nos ocurre y nos es muy difícil decidirnos a hacerlo⁷²³

Diversas lecturas compiten por proporcionar la clave exegética idónea para comprender la obra del segundo Wittgenstein. Mientras las lecturas elucidatorias identifican la clarificación como la meta, las terapéuticas supuestamente se dedican a la disolución de malentendidos. No obstante, ni P. M. S. Hacker —el más prominente defensor de las lecturas elucidatorias⁷²⁴— cuestiona la importancia de la dimensión terapéutica en el pensamiento de Wittgenstein.

Un análisis cuidadoso permite distinguir entre lecturas terapéuticas extremas (disolutivas o estándar) y lecturas terapéuticas moderadas. Una lectura terapéutica es extrema si sostiene que la principal tarea de la filosofía consiste en disolver problemas ilusorios. En la sección 3.2 presenté la lectura terapéutica quietista como extrema y señalé algunas de sus limitaciones. No obstante, es perfectamente legítimo concebir lecturas terapéuticas más moderadas, en las que la disolución pueda ser una tarea, aunque no necesariamente la única. La lectura que he procurado defender en esta investigación es una terapéutica moderada. Mi aproximación difiere de la terapéutica extrema o disolutiva en dos puntos importantes: i) en el valor que merece la contienda argumentativa, incluyendo la dimensión persuasiva; y ii) en que la ambición terapéutica no se contenta con exponer y disolver los casos de vacío filosófico. El primer punto, abordado en la subsección 3.2.2, permite hablar con pleno derecho de una concepción combativa de terapia. El segundo punto en cambio destaca el cometido ético de la filosofía terapéutica: la clarificación permite hacer explícita (aunque sea por chispazos) la compleja condición humana, como nos hace

⁷²² Wittgenstein, Ludwig. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, volumen I, § 686.

⁷²³ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, *op. cit.*, [297], p. 105.

⁷²⁴ Hacker es, además, severo crítico de Gordon Baker, uno de los más conocidos defensores de la lectura terapéutica de la obra del segundo Wittgenstein. Cf. Hacker, P. M. S. "Baker's Late Interpretation of Wittgenstein" en: Kahane, Kanterian & Kuusela *Wittgenstein and His Interpreters. Essays in Memory of Gordon Baker*. Australia: Blackwell, 2007, pp. 88-122.

notar Steven Affeldt⁷²⁵. Y esta comprensión invita a una transformación. En otros términos: la clarificación procura una forma crítica de autoconocimiento.

¿Qué puede esperarse de una filosofía terapéutica? El principal resultado esperable es la clarificación, que cristaliza en aquello que Wittgenstein denomina «representaciones perspicuas». La claridad —acaso la más legítima ambición filosófica—⁷²⁶, dirigida a comprender la vida humana en toda su complejidad, es un fin en sí mismo. Argumenté en la sección 3.2.1 cuán importante considera Wittgenstein que la filosofía resista la atracción que ejerce el modelo científico en nuestra cultura; en tal sentido, no es tarea de la filosofía construir teorías cada vez más sofisticadas sino buscar claridad. Mientras el modelo científico subordina la claridad poniéndola al servicio de un ideal constructivo, para Wittgenstein “por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí”⁷²⁷.

Aunque la claridad aparece mencionada como el logro primordial de la actividad filosófica, no es una noción que Wittgenstein desarrolle directamente. Se trata de un logro localizado, situado en contextos específicos de agentes que indagan o deliberan. Significa alcanzar una perspectiva precisa y transparente de las posibilidades en ciernes o de los fundamentos de las posibilidades⁷²⁸. Para alcanzar claridad en filosofía requerimos tanto hacer distinciones como conexiones conceptuales. Mientras menos distinciones seamos capaces de hacer, más pobre se tornará nuestra comprensión del mundo.

Wittgenstein conecta la claridad tanto con la actividad de ver como con la actividad de entender⁷²⁹. Los conceptos de claridad y precisión están emparentados. La vaguedad, que alude a la indecidibilidad de la aplicación de un concepto a casos conocidos, es una forma —aunque no necesariamente la única— en que se presenta la falta de claridad:

⁷²⁵ Affeldt, Steven G. “On the Difficulty of Seeing Aspects and the “Therapeutic” Reading of Wittgenstein” en: Day, W. & Krebs, V. (eds.) *Seeing Wittgenstein Anew. New Essays on Aspect-Seeing* Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 268-288.

⁷²⁶ En este punto coincido con los defensores de las llamadas «lecturas elucidatorias», como P. M. S. Hacker o Daniel Hutto, quienes estiman que la clarificación es *la* meta de la filosofía. Creo, sin embargo, que puede añadirse algo más como resultado de la clarificación: el autoconocimiento. Y ese elemento adicional se aprecia con mayor nitidez desde un enfoque terapéutico.

⁷²⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor, op. cit.*, [30], p. 40.

⁷²⁸ Richter, Duncan “Wittgenstein and the Value of Clarity” en: BURLEY, Mikel (ed.) *Wittgenstein, Religion and Ethics*. London: Bloomsbury, 2018, pp. 219-220.

⁷²⁹ Krkač, distingue entre dos tipos de claridad en la obra de Wittgenstein: claridad como precisión (o nitidez y transparencia) y claridad como comprensión. Cf. Krkač, Kristijan “Quid pro quo, Clarice: Wittgenstein’s Multiaspectual Notion of Clarity” en: *SYNTHESIS PHILOSOPHICA*, 52 (2/2011), pp. 357–374.

El peligro de nuestro modelo no reside en su imperfección o zafiedad, sino en su falta de claridad (vaguedad)⁷³⁰.

Wittgenstein recusa estándares absolutos de precisión discursiva: advierte que la precisión es relativa a los propósitos de los agentes⁷³¹. La búsqueda de claridad es casi una cuestión de hacer justicia a los conceptos, esto es, a los variados y complejos fenómenos a los que ellos refieren⁷³². Quienes “no tienen necesidad alguna de transparencia en su argumentación, están perdidos para la filosofía”⁷³³. La transparencia en la argumentación exige distinguir y vincular, atender a los significados de las palabras y a sus efectos: “(Nuestra tarea es solo ser justos. Esto es: solo tenemos que señalar y resolver las injusticias de la filosofía, pero no establecer nuevos partidos —y nuevos credos—)”⁷³⁴.

Aunque destaque el afán por la clarificación como elemento de continuidad entre el primer Wittgenstein y el segundo, hay que tener en cuenta que en su madurez Wittgenstein renuncia a la idea de que la clarificación de los conceptos debe siempre tener la forma de explicar detalladamente lo que es común para todos los tipos de casos relevantes⁷³⁵. La clarificación filosófica ahora se propone poner de relieve ciertos rasgos de nuestras prácticas lingüísticas cotidianas. Se trata de características que, de otro modo, pasaríamos por alto o malinterpretaríamos. El objetivo es alcanzar un tipo de comprensión no explicativa (en el sentido científico de explicación). Este tipo de comprensión revela o recuerda algo que en cierto sentido ya sabíamos⁷³⁶. Las diversas formas de vida humana son múltiples desarrollos de una conducta común a través de numerosos juegos de lenguaje. Pero la inteligibilidad de estas formas de vida se deriva de su relación con la conducta común de los seres humanos. En otras palabras, la conducta común de la humanidad es la última apelación en términos de inteligibilidad de los

⁷³⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Escrito a máquina*. [*The Big Typescript. TS 213*], *op. cit.*, p. 419. Dice: “Unklarheit (Undeutlichkeit)” en el original.

⁷³¹ Cuando Wittgenstein alude a la vaguedad del lenguaje afirma que un lenguaje no puede ser preciso como lo imaginó Frege. Cf. Coates, John. *The claims of common sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the social sciences*. New York: Cambridge University Press 1996, pp. 50-51.

⁷³² Richter, Duncan “Wittgenstein and the Value of Clarity” en: BURLEY, Mikel (ed.) *Wittgenstein, Religion and Ethics*. London: Bloomsbury, 2018, p. 233.

⁷³³ Wittgenstein, Ludwig. *Escrito a máquina*. [*The Big Typescript. TS 213*]. Madrid: Trotta, 2014, p. 409.

⁷³⁴ *Ídem*, p. 408.

⁷³⁵ Kuusela, Oskari, ‘(Wittgenstein,) Ethics and Philosophical Clarification’ en: Agam-Segal, R. and Dain, E. (eds.), *Ethics and the Limits of Sense: Essays on Wittgenstein and Value*. New York: Routledge, 2017, pp. 16-17.

⁷³⁶ Hutto, Daniel D. “Philosophical clarification, its possibility and point” en: *Philosophia* -- vol. 37 (2009), p. 643. Hutto se refiere a esta actividad como «elucidación», término de resonancia tractariana.

juegos de lenguaje y conceptos. Así, un problema filosófico vinculado a cualquiera de las formas de vida se puede clarificar estudiando su relación con esta conducta humana compartida.

La claridad concerniente a una afirmación se extiende a un conjunto de afirmaciones: involucra averiguar de dónde procede la afirmación inicial, con qué afirmaciones está conectada y qué se sigue de ella. Una particularidad del sinsentido filosófico es que mantiene conexiones lógicas con afirmaciones que tienen pleno sentido. No se trata de galimatías sino de combinaciones de términos que conforman oraciones gramaticales aceptables, aunque su sentido no sea obvio. Como advierte Hamilton, el sinsentido filosófico es uno no enteramente desprovisto de sentido⁷³⁷. Sin embargo, los límites entre las afirmaciones que tienen sentido y las que no lo tienen son porosos y flexibles. Estas fronteras no se trazan a tajo limpio; se esbozan siempre teniendo en cuenta diversos propósitos y razones.

Los sinsentidos filosóficos son con frecuencia casos de inadecuaciones semánticas o errores categoriales. También presentan combinaciones de términos para los que no parece haber una aplicación: "Cuando se dice que una oración carece de sentido, no es como si su sentido careciera de sentido. Sino que una cierta combinación de palabras se excluye del lenguaje, se retira de la circulación"⁷³⁸. Mientras el sinsentido cotidiano es por lo general fácilmente reconocible (sinsentido evidente), el sinsentido filosófico reclama delicadas maniobras de clarificación para poder ser identificado (sinsentido no evidente o latente): "Lo que quiero enseñar es: cómo pasar de un sinsentido no evidente a uno evidente"⁷³⁹.

Sin embargo, cuando la clarificación se aplica a una afirmación filosófica cuyo sentido no es evidente, ella no logra que la afirmación sea más comprensible; en todo caso, revela que la susodicha afirmación no puede clarificarse, es decir, que es un sinsentido⁷⁴⁰. En el siguiente pasaje Wittgenstein describe lo complicado que resulta indicar qué falla en el sinsentido filosófico y puntualiza que esta clarificación requiere un tipo de sensibilidad posiblemente ausente en el filósofo tradicional:

Quisiera responder: «Es una oración castellana; aparentemente está del todo en orden — esto es, hasta que se quiere trabajar con ella; tiene una conexión con otras oraciones que

⁷³⁷ Hamilton, Andy, *op. cit.*, p. 248.

⁷³⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, § 500.

⁷³⁹ *Ídem*, § 464.

⁷⁴⁰ Agam-Segal, Reshef "Moral Thought in Wittgenstein: Clarity and Changes of Attitude" en: Agam-Segal, R. & Dain, E. (eds.) *Wittgenstein's Moral Thought*. New York: Routledge, 2018 p. 71.

hace que nos sea difícil decir que realmente no se sabe de qué nos informa; todo aquel a quien el filosofar no ha vuelto insensible advierte que aquí algo no va bien»⁷⁴¹

Wittgenstein reconoce una variedad de sinsentidos, aunque no muestra interés en emprender una clasificación de estos; los distingue de manera deflacionista, mitigando el contraste entre sinsentido evidente y latente: en cualquier caso, se trata de sinsentidos.

En *Sobre la certeza* acomete la exploración de numerosas afirmaciones filosóficas típicamente escépticas cuyo sentido es, por decir lo menos, oscuro. Así, por ejemplo, «No sé si estuve en la Luna» o «No sé si tengo dos manos» son afirmaciones turbias. Si imagino que una afirmación como «Sé que eso es un árbol»⁷⁴² es pronunciada por una persona con Alzheimer y agobiada por la agnosia (o dificultad para reconocer objetos cotidianos), entonces ya le he otorgado un contexto. La reformulación de una afirmación filosófica implica sugerir interpretaciones alternativas. A las afirmaciones «Sé que soy un ser humano» o «No sé si me llamo Fulana de Tal» se les podría dar un sentido en ciertos contextos⁷⁴³. Estimulando la imaginación es posible concebir algún uso para estas afirmaciones filosóficas gracias a las conexiones que mantienen con otras oraciones cotidianas. Una labor importante de la investigación gramatical es averiguar cómo se produce el sinsentido del escepticismo filosófico a partir de falsas analogías con asuntos de la vida cotidiana⁷⁴⁴.

Descubrir que no podemos clarificar una afirmación filosófica es, según Agam-Segal, como encontrarnos de pronto a nosotros mismos soñando despiertos. Súbitamente se desvanece el encanto y pasamos a preguntarnos qué era lo que buscábamos. El fracaso en clarificar una afirmación filosófica desplaza el foco de atención: si inicialmente se orientaba a la afirmación filosófica, se redirige ahora hacia la persona que la enuncia. Tal fracaso puede ser el inicio de una clarificación sobre nosotros mismos: es el turno de explorar nuestras intenciones, deseos y vulnerabilidad hacia ciertos tipos de encantamiento⁷⁴⁵. Pero sucede que somos reticentes a trabajar en nosotros mismos. No es que nuestra competencia para distinguir el sentido del sinsentido falle recurrentemente. Ocurre que la hemos rechazado, le hemos dado la espalda. A

⁷⁴¹ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, § 348.

⁷⁴² Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, § 350.

⁷⁴³ Podríamos imaginarnos pronunciando la primera a un obrero estadounidense de fines del siglo XIX obligado a trabajar 14 horas diarias, digamos, para animarse a sí mismo a participar en las jornadas de protesta. La segunda podría decirla, por ejemplo, una persona que posee buenas razones para sospechar que se le ha ocultado su condición de hija adoptiva.

⁷⁴⁴ Hamilton, Andy, *op. cit.*, p. 249.

⁷⁴⁵ Agam-Segal, Reshef, *op. cit.* p. 73.

Wittgenstein le interesa mostrar no solo que esto sucede sino también averiguar por qué acontece⁷⁴⁶.

Dadas estas consideraciones, la aparición del escepticismo filosófico como problema puede verse como resultado de una profunda indiferencia hacia —o incluso deliberada desvinculación de— las circunstancias cotidianas de nuestra propia vida⁷⁴⁷. El estado espiritual favorito del escéptico radical es la desvinculación. Pero decir que Wittgenstein considera que padecemos una falta de atención hacia lo ordinario es reconocer muy poco: Affeldt acierta al observar que, según el dictamen de Wittgenstein, lo ordinario es repudiado⁷⁴⁸. Estos aspectos de la cotidianidad no son pasados por alto por simple pasividad o descuido. De ahí que no sea tan exacto hablar de confusión sino más precisamente de extravío⁷⁴⁹. No solo no notamos el vacío del discurso del escepticismo filosófico, sino que nos entregamos a él, lo acogemos, mientras permanecemos bajo la ilusión de que estamos ante un descubrimiento verdaderamente inquietante e importante⁷⁵⁰. El encuentro con las observaciones de *Sobre la certeza* permite develar la vacuidad del discurso escéptico, de modo que el filósofo que padece la inclinación a darle crédito reconozca la necesidad de curarse de su atracción explorándola por sí mismo. Wittgenstein quiere despojar de autoridad a esa voz escéptica, pero para ello debe también debe provocarla, escucharla, dejar que se explaye, como sucede en la terapia psicoanalítica⁷⁵¹. Este parece ser un medio adecuado para investigar y hacer visibles aspectos de la condición humana.

Autores como Agam-Segal y Affeldt identifican en el diagnóstico de Wittgenstein el siguiente hallazgo: que queremos permanecer firmemente aferrados a la forma como vemos las cosas. Y, por consiguiente, que esperamos que nuestros problemas se resuelvan en el marco de la vida que

⁷⁴⁶ Affeldt, Steven G., *op. cit.*, p. 286. Sin embargo, en lo concerniente a la averiguación, estimo que las pistas son más sugeridas que desarrolladas por Wittgenstein. Otros filósofos como Stanley Cavell han continuado creativamente con ese trabajo.

⁷⁴⁷ Hosseini, Reza. *Wittgenstein and Meaning in Life. In Search of the Human Voice*. New York: Palgrave Macmillan, 2015, p. 109. Al igual que otros autores, Hosseini observa que el escepticismo filosófico obtiene su fuerza de una poderosa tendencia a observar el mundo desde una perspectiva *sub specie aeternitatis*. Alice Crary alude a la ilusión de estar ocupando un punto de vista exterior a nuestro lenguaje. Cf. Crary, A. & Read, R. (eds.) *The New Wittgenstein*. London, New York: Routledge, 2000.

⁷⁴⁸ Affeldt, Steven G., *op. cit.*, p. 274.

⁷⁴⁹ *Ídem.*, p. 281.

⁷⁵⁰ *Ídem.*, p. 286.

⁷⁵¹ *Ídem.*, p. 287. Esta intuición wittgensteiniana se conecta con lo desarrollado en la sección 3.1 sobre la represión, que es un curioso tipo de olvido. La persona olvida el vínculo traumático y este se manifiesta en los síntomas. Se trata de descubrir cuál es el conflicto reprimido que provoca determinados síntomas en la persona analizada, quien ha de recrearlo a través de la verbalización. De esta manera la terapia psicoanalítica permite hacer consciente lo inconsciente.

llevamos. Wittgenstein parece no interesarse mucho en ayudarnos a conseguir lo que pensamos que requerimos, pero sí en estimularnos a repensar lo que necesitamos. La dimensión moral de esta filosofía terapéutica podría parecer poco valiosa para una persona que busca ayuda exactamente en sus propios términos⁷⁵².

La lectura terapéutica estándar (disolutiva o quietista) no da cuenta completamente de la ambición terapéutica de Wittgenstein. Esta lectura circunscribe el cometido terapéutico a identificar y disolver los momentos de vacío filosófico. Wittgenstein, sin embargo, pretende mostrar que esos momentos de vacío filosófico expresan aspectos de la condición humana sobre los que valdría la pena trabajar⁷⁵³. El tratamiento de Wittgenstein parece tener esto en cuenta, pues incluye tanto el momento de conocer los propios deseos, ansiedades y necesidades distorsionantes como el momento de hacerles frente. Es decir, no solo se ocupa "de las confusiones lingüísticas sino también de deseos y tendencias insatisfechos en la vida común y corriente, de prejuicios y supersticiones, de posiciones irreflexivas de la voluntad, entre otras cosas"⁷⁵⁴. Ciertas virtudes de carácter pueden ayudar a superar las (fatales) atracciones filosóficas, por ejemplo, el coraje. Wittgenstein sugiere que se requiere coraje para recuperar lo cotidiano —el terreno áspero (acaso desangelado) de las prácticas humanas—, para renunciar a como quisiéramos que el mundo fuera o como tememos que sea, según revela la imagen del escepticismo filosófico⁷⁵⁵. Este empeño le confiere a la filosofía terapéutica de Wittgenstein una interesante dimensión moral.

La argumentación de Wittgenstein procura ofrecer al filósofo tradicional un canje por un modo alternativo de preguntar y de considerar los fenómenos. ¿De qué serviría que mi interlocutor simplemente declare que hay otra forma alternativa de considerar un asunto? Dejar así las cosas sería similar, según Burdman, a suponer que la defensa de una tesis negativa bastará para eliminar la sensación de que una pregunta filosófica (como la del escéptico radical) está desnudando un problema significativo⁷⁵⁶. A diferencia de las lecturas terapéuticas disolutivas quietistas, considero que es posible sacar mayor provecho del enfoque de Wittgenstein. Este provecho puede

⁷⁵² Agam-Segal, Reshef, *op. cit.* p. 86.

⁷⁵³ Cf. Affeldt, Steven G., *op. cit.*, p. 288.

⁷⁵⁴ Cordua, Carla. *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía*, Santiago de Chile: Dolmen, 1997, p. 77.

⁷⁵⁵ Citron afirma que Wittgenstein es un predecesor de los epistemólogos de la virtud. Cf. Citron, Gabriel "Honesty, Humility, Courage, & Strength: Later Wittgenstein on the Difficulties of Philosophy and the Philosophical Virtues" *Philosophers' Imprint*, Volume 19, No. 25, July 2019, p. 12.

⁷⁵⁶ Burdman, Federico "¡No pienses, mira!: aspectos, persuasión y filosofía en Wittgenstein" en: *Tópicos*, 31, (2016), p. 19.

obtenerse precisamente del tratamiento wittgensteiniano de ver aspectos⁷⁵⁷. La forma en que opera la visión de aspectos muestra el peso que tiene la dimensión persuasiva en la argumentación de Wittgenstein.

¿En qué consiste el ver aspectos? No se trata de mirar hacia otro lado sino de aprender a mirar de manera distinta el mismo fenómeno u objeto. Es esta transformación fenomenológica la que se encuentra en el corazón de la ética clarificatoria de Wittgenstein⁷⁵⁸. Su objetivo no es determinar qué debemos hacer sino cómo debemos ver. La clarificación, la alborada de un nuevo aspecto, ha de provocar un cambio de actitud (*Haltung, Einstellung*). Hay que recordar que parte del trabajo terapéutico consiste en socavar la imagen excesivamente intelectualista de la vida humana presupuesta por el escepticismo filosófico. Resulta importante entonces distinguir entre opinión y actitud. Mientras la opinión posee una clara dimensión cognitiva y está asociada a una reivindicación de conocimiento, la actitud es práctica y expresiva. Imaginemos que un sujeto S es un acérrimo antivacunas y agoniza por el coronavirus. El enfermero encargado de atender a S puede tener una opinión de por qué S contrajo el coronavirus. Sin embargo, la actitud del enfermero ante S es la conducta espontánea que expresa ante cualquier ser humano que sufre⁷⁵⁹. Para ilustrar la diferencia entre opinión y actitud, Wittgenstein se pregunta qué pasaría si supusiéramos que las personas que nos rodean son en realidad autómatas:

(...) trata de mantener esta idea en el contacto corriente con la gente, por ejemplo, en la calle. Dite por ejemplo: «Esos niños ahí son meros autómatas; toda su vitalidad es meramente automática». Y o bien estas palabras no te dirán nada, o bien producirán en ti una especie de sentimiento siniestro, o algo parecido.

Ver a una persona viva como autómata es análogo a ver una forma cualquiera como caso límite o variación de otra, por ejemplo, la cruz de una ventana como esvástica⁷⁶⁰

⁷⁵⁷Aunque muchos pasajes de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* están dedicados a la filosofía de la percepción, el «ver como» no es exactamente parte de la percepción. Con «notar un aspecto» se refiere Wittgenstein al fenómeno de ver de modo distinto un objeto que no ha cambiado (como en el ejemplo del pato-conejo de Jastrow). El fenómeno de la experiencia visual se vincula con un amplio espectro de formas de expresión y habilidades necesarias para reconocer algo. En esta sección aludiré solamente a la intersección entre la ceguera de aspectos, el escepticismo filosófico y la dimensión ética del pensamiento de Wittgenstein. Un estudio muy completo de este tema se encuentra en: Day & Krebs (eds.) *Seeing Wittgenstein Anew. New Essays on Aspect-Seeing* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

⁷⁵⁸ Wisniewski, Jeremy, *op. cit.*, pp. 121-122.

⁷⁵⁹ Desde luego que hay intersecciones entre opinión y actitud. Ciertas actitudes se manifiestan como opiniones. Y algunas aparentes indagaciones no son de carácter cognitivo, sino que expresan una actitud; por ejemplo, al decir «¿por qué murió, si era tan joven?» no busco necesariamente una explicación causal, sino que expreso una actitud de perplejidad o insatisfacción.

⁷⁶⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, § 420.

No tiene sentido afirmar que opino que la otra persona tiene un alma, sino que mi conducta hacia esa persona *es* una actitud hacia un alma.

El segundo Wittgenstein amplía y flexibiliza el espectro del lenguaje con sentido⁷⁶¹. Una descripción adecuada para la variación que verifica el tratamiento de lo ético del primer al segundo Wittgenstein podría ser la siguiente: de la inefabilidad a la revalorización de lo cotidiano. Esta variación se aprecia, por ejemplo, en cómo concibe Wittgenstein la solución de los problemas filosóficos. En el *Tractatus* sentencia, en consonancia con ese aroma a purgante que exuda la mayoría de sus pasajes, que la solución del problema de la vida está en su desaparición. Mirar el mundo *sub specie aeternitatis*, a lo que se llega después de que el autor del *Tractatus* presente sentencias que son como hachazos, supone una visión contemplativa de la ética y condenada al mutismo. Esta postura abraza una concepción disolutiva de terapia, y el silencio que la acompaña sintoniza con una forma de quietismo —se trata de poner coto a la tendencia a proferir sinsentidos y de guardar respetuoso silencio ante aquellos asuntos que el lenguaje significativo no alcanza a capturar—. Posteriormente, en la obra tardía, Wittgenstein no relaciona más lo inexpresable con el insondable enigma tractariano, sino con la incapacidad de recuperar lo cotidiano, aquel ámbito que desprecian los filósofos, depositario de lo que sabemos desde siempre:

«Cuán fácilmente nos movemos en lo grande y lo distante, pero qué difícil de apresar es lo cercano y particular...»⁷⁶²

Aunque no haya lugar para teorías éticas, hay en el campo ético una labor de clarificación muy pertinente por realizar⁷⁶³. Una de las cuestiones éticas más importantes a explorar desde la visión de aspectos es la ceguera moral, cuestión que guarda conexión con el escepticismo filosófico. Wittgenstein invita constantemente al lector a realizar por su cuenta ejercicios intelectuales imaginativos, entre ellos, el explorar cómo sería una vida lastrada por la ceguera moral para ver aspectos. La ceguera de aspectos no está limitada a imágenes; se puede ser ciego a aspectos de varias experiencias vitales. Se diría que la voz del escéptico radical no solo es desentonada; su discurso es para Wittgenstein letra muerta: el tema de ver aspectos resalta la importancia de “la conexión entre los conceptos «ver un aspecto» y «vivir el significado de una palabra». Pues

⁷⁶¹ Esta maniobra supone subrayar el entrelazamiento entre juego de lenguaje y forma de vida.

⁷⁶² Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, op. cit., [66], p. 49. Observación de 1931.

⁷⁶³ Esta labor se aprecia, por ejemplo, en la rica exploración de la dimensión valorativa y normativa del lenguaje que exhibe *Investigaciones filosóficas*, tema antes proscrito por el *Tractatus*.

queremos preguntar: «¿Qué le faltaría a quien no vive el significado de una palabra?»⁷⁶⁴. El escéptico no logra entender que sus reivindicaciones escépticas descansan también en la confianza y la certeza. Su vida es muy poco escéptica pues supone aceptar muchas cosas. Así, la del escéptico es una ceguera —posiblemente no consciente— a la forma en que el lenguaje se engrana con la vida.

El empeño filosófico de dar con teorías filosóficas correctas conduce para Wittgenstein a la ceguera de aspectos y a varias peligrosas formas de miopía. Wittgenstein replicaría que no hay tal cosa como *la* clarificación de nuestra forma de vida, pero sí articulaciones parciales que nos permiten apreciar las cosas con diferente sensibilidad, y también múltiples recursos para expresar aquello que no parece poder ser aprehendido fácilmente por nuestras palabras⁷⁶⁵:

La importancia de la variedad reside no tanto en fijar la mirada en la forma no adulterada, como en mantenernos alejados de su búsqueda⁷⁶⁶

Para el segundo Wittgenstein, lo que se requiere a efectos de apreciar la dimensión ética de nuestra vida no es un conjunto específico de argumentos, ni una apelación a ciertos hechos: se necesita capacidad de reconocimiento. El reconocimiento es una forma de ver el mundo, un asunto de ver aspectos:

El psiquiatra podría preguntarme: «¿Sabe qué es eso?», y yo contestar: «Sé que es una silla; la conozco, ha estado siempre en mi habitación». Con ello, es posible que comprobara no mi vista, sino mi capacidad de reconocer cosas, de saber sus nombres y sus funciones. Se trata aquí de una especie de saber práctico⁷⁶⁷

No es posible que un conjunto de argumentos produzca esta forma de reconocimiento en una persona que carezca de la capacidad o que se niegue a hacer uso de ella. El escéptico parece sufrir un tipo grave de ceguera. Se resiste a ver y evade la situación proyectando su oscuridad a la otra persona (el otro es una incógnita, como sugiere el escepticismo sobre las otras mentes). Este tipo de discapacidad es un caso de ceguera hacia la condición y la forma de vida humana. Es a la conducta común de la humanidad a la que apelamos en filosofía para clarificar la gramática del lenguaje. La noción de forma de vida humana está vinculada a la noción de aspectos de la vida que no cambian y que deben ser aceptados. Peterman argumenta que una meta de la clarificación

⁷⁶⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § II XI.

⁷⁶⁵ Cf. Wisnewski, Jeremy. *Wittgenstein and Ethical Inquiry. A Defense of Ethics as Clarification*. New York: Continuum International Publishing Group, 2007, p. 112.

⁷⁶⁶ Rhees, Rush. “Acerca de la concepción wittgensteiniana de la ética” en: Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 62.

⁷⁶⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 355.

filosófica es lograr un acuerdo con la forma de vida humana⁷⁶⁸. Esta alude a la conducta común de la humanidad, a veces lingüística, pero también más básica. Mientras las formas de vida humana pueden (e incluso deben a veces) cambiar, la forma de vida humana no. El escéptico radical está en desacuerdo con la forma de vida humana porque rechaza el lenguaje cotidiano y la vida corriente.

El escéptico radical falla en reconocer y en captar un aspecto de la vida humana, se resiste a desarrollar esa sensibilidad. ¿Qué revela la tendencia evasiva del escepticismo filosófico? ¿Acaso un miedo a la vida?⁷⁶⁹ En nuestra vida cotidiana lo que se invoca no es conocer la verdad del escepticismo sino adquirir el entrenamiento y la sensibilidad para reconocer a los otros y a uno mismo en el mundo. El escepticismo pone en duda nuestro conocimiento del mundo cuando lo que importa es su reconocimiento⁷⁷⁰. Con todo, sus estrafalarias preguntas nos ayudan a comprender un poco mejor nuestra forma de vida. Así pues, el valor del escepticismo filosófico estriba en lo que nos termina enseñando sobre nuestras prácticas filosóficas y, a la postre, sobre nosotros mismos.

⁷⁶⁸ Peterman, James, *op. cit.*, pp. 106-107.

⁷⁶⁹ Esta intuición es defendida por Franz Rosenzweig. Afirma: "The philosopher, suspicious, retreats from the flow of reality into the protected circle of his wonder. (...) Nothing can disturb him there. He is safe". Cf. *Understanding the sick and the healthy. A view of world, man and God*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 42.

⁷⁷⁰ Hosseini, Reza, *op. cit.*, p. 113. Esta es una idea original de Stanley Cavell.

CONCLUSIONES

La aproximación terapéutica a los problemas filosóficos se puede encontrar en toda la obra de Wittgenstein. Aunque es posible identificar cierta continuidad en este enfoque, no hay que pasar por alto las diferencias: el *Tractatus* aspira a articular correctamente la lógica de nuestro lenguaje para que las preguntas ilegítimas no encuentren una voz. Esta investigación se centra en las ideas del segundo Wittgenstein. La obra de madurez de Wittgenstein presenta múltiples voces en conversación cuyos diversos puntos de vista son invitados a desarrollarse. Estos diálogos no se arman solamente entre la voz de un interlocutor (o filósofo tradicional) y la voz de un terapeuta (que correspondería a Wittgenstein). Más bien, encontramos un coro bastante democrático de voces entrecruzadas que exhibe una paleta muy variada de tonos: el irónico, el dubitativo, el confesional, el pedagógico, etc.⁷⁷¹

Ciertamente Wittgenstein es escéptico sobre la existencia de un solo método de practicar la filosofía. En otras palabras, no afirma la primacía del «método terapéutico». Más bien, está convencido de que no hay una única manera de llevar a cabo una indagación conceptual. Así, un aspecto crucial que resalta al comparar la filosofía con las terapias es el pluralismo metodológico⁷⁷². La perspectiva pluralista de Wittgenstein socava cualquier visión fundacional de la filosofía en la que determinada disciplina filosófica pueda tener preeminencia sobre las demás⁷⁷³. Siendo Wittgenstein un pensador experimental, es perfectamente coherente suponer que no tiene que haber un solo elemento que capture completamente su concepción de la filosofía. La principal intención de esta tesis ha sido explorar qué puede ofrecer una lectura terapéutica coherente, independientemente de si Wittgenstein la suscribió⁷⁷⁴. Si bien la investigación parece ocupada con cuestiones exegéticas, estas sirven al propósito de mostrar el posible provecho de la lectura terapéutica, particularmente en la comprensión del escepticismo filosófico.

⁷⁷¹ La perspectiva de dos únicas voces en contienda ha sido defendida por Gordon Baker. A mi entender, ofrece una imagen pobre y distorsionada del ejercicio terapéutico. Stanley Cavell en cambio da cuenta adecuadamente de la complejidad y carácter multidimensional de estos diálogos.

⁷⁷² De Mesel, Benjamin. "On Wittgenstein's Comparison of Philosophical Methods to Therapies" *International Journal of Philosophical Studies*, p. 582.

⁷⁷³ Cf. Fermandois, Eduardo, "Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía", *op. cit.*, p. 83.

⁷⁷⁴ Algunos incluso se preguntan si no fue la propia vida de Wittgenstein un mal ejemplo de cosecha terapéutica.

Resulta importante subrayar cómo entiendo la terapia en esta tesis. He querido distanciarla de concepciones médicas y acercarla a la comprensión antigua de *θεραπεία* como profilaxis conceptual o ejercicio reflexivo sobre la vida. La filosofía terapéutica no se asemeja a un pasatiempo ingenioso consistente en oponer doctrinas, sino es sobre todo una práctica vital centrada en el cuidado de uno mismo, en la formación más que en la información. La dimensión ética le confiere densidad a la dimensión teórica y es indesligable de esta. Además, la práctica de cuidado de uno mismo se labra, como lo sugiere el modelo socrático, en la interacción dialógica con otros. De esta manera Sócrates, Sexto y Wittgenstein se sitúan en la tradición del cuidado de uno mismo.

Cualquier concepción terapéutica de la filosofía está comprometida con una cierta noción de salud, obviamente tomada en sentido metafórico. Incluso se podría afirmar que el significado de «terapia» se comprende mejor considerándolo como un término de parecidos de familia⁷⁷⁵.

A primera vista y no sin cierta razón, se podría pensar que la noción de salud presupuesta por Wittgenstein es negativa, en tanto se enuncia principalmente como ausencia de determinadas confusiones lingüísticas. He argumentado, sin embargo, que sería injusto ofrecer una presentación de la filosofía terapéutica de Wittgenstein ocultando su ambición transformadora. En esta investigación he procurado mostrar que la perspectiva terapéutica de la filosofía también compromete un sentido positivo: aunque la meta declarada es la claridad conceptual, ella puede producir —en calidad de efecto colateral— una forma específica de tranquilidad como resultado de eliminar confusiones⁷⁷⁶. Si bien la noción de claridad no es tematizada directamente por Wittgenstein, la presento como un logro localizado que arroja comprensión. El fruto del trabajo filosófico son las representaciones perspicuas. En términos existenciales, la clarificación constituye una forma de liberación: mostrar que el filósofo tradicional se engaña sobre sí mismo es revelar que no se conoce. Hurgando en sus ilusiones, el filósofo puede aprender a escuchar y a descifrar su propio lenguaje. En este sentido resulta valiosa una vida examinada por la filosofía.

Más que para individuos, la de Wittgenstein es una terapia para las maneras habituales de abordar problemas filosóficos. Pretende curar las desorientadas expresiones del pensamiento metafísico,

⁷⁷⁵ Piénsese en la abrumadora variedad de terapias: foniátrica, de rehabilitación física, ocupacional, psicoterapias, hirudoterapia (o antiguo tratamiento medicinal con sanguijuelas), equinoterapia (para personas con autismo), etc. Como se aprecia, no necesariamente comparten un rasgo común pero sí la aspiración de procurar o restablecer la salud o alguna forma de bienestar.

⁷⁷⁶ Tal como ve Wittgenstein las cosas, la confusión acarrea empantanamiento, perplejidad y desasosiego. La situación de no entender es descrita como una forma de sufrimiento. La comprensión, por el contrario, produce tranquilidad.

no el uso personal del lenguaje⁷⁷⁷. Se atiende problemas del lenguaje, vale decir, enfermedades de la cultura antes que individuales. En tanto numerosas confusiones filosóficas tienen su origen en los rasgos gramaticales de nuestro lenguaje, no cabría responsabilizar directamente a los hablantes de esta situación. Dicho en otras palabras: no parece haber manera de erradicar la inclinación humana a malentender. Pero que no podamos erradicar todos los malentendidos no significa que no podamos erradicar ninguno. ¿Emergen todas las preguntas filosóficas de la malinterpretación del trabajo de nuestro lenguaje? Probablemente no, pero sí muchas. Algunas interesantes controversias filosóficas no se originan en malentendidos lingüísticos; sin embargo, al participar en ellas se nos exige realizar formas diversas de clarificación conceptual. Wittgenstein no condena a la filosofía en general: él libra una lucha contra la teorización dogmática, específicamente contra el discurso vacío de la metafísica, uno que descansa en pseudoanalogías y que confunde investigaciones conceptuales con empíricas.

En cierto sentido, los problemas filosóficos son generales: tienen que ver con el «inconsciente colectivo», con ciertas mitologías del lenguaje. Al mismo tiempo, son problemas experimentados en primera persona. Por esa razón Wittgenstein presta atención a los filósofos y los anima a analizar sus extraños discursos.

El énfasis wittgensteiniano en la pluralidad de problemas y maneras de encararlos no solamente cuestiona que la práctica filosófica concebida como terapia sea la exclusiva o la correcta, sino que es compatible con una concepción abierta de terapia. En una concepción abierta los medios y los fines terapéuticos pueden ser examinados. Sería entonces incoherente sugerir que la filosofía terapéutica consiste en un conjunto acabado y completo de ejercicios idóneos y recetas para lidiar con cualquier confusión conceptual. Igualmente correspondería una revisión y evaluación oportuna de las metas terapéuticas. Me inclino a pensar que la tranquilidad es una meta secundaria o derivada en el caso de Wittgenstein. No es que la filosofía terapéutica aspire a la paz, sino que el malestar ante la falta de dirección de las elucubraciones teóricas encuentra alivio en un conjunto de ejercicios —un método terapéutico— que al menos vuelven manejables los problemas filosóficos.

⁷⁷⁷Naturalmente los filósofos no son los únicos seres humanos que tienen que lidiar con confusiones conceptuales y, aunque Wittgenstein está obsesionado con ellos, estimo que los hablantes no demasiado contaminados por la filosofía tradicional también pueden sacar provecho de estas herramientas terapéuticas.

¿Por qué resulta iluminador el acercamiento de Wittgenstein al pirronismo? La filosofía de Wittgenstein y el escepticismo pirrónico cuentan con una marcada orientación ética. Mi lectura ha procurado hacer explícita esta orientación común que i) rechaza una aproximación meramente teórica al problema de la vida buena y ii) considera a la filosofía como forma de vida en lucha contra el dogmatismo, particularmente el filosófico.

Se trata de una orientación muy distinta a la del escepticismo filosófico o radical, postura teórica que pone en entredicho la posibilidad del conocimiento en general. Mientras al escepticismo radical le conciernen únicamente las dudas filosóficas, los argumentos filosóficos del pirronismo no se encuentran aislados de las reivindicaciones cotidianas sobre el conocimiento.

Sexto y Wittgenstein critican las formas tradicionales de cultivar la filosofía. Hablan de curarlas recurriendo ocasionalmente a metáforas médicas. Tanto el diagnóstico de la enfermedad como el tratamiento empleado son distintos. En el pirronismo sextiano los principales males a tratar son la arrogancia y la precipitación provocadas por el dogmatismo. Dichos males se tratan mediante la equipolencia y la suspensión del juicio. En el caso de Wittgenstein, las enfermedades son imágenes desorientadoras vigorosamente arraigadas en la tradición filosófica y cultural que se forjan como resultado de usos inapropiados del lenguaje.

En las concepciones terapéuticas sextiana y wittgensteiniana la tranquilidad tiene un papel, aunque no sea necesariamente la meta del filosofar: se arriba a un tipo de serenidad o tranquilidad espiritual al superar la confusión intelectual. Ambos pensadores presuponen que la falta de comprensión provoca malestar. En el enfoque de Sexto, la ataraxia (ἀταραξία) sobreviene al suspender el juicio, incluso si ella no es buscada explícitamente. Aunque en la filosofía del segundo Wittgenstein no hay propiamente una invocación a suspender el juicio, sí se aprecia un esfuerzo por renunciar a las expresiones dogmáticas del pensamiento filosófico, expresado también como rechazo a las tesis (metafísicas). Sin embargo, el someter a interrogación ciertos planteamientos o preguntas —en el sentido socrático— no supone no adoptar alguna postura o punto de vista. Esta clarificación conceptual, según Wittgenstein, produce paz en los pensamientos. Es en este sentido que la tranquilidad wittgensteiniana mantiene vasos comunicantes con la ataraxia pirrónica.

Aunque ocasionalmente Sexto presente observaciones críticas sobre ciertos términos, el pirronismo sextiano no es una filosofía lingüística y tampoco realiza una exploración del sentido

de las preguntas filosóficas. El acercamiento contribuye a precisar la concepción disolutiva de terapia, tan amiga de las lecturas quietistas, y que parece predominante en el pirronismo.

El Wittgenstein socrático exhibe un estilo de pensamiento que es una forma de vida. La filosofía socrática reclama una ligazón entre conocimiento y acción: una mala epistemología es una mala ética. La labor de clarificación dialógica quiere hacernos más transparentes para con nosotros mismos. Si las creencias están íntimamente conectadas con la acción, entonces ellas también configuran nuestra personalidad moral. La dimensión terapéutica del quehacer filosófico se expresa en la exigencia socrática de trabajar sobre las creencias y presupuestos defectuosos. Destaco principalmente dos puntos interconectados: la importancia del trabajo filosófico personal y el rechazo del saber en forma de tesis, esto es, de una imagen reificante del conocimiento que lo concibe como un conjunto de contenidos transferibles. En la filosofía socrática la duda aparece como afán de análisis, no como una duda escéptica. El acercamiento me permite profundizar en aspectos metodológicos de la filosofía terapéutica de Wittgenstein y conectar la caracterización combativa de terapia con el intercambio de argumentos. No consiste la estrategia de Wittgenstein en rehuir el combate.

Si bien en el pragmatismo no hay directamente una perspectiva terapéutica, el acercamiento a los filósofos pragmatistas Peirce y James imprime un carácter especial a la crítica de Wittgenstein al escepticismo filosófico. Al asumir que las creencias tienen un impacto en la vida y en la conducta, Wittgenstein adopta el compromiso pragmatista de la primacía de la práctica.

Para Peirce el significado de la creencia radica en las consecuencias prácticas que se siguen de mantenerla, perspectiva que Wittgenstein hace suya. Aunque en Peirce no está la concepción sutil de sinsentido filosófico, la respuesta de ambos al escepticismo filosófico apela a los hábitos y reglas que rigen nuestra actuación y comportamiento lingüístico. Peirce y Wittgenstein subrayan que la indagación es un proyecto cooperativo que implica poner a prueba nuestras creencias, sin desembocar en el escepticismo filosófico. Muestran también que las certezas no se asientan en razones. El escéptico está confundido pues exige evidencia de afirmaciones que no la consienten. No obstante, tiene que haber una razón genuina para que emerja la duda. El ejercicio mismo de la duda obliga al escéptico a comprometerse con ciertas creencias.

Un interesante rasgo compartido por James y Wittgenstein es la defensa de una pluralidad de formas de conceptualizar la realidad que suponen maneras diferentes de involucrarse con ella. A pesar de que en la filosofía de Wittgenstein no están presentes ni el progresismo ni el meliorismo

de James, encontramos una metodología similar de tratamiento de los problemas filosóficos: primero la deconstrucción y posteriormente la reformulación del problema filosófico. Estos dos momentos se identifican en el tratamiento wittgensteiniano del escepticismo.

¿Cómo se inspira Wittgenstein en Freud para modelar su concepción de terapia? ¿Qué podemos aprender de esta concepción terapéutica de la filosofía inspirada en la técnica psicoanalítica? Para responder a estas preguntas presento a Freud y Wittgenstein como terapeutas del lenguaje. Mientras Freud considera que las perturbaciones psicológicas pueden rastrearse en lapsus y confusiones verbales, Wittgenstein piensa que las enfermedades intelectuales proceden de una inadecuada comprensión de la forma en que funciona nuestro lenguaje, por lo que se requiere reconducir los términos al uso cotidiano. En ambos pensadores es fundamental el elemento volitivo y opera una «hermenéutica curativa» que enlaza discurso y vida. Es un procedimiento de reflexión que no se limita a la transmisión de información, sino que también integra elementos afectivos y emocionales. Así, cuando Wittgenstein incluye estos elementos emocionales y afectivos en la caracterización de un problema, no debemos suponer que opera una reducción de la filosofía a la psicología. Solo los está integrando en un marco vital más amplio.

En los fenómenos de la resistencia y la transferencia descubre Wittgenstein semejanzas con su propio trabajo filosófico. Se encuentra un paralelismo entre la superación de resistencias de Freud y el abandono wittgensteiniano de imágenes que nos tienen capturados. Con respecto al resultado, en ambos procesos terapéuticos se produce un alivio de los síntomas basado en discernir qué fue lo que los provocó. Así pues, no es cuestión de remover simplemente los síntomas de la persona atormentada, sino que la comprensión juega un rol. Tampoco consisten estas terapias de la palabra en articular un discurso consolador y reconfortante. Puesto que reclaman necesariamente el trabajo de la persona afectada, en modo alguno presuponen una concepción pasiva de terapia.

Ambos autores establecen una relación entre la deformación del lenguaje y la patología del comportamiento. Abrigan además una esperanza liberadora o emancipatoria del ser humano. Aunque Freud y Wittgenstein subrayan que se trata de un trabajo personal de largo aliento, en Wittgenstein la labor parece no tener fin.

Wittgenstein ofrece una respuesta combativa y no quietista al escepticismo filosófico. No es una refutación estándar sino un desmantelamiento y una reformulación persuasiva *sui generis* del problema. Su argumentación sugiere un contraste entre lo que el escepticismo filosófico parece

querer decir y lo que realmente revela⁷⁷⁸. El escéptico radical es un caso ejemplar de ceguera de aspectos, específicamente de ceguera hacia la forma de vida humana.

Tal como la he descrito, la de Wittgenstein no parece una concepción robusta de terapia, sino sumamente austera, escueta, casi escuálida. Por fuerza creará cierta desilusión en quienes esperen prescripciones o recomendaciones específicas. La filosofía terapéutica no es autoayuda. No debemos esperar que nos ofrezca un manual de instrucciones precisas⁷⁷⁹. Por si fuera poco, la ayuda que dice prestarnos no es la que habíamos pedido, ni se da en los términos en que la esperamos. ¿Qué tipo de ayuda es esa? Modificar las formas mistificadas en que personas y comunidades se conciben a sí mismas, así como también la manera en que entienden sus relaciones con otras criaturas y el mundo. Wittgenstein sugiere que una meta de la clarificación filosófica es conducir a la persona al acuerdo con la forma de vida humana⁷⁸⁰. Hay muchas maneras de estar en desacuerdo con la forma de vida humana. Una muy grave es rechazar los aspectos ordinarios de la vida y el lenguaje. Así, la tranquilidad proviene de concebir representaciones perspicuas de las prácticas lingüísticas que están de acuerdo con la forma de vida humana. Una persona o comunidad que, como el escéptico radical, sostenga cierta perspectiva filosófica destructora de la confianza en las propias creencias y prácticas más básicas es menos saludable que otra en igualdad de condiciones que no las menoscaba. No es cuestión únicamente de describir cómo vivimos sino de imaginar cómo podríamos vivir mejor.

⁷⁷⁸ En la obra tardía de Wittgenstein el contraste está insinuado. Quien lo desarrolla con perspicacia y profundidad es Stanley Cavell.

⁷⁷⁹ Entender la terapia de manera tan estrecha significaría para Wittgenstein, por un lado, sucumbir al ansia de generalidad y, por otro, contentarse con una variedad reducida de ejemplos.

⁷⁸⁰ Peterman James, *op. cit.*, p. 102.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAM-SEGAL, R. & DAIN, E. (eds.) *Wittgenstein's Moral Thought*
New York: Routledge, 2018
- *Ethics and the Limits of Sense: Essays on Wittgenstein and Value*
New York: Routledge, 2017
- ALEXIEVICH, Svetlana *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro.*
Lima: Penguin Random House, 2015
- ALLOUCH, Jean *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault.*
Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007
- ALONSO, Andoni & GALÁN, Carmen *Wittgenstein, 50 años después tomo II*
Mérida: Artes Gráficas Rejas, 2004
- AMMERELLER, Erich & FISCHER, Eugen *Wittgenstein at work. Method in the Philosophical Investigations*
New York: Routledge, 2004
- ANSCOMBE, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*
London: Hutchinson Univ. Library, 1959
- ARISO, José M. (ed.) *El yo amenazado: ensayos sobre Wittgenstein y el sin sentido*
Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- "Cautivos de imágenes. Un ejemplo de filosofía terapéutica"
Escritura e imagen, Vol. 4 (2008), pp. 17-40.
- ARISTÓTELES *Metafísica*
Madrid: Gredos, 1994
- *Tratados de Lógica (Órganon II)*
Madrid: Gredos, 1995
- ARNSWALD, Ulrich (ed.) *In Search of Meaning. Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*

Karlsruhe: Universitätsverlag, 2009.

ASSOUN, Paul-Laurent *Freud y Wittgenstein*
Buenos Aires: Nueva visión, 1992.

BACKSTRÖM, Joel (ed.) *Moral foundations of Philosophy of Mind*
London: Palgrave Macmillan, 2019

BADIOU, Alain *La antifilosofía de Wittgenstein*
Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013

BAHR, F. "Los escépticos modernos y la génesis del cogito cartesiano" en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, VOL. XXXVI, N° 1- Otoño 2010, pp. 59-85.

BAILEY, Alan *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*
New York: Oxford University Press 2002

BAKER, Gordon (ed.) *The voices of Wittgenstein. The Vienna Circle.*
New York & London: Routledge, 2003.

BANICKI, Konrad "Argumentos terapéuticos, ejercicios espirituales y cuidado de sí: Martha Nussbaum, Pierre Hadot y Michele Foucault sobre la filosofía antigua" *Konvergencias, Filosofía y Culturas en diálogo*, (Octubre 2016), No. 23, 104.

BARRETT, Cyril *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*
Madrid: Alianza, 1994

BAUM, Wilhelm *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*
Madrid: Alianza, 1988

BAX, Chantal "Reading On Certainty through the lens of Cavell: Scepticism, Dogmatism and the 'Groundlessness of our Believing'" *International Journal of Philosophical Studies*, 2013 Vol. 21, No. 4, pp. 515–533

BAZZANO, Manu & WEBB, Julie *Therapy and the Counter-tradition. The Edge of Philosophy*
London & New York: Routledge, 2016

BEALE, Jonathan & KIDD, Ian James *Wittgenstein and Scientism*
New York: Routledge, 2017

BENÍTEZ, Laura "Descartes y el escepticismo" *Diánoia* vol. 33, No. 33, 1987, pp. 247-268

BETT, Richard (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*
New York: Cambridge University Press, 2010

BILBENY, Norbert *Sócrates. El saber como ética*
Barcelona: Península, 1998

- BLOOR, David *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*
London: MACMILLAN, 1983
- BOGHOSSIAN, Paul *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*
New York: Oxford University Press, 2006
- BONCOMPAGNI, Anna *Wittgenstein and Pragmatism. On Certainty in the Light of Peirce and James*
London: Palgrave Macmillan, 2016
- BOUVERESSE, Jacques *Wittgenstein Reads Freud. The Myth of the unconscious*
Princeton: Princeton University Press, 1995.
- *Filosofía, mitología y pseudociencia*
Madrid: Síntesis, 1991.
- *Wittgenstein, la modernidad, el progreso y la decadencia*
México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006
- BOUWSMA, Oets Kolk & WITGENSTEIN, Ludwig
Últimas conversaciones
Salamanca: Sígueme, 2004
- BRAND, Roy "Philosophical Therapy: Wittgenstein and Freud"
International Studies in Philosophy, 32:1, (2000), pp. 1-22
- BROCHARD, Victor *Los escépticos griegos*
Buenos Aires: Losada, 1945.
- BRUECKNER, Anthony "Hinge propositions and epistemic justification"
Pacific Philosophical Quarterly, 88, (2007), pp. 285-287
- BUCHLER, Justus (ed.) *Philosophical Writings of Peirce*
New York: Dover Publications, 1955
- BURDMAN, Federico "¡No pienses, mira!: aspectos, persuasión y filosofía en Wittgenstein" en: *Tópicos*, 31,(2016), pp. 1-21
- BURLEY, Mikel (ed.) *Wittgenstein, Religion and Ethics*
London: Bloomsbury, 2018
- BURNYEAT, Myles (ed.) *The Skeptical Tradition*
California: University of California Press, 1983.
- BURNYEAT, M. & FREDE, M. (eds.) *The Original Sceptics: a Controversy*
USA: Hackett Publishing Company, 1998.
- BYNUM, W.F. and PORTER, R. (eds.) *Companion Encyclopedia of the History of Medicine, vol. 2*
London & New York: Routledge, 1993.

- CABALLÉ, Mónica
Kairós, 2002 *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia* Barcelona:
- CANFIELD, John V.
Self-Consciousness
New York: Palgrave MacMillan, 2007 *Becoming Human: The Development of Language, Self and*
- CARNAP, Rudolf
Barcelona: Paidós, 1992 *Autobiografía intelectual*
- México: UNAM, 1998 *La construcción lógica del mundo*
- CARROLL, Lewis
Argentina: Ediciones del Sur, 2004 *A través del espejo*
- CAVELL, Marcia
México: Paidós, 2000. *La mente psicoanalítica: de Freud a la psicología*
- New York: Oxford University Press, 2006. *Becoming a subject. Reflections in Philosophy and Psychoanalysis*
- CAVELL, Stanley
escepticismo, moralidad y tragedia
Madrid: Síntesis, 2003. *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein,*
- Madrid: Ediciones Cátedra, 2002. *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*
- New York: Charles Scribner's Sons, 1969. *Must We Mean What We Say?*
- Chicago: The University of Chicago Press, 1989. *This yet unapproachable America*
- CHATALIAN, George
USA: Southern Illinois University Press, 1999. *Epistemology and Skepticism: an Enquiry into the Nature of Epistemology*
- CHIESARA, María Lorenza
Madrid: Siruela, 2007 *Historia del escepticismo griego*
- CHIHARA, Charles & FODOR, Jerry A. "Operationalism and ordinary language: A critique of Wittgenstein"
American Philosophical Quarterly, 2 (4) (1965), pp. 281-295.
- CIOFFI, Frank *Wittgenstein on Freud and Frazer*

United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.

CITRON, Gabriel "Honesty, Humility, Courage, & Strength: Later Wittgenstein on the Difficulties of Philosophy and the Philosophical Virtues" *Philosophers' Imprint*, Volume 19, No. 25, July 2019, pp. 1-24

COATES, John *The Claims of Common Sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*
New York: Cambridge University Press 1996

COHEN, Elliot *Philosophers at Work. Issues and Practice of Philosophy*
USA: Harcourt College Publishers, 2000

COLIVA, Annalisa *Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense*
New York: Palgrave Macmillan 2010.

CONANT, James & KERN, Andrea *Varieties of Skepticism. Essays after Kant, Wittgenstein and Cavell*
Berlín/Boston: Walter de Gruyter 2014

CONANT, James "Algunos aspectos socráticos de Wittgenstein" en:
Cuadernos de la Cátedra Ludwig Wittgenstein
México: Universidad Veracruzana, 2016

----- "Stanley Cavell's Wittgenstein"
The Harvard Review of Philosophy vol. XIII no.1 (2005), pp. 51-65

CORDUA, Carla *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía*
Santiago de Chile: Dolmen, 1997

CORNFORD, F. M. *Antes y después de Sócrates*
Barcelona: Ariel, 1980

CRARY, A.; Read, R. (eds.) *The New Wittgenstein*
London, New York: Routledge, 2000.

CRARY, Alice (ed.) *Wittgenstein and the moral life. Essays in Honour of Cora Diamond*
Cambridge: Massachusetts Institute of Technology 2007

DALL'AGNOL, Dariel *La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo*
Valencia: Universitat de Valencia, 2016

DANCY, Jonathan *Introducción a la epistemología contemporánea* Madrid:
Tecnos, 1993

DAY, W. & KREBS, V. (eds.) *Seeing Wittgenstein Anew. New Essays on Aspect-Seeing*
Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- DEARDEN, Ian "Therapy, Co-operation and Self-Diagnosis in Wittgenstein's Method"
[https://www.academia.edu/30761740/Therapy Co-operation and Self-Diagnosis in Wittgensteins Method](https://www.academia.edu/30761740/Therapy_Co-operation_and_Self-Diagnosis_in_Wittgensteins_Method)
- DEBROK & HULSWIT (eds.) *Living Doubt: Essays concerning the Epistemology of Charles Sanders Peirce*
 The Netherlands: Springer Science + Business Media Dordrecht, 1994
- DEFEZ, Antoni "Realismo sin empirismo"
Anales del Seminario de Metafísica, volumen 28, Universidad Complutense de Madrid, (1994), pp. 13-25.
- DE HAAS, Leon "Wittgenstein's late philosophy: its value for philosophical counseling"
Manavayatan, The Humanosphere, Vol. III: Number II (January – June 2014), pp. 1-13
- DEL CASTILLO, Ramón *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*
 Madrid: UNED, 1995
- DE MESEL, Benjamin *The Later Wittgenstein and Moral Philosophy*
 Switzerland: Springer, 2018
- "On Wittgenstein's Comparison of Philosophical Methods to Therapies"
International Journal of Philosophical Studies, 23:4, (2015), pp. 566-583
- DEROSE, K. & WARFIELD, T. (eds.) *Skepticism: A Contemporary Reader*
 New York: Oxford University Press, 1999.
- DE SALAS, Jaime & ARISO, J. (coord.) *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*
 Madrid: Tecnos, 2018
- DESCARTES, René *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*
 Madrid: Gredos, 2011
- DIAMOND, Cora *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*
 Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 1991.
- DIKA, Tarek R. "Wittgenstein, the Criticism of Philosophy, and Self-Knowledge"
European Journal of Pragmatism and American Philosophy, (2010), II, 2 ISSN: 2036-4091, pp. 35-40
- DIÓGENES LAERCIO *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*
 Madrid: Alianza, 2007
- D'ORO & OVERGAARD (eds.) *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*

Cambridge: Cambridge University Press, 2017

DRUART, Thérèse-Anne "Philosophical Consolation in Christianity and Islam: Boethius and al-Kindi"
Topoi vol. 19 (2000) pp. 25-34.
The Netherlands, Kluwer Academic Publishers.

ELLIOTT, Carl (ed.) *Slow cures and Bad Philosophers. Essays on Wittgenstein, Medicine and Bioethics*
Durham & London: Duke University Press, 2001

FABBRICHESI LEO, Rosella "Peirce and Wittgenstein on Common Sense"
Cognitio, Sao Paulo, v. 5, n. 2, (2004) pp. 180-193

FAERNA, Ángel "Instrucciones para arrojar una escalera. Wittgenstein y Santayana sobre el escepticismo" en: *Limbo*, Número 27, 2007, pp. 55-69 ISSN 02101602

FERRATER MORA, J.; VON WRIGHT, H., MALCOLM, N. & POLE, D.
Las filosofías de Ludwig Wittgenstein
Barcelona: Oikos Tau, 1966.

FERREIRA DAS NEVES FILHO, Eduardo & DO CARMO, Juliano.
Wittgenstein: notas sobre Lógica, Pensamento e Certeza
Pelotas: NEPFil on line (Serie Dissertatio-Studia; 5), 2014

FERMANDOIS, Eduardo "Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía" en: *Enrahonar*, volumen 27, (1997), pp. 75-101

"Ambigüedad, disolución y latencia: sobre el sentido de la vida" *ISEGORÍA*, N.º 53, (julio-diciembre, 2015), pp. 515-536

"La cuestión de la vida buena: una aproximación indirecta" en: *VERITAS*, Nº 44 (diciembre 2019), pp. 49-68

FISCHER, Eugen "Wittgenstein's 'Non-cognitivism' –Explained and Vindicated"
Synthese, volume 162, (2008), pp. 53-84.

Linguistic Creativity. Exercises in 'Philosophical Therapy'
Netherlands: Springer, 2000

"How to practice Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy"
METAPHILOSOPHY, Vol. 42, (January 2011), Nos. 1-2, pp. 49-82

FOUCAULT, Michel *La hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1996

- *ciencias humanas*
 Argentina: Siglo XXI, 1968
- FRANKFURT, Harry *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*
 New Jersey: Princeton University Press, 2008
- FREUD, Sigmund *Obras completas*
 Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FOGELIN, Robert J. *Wittgenstein*
 London: Routledge, 1995.
- *Justification*
 New York: Oxford University Press, 1994.
- "The sceptics burden" en: *International Journal of Philosophical Studies*, volumen 7, N° 2, (1999), pp. 159-172.
- *Life of a Rational Animal*
 New York: Oxford University Press 2003
- GABRIEL, Markus *Why the World Does Not Exist*
 USA: Polity Press, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg *Verdad y método*
 Salamanca: Sígueme, 1992
- GANERI, J. & CARLISLE, C. (eds.) *Philosophy as Therapeia*
 United Kingdom: Cambridge University Press, 2010
- GARCÍA CASTILLO, Pablo "Los escépticos, incertidumbre, suspensión del juicio y felicidad" en: *La ciudad de Dios*, 207, 1, (1994), pp. 5-25
- GARCÍA GUAL, Carlos (ed.) *Historia de la filosofía antigua*
 Madrid: Trotta, 2004
- Bogotá: Editorial Cincel, 1986
- GARCÍA PEÑA, Ignacio "Los tropos de Agripa: sobre la refutación del fundamento de todo conocimiento" en: *PENSAMIENTO*, vol. 73 (2017), núm. 276, pp. 255-270
- GARGANI, Aldo Giorgio "Ludwig Wittgenstein: ethics and philosophical writing" en: Weinberger, Koller and Schramm (eds.) *Philosophy of Law, Politics and Society. Proceeding of the 12th Wittgenstein Symposium 7th to 14th August 1987*

- Kirchberg/ Wechsel (Austria)Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1988, pp. 365-375
- GEACH, Peter "Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary"
The Monist, 50, (1966) pp. 369–382
- GELLNER, Ernest *Lenguaje y soledad*
 Madrid: Síntesis, 1998
- GIUSTI, Miguel (ed.) *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas.*
Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía.
 Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000
- GLOCK, Hans Johann *A Wittgenstein Dictionary*
 Oxford: Blackwell, 1996
- GOLDBERG, Sanford (ed.) *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*
 New York: Oxford University Press, 2007
- GOODMAN, Russell B. *Wittgenstein and William James*
 USA: Cambridge University Press, 2004
- GRECO, John (ed.) *The Oxford Handbook of Skepticism*
 New York: Oxford University Press, 2008
- GROARKE, Leo *Greek Skepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought*
 Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press 1990
- GUSTAFSSON, Y., KRONQVIST, C. & McEACHCRANE, M. (eds.) *Emotions and understanding. Wittgensteinian perspectives*
 Great Britain: Palgrave Macmillan, 2009
- GUSTAFSSON, Y., KRONQVIST, C. & NYKÄNEN, H. (eds.) *Ethics and the Philosophy of Culture: Wittgensteinian Approaches*
 Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2013
- GUTIÉRREZ, Raúl (ed.) *Ecos de Filosofía Antigua.*
 Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
- HABERMAS, Jürgen *Conocimiento e interés*
 Madrid; Taurus, 1982
- HACKER, P.M.S. *Insight and illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*
 Oxford: Clarendon Press, 1986

- HADOT, Pierre *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*
Madrid: Siruela, 2006
- HAGBERG, Harry *Meaning and Interpretation: Wittgenstein, Henry James and Literary Knowledge*
Ithaca and London: Cornell University Press, 1994
- HAGBERG, G. L. *Describing Ourselves: Wittgenstein and autobiographical consciousness*
Oxford: Oxford University Press, 2008
- HAMILTON, Andy *Wittgenstein and On Certainty*
London & New York: Routledge, 2014
- HAN, Byung-Chul *La sociedad del cansancio*
Barcelona: Herder, 2012
- HANKINSON, R. J. *The Sceptics. The arguments of the Philosophers*
New York & London: Routledge, 1995
- HARRÉ, Rom "Grammatical Therapy and the Third Wittgenstein"
Metaphilosophy, Vol. 39, Nos. 4–5, October 2008, pp. 484-491
- HEATON, John M. *Wittgenstein y el psicoanálisis*
Barcelona: Gedisa, 2000
- New York: Palgrave Macmillan, 2010 *The Talking Cure. Wittgenstein's Therapeutic Method for Psychotherapy*
- HERMANN, Julia *On Moral Certainty, Justification and Practice. A Wittgensteinian Perspective*
United Kingdom: Palgrave Macmillan 2015
- HESTER, Marcus *Faith, Reason and Skepticism. Essays by WILLIAM P. ALSTON, ROBERT AUDI, TERENCE PENELHUM & RICHARD H. POPKIN*
Philadelphia: Temple University Press 1992
- HETHERINGTON, S. (ed.) *Epistemology. The Key Thinkers*
London: Continuum International Publishing Group, 2012.
- The Netherlands: Elsevier, 2006 *Aspects of Knowing. Epistemological Essays*
- New York: Oxford University Press, 2001 *Epistemology Futures*
- HOOKEYWAY, Christopher "Peirce on Scepticism (and some remarks about Hegel)" (segundo borrador de documento de trabajo)

- HOROWITZ, Maryanne (ed.)
New York: Scribner's 2005. *New Dictionary of the History of Ideas*
- HOSSEINI, Reza
Human Voice
New York: Palgrave Macmillan, 2015 *Wittgenstein and Meaning in Life. In Search of the*
- HOWARD, Alex
New York: Palgrave, 2000 *Philosophy for Counselling and Psychotherapy*
- HUTTO, Daniel D.
point"
Philosophia -- vol. 37 (2009), pp. 629-652
"Philosophical clarification, its possibility and
- *Wittgenstein and the End of Philosophy*
New York: Palgrave Macmillan 2003
- ICZKOVITS, Yaniv
USA: Palgrave Macmillan 2012 *Wittgenstein's Ethical Thought*
- JAMES, William
Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana
Barcelona: Península, 1986
- *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*
Madrid: Alianza, 2000
- JENOFONTE
Apología de Sócrates
Madrid: Gredos, 1993 *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete.*
- JOHNSTON, Paul
London & New York: Routledge, 1993 *Wittgenstein: Rethinking the Inner*
- *Ethics after Wittgenstein*
London: Routledge, 1999 *The Contradictions of Modern Moral Philosophy.*
- KAHANE, KANTERIAN & KUUSELA
of Gordon Baker
Australia: Blackwell, 2007 *Wittgenstein and His Interpreters. Essays in Memory*

- KALPOKAS, Daniel "Peirce, Wittgenstein y Davidson: coincidencias anti-escépticas" en: *Areté*, volumen XX, N° 2, (2008), pp. 217-232
- KEIM CAMPBELL, J., O'ROURKE, M. & SILVERSTEIN, H. (editors) *Knowledge and Skepticism*
Massachusetts: the MIT Press, 2010
- KENNY, Anthony *Descartes: A Study of his Philosophy.*
London: Thoemes Press, 1993
- KERR, Fergus *Theology after Wittgenstein*
New York: Basil Blackwell, 1988
- KRIPKE, Saul *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado*
Madrid: Tecnos, 2006
- KRKAC, Kristijan "'Quid pro quo, Clarice': Wittgenstein's Multiaspectual Notion of Clarity"
SYNTHESIS PHILOSOPHICA, 52 (2/2011), pp. 357-374
- KUUSELA, Oskari & MCGINN, Marie (eds.) *The Oxford Handbook of Wittgenstein.*
Oxford and New York: Oxford University Press 2011
- KUUSELA, Oskari *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy.*
Cambridge: Harvard University Press, 2008
- "On Wittgenstein's and Carnap's Conceptions of the Dissolution of Philosophical Problems, and against a Therapeutic Mix: How to Solve the Paradox of the *Tractatus*" en: *Philosophical Investigations* 42(1), January 2019
- *Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy*
USA: Oxford University Press, 2019
- KUZMINSKY, Adrian *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*
United Kingdom: Lexington Books, 2008
- LAÍN ENTRALGO, Pedro *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*
Barcelona: Anthropos, 1987
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. *Diccionario de psicoanálisis*
Barcelona: Paidós, 2004
- LARCHET, Jean Claude *Terapéutica de las enfermedades espirituales.*
Salamanca: Sígueme, 2016

- LAURSEN, J. C. "Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire philosophique*" en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, VOL. XXXVI, N° 1- Otoño 2010, pp. 35-58.
- LITTRÉ, E. *Dictionnaire de Médecine, de chirurgie, de pharmacie, de l'art vétérinaire et de sciencesqui s'y rapportent*
Paris: Librairie J.-B. Bailliere et fils, 1886
- LONG, Anthony *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*
Madrid: Alianza, 1977
- LYOTARD, Jean-François *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*
Barcelona: Paidós, 1989
- MACHUCA, Diego E. (ed.) *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*
New York: Springer: 2011
- Leiden: Brill Academic Publishers, 2011
- MAIA NETO, José R. *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*
Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1995
- MALCOLM, Norman *Ludwig Wittgenstein: a Memoir*
Oxford: Clarendon Press, 2001
- MALPAS, J. & Lickiss, N. (eds.) *Perspectives on Human Suffering*
Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer 2012
- MARCUSE, Herbert *El hombre unidimensional*
Buenos Aires: Editorial Planeta, 1993
- MARITAIN, Jacques *Le songe de Descartes*
Paris: R.A. Correa, 1932
- MARRADES, J.; SÁNCHEZ, N. (eds.) *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*
Valencia: Universidad de Valencia, 1994
- MAS TORRES, Salvador *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*
Madrid: UNED, 2003
- MCDOWELL, John "Wittgensteinian Quietism"
Common Knowledge 15:3 (2009), pp. 365-372
- McGINN, Marie "Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's Tractatus"

The Philosophical Quarterly, Vol. 49, No. 197, October 1999, pp. 491-513

Philosophy of Logic & Language
New York: Oxford University Press, 2006

Elucidating the Tractatus. Wittgenstein's Early

Investigations
New York: Routledge, 1997

Wittgenstein and the Philosophical

MCGUINNESS, Brian (ed.)
Documents 1911-1951
USA, UK & Australia: Blackwell, 2008

Wittgenstein in Cambridge, Letters and

MCMANUS, Denis (ed.)
London and New York: Routledge, 2004

Wittgenstein and Scepticism

Nonsense"
Philosophical Topics Vol. 42, No. 2, Contemporary Tractatus (2014), pp. 161-199

"Austerity, Psychology, and the Intelligibility of

Conservatism", *Wittgenstein Studien* 2 (2) 1995

"The Mysterious Appeal of 'Wittgenstein's

MENAND, Louis
en América
Barcelona: Planeta, 2016

El club de los metafísicos. Historia de las ideas

MISAK, Cheryl
to Ramsey and Wittgenstein
United Kingdom: Oxford University Press, 2016

Cambridge Pragmatism. From Peirce and James

MONK, Ray
Barcelona: Anagrama, 1997

Wittgenstein. El deber de un genio

MONTEAGUDO, C. y QUINTANILLA, P. (eds.) *Los caminos de la filosofía. Diálogo y método*
Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2018

MOORE, G. E.
Moore: Selected Writings.
London: Routledge, 1993, pp. 207-212

"Moore's Paradox" en: Thomas Baldwin (ed.), *G.E.*

MORRIS, Katherine (ed.)
Essays on Wittgenstein by Gordon Baker
Oxford: Blackwell, 2004

Wittgenstein's Method. Neglected Aspects.

MOYAL-SHARROCK, Danièle & BRENNER, William H. (eds.)

Readings on Wittgenstein's On Certainty

New York: Palgrave MacMillan, 2007

- MOYAL-SHARROCK, Danièle (ed.) *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*
England: Ashgate, 2004.
- New York: Palgrave MacMillan, 2007
- MUENCH, Paul L. *T The Analogy Between Psychoanalysis and Wittgenstein's Later Philosophical Methods*
University of Oxford: Dissertation, 1993
- MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa "Wittgenstein, McDowell y el reto escéptico"
Revista de Filosofía -- Vol. 38 Núm. 2 (2013), pp. 7-34
- "Wittgenstein: terapia frente a fundacionismo epistémico"
Revista de Filosofía, Nº 80 (2015-2), pp. 29 – 42
- NAGEL, Thomas *La última palabra*
Barcelona: Gedisa, 2000
- NAESS, Arne *The Selected Works of Arne Naess*
The Netherlands: Springer, 2005
- NEHAMAS, Alexander *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*
Valencia: Pretextos, 2005
- NUBIOLA, Jaime "La investigación de las relaciones entre Ludwig Wittgenstein y Charles S. Peirce", texto presentado en *III Simposio de Historia de la Lógica*, Pamplona: 3-5 mayo de 1993
<http://www.psicomundo.com/foros/investigacion/nubiola.htm>
- NUDLER, O. et al. (eds.), *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos*
Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012
- NUSSBAUM, Martha *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*
Buenos Aires: Paidós, 2003
- OAKESHOTT, Michael *La política y de la fe y la política del escepticismo*
México: F.C.E., 1998
- ORNELAS, Jorge "Escepticismo y anti-intelectualismo: una revisión del ideal socrático desde la perspectiva pirrónica"
Tópicos, Revista de Filosofía, 46 (2014), pp.175-201

- ORNELAS, J. y CÍNTORA, A. (coords.) *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*
Barcelona: Gedisa, 2013
- PATRICK, Mary Mills *Sextus Empiricus and Greek Skepticism*
London: George Bell & Sons, 1899
- PEIRCE, Charles Sanders "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades" en: Charles S. Peirce. *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*
Barcelona: Crítica 1988, pp. 39-57
- Oviedo: KRK ediciones, 2007
- USA: Harvard University Press, 1933
- PENELAS, F. & SATNE, G. (comp.) *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein*
Buenos Aires: Grama, 2006
- PÉREZ CHICO, D. & MAYORAL, V. (eds.) *Wittgenstein. La superación del escepticismo.*
Madrid: Plaza y Valdés, 2015
- PÉREZ-CHICO, David (coord.) *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura*
Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018
- PERIN, Casey *The Demands of Reason. An Essay on Pyrrhonian Scepticism*
New York: Oxford University Press, 2010
- PERISSINOTTO, L. & RAMÓN, B. (eds.) *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparison and Contrasts*
New York: Palgrave and Macmillan, 2013
- PETERMAN, James *Philosophy as Therapy. An Interpretation and Defense on Wittgenstein's Later Philosophical Project*
USA: State University of New York Press, 1992
- PIHLSTRÖM, Sami "A New Look at Wittgenstein and Pragmatism" en: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IV-2, (2012)
- PIZARRO, Álvaro *El cuidado del alma en los primeros diálogos platónicos*
Tesis para optar el grado de Magíster, Universidad de Chile, 2005

- PLATÓN *Diálogos*
Madrid: Gredos, 2018
- POLANYI, Michael *The Tacit Dimension*
Chicago: The University of Chicago Press, 1966
- POPKIN, Richard *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*
México: Fondo de Cultura Económica, 1983
- POPKIN, Richard (ed.) *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*
The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1996
- PRADES, José Luis & SANFÉLIX, Vicente *Wittgenstein: mundo y lenguaje*
Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2002
- PRADO, Bento "Descartes e o último Wittgenstein: o Argumento do Sonho Revisitado" en: *Analytica* Volume 3, número 1 (1998)
- PRESTON, John (ed.) *Wittgenstein and Reason*
USA: Blackwell, 2008
- PRITCHARD, Duncan "Wittgenstein on Scepticism" en: *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, McGinn, M. (ed.), Oxford University Press, (próximamente)
<http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/documents/WittOnScepticism.pdf>
- "Radical Scepticism, Epistemological Externalism, and 'Hinge' Propositions" en: *Wittgenstein-Jahrbuch 2001/2002*, Salehi, D. (ed.), Peter Lang, 2001
- "Wittgensteinian Pyrronism"
<http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/documents/PyrrhonismWitt.pdf>
- "Resurrecting the Moorean Response to Scepticism", en: *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2002), pp. 283-307
- "Neo-Mooreanism versus Contextualism", en: *Grazer Philosophische Studien* (special issue on Contextualism), 67 (2005), pp. 20-43
- "How to be a Neo-Moorean" en: *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, Goldberg, S. (ed.), Oxford University Press, 2007
- *What is this thing called knowledge?*
New York: Routledge, 2006
- *Epistemology*
New York & London: Palgrave Macmillan, 2016

- *Groundlessness of our Believing*
 New Jersey: Princeton University Press, 2016
- PUTNAM, Hilary *El pragmatismo, un debate abierto*
 Barcelona: Gedisa, 1999
- Madrid: Cátedra, 1994
- QUINTANILLA, Pablo *La comprensión del otro: explicación, interpretación y racionalidad*
 Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2019
- READ, Rupert *Applying Wittgenstein*
 USA: Continuum International Publishing Group 2007
- REINOSO, Guadalupe "The Skeptical Phrases: Reality, Representation and Reports" en: *Livro Estudos Céticos*,
 Brasil: Universidade Federal do Rio Grande do Norte (en prensa)
- "Las preguntas metafísicas y otras enfermedades filosóficas: Wittgenstein y el pirronismo"
Sképsis: Revista de Filosofía, Vol. IX, n. 17, (2018), pp. 99-113
- REMES, P. & SIHVOLA, J. (eds.) *Ancient Philosophy of the Self*
 New York: Springer, 2008
- RIGAL, Elisabeth "La crítica wittgensteiniana a la metafísica"
Areté, volumen X, No. 2 (1998)
- RITTER, J. (ed.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*
 Basilea: Schwabe & Co., 1998
- RODRIGUES LIMA DE ALMEIDA, João J. "Persuasão antes que convencimento: apontamentos sobre Wittgenstein e a psicanálise"
Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(2), (2007), pp. 53-74
- ROJO, Roberto *Laberintos wittgensteinianos*
 Tucumán: EDUNT, 2011
- ROMÁN ALCALÁ, Ramón *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad.*
 España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1994
- "El escepticismo antiguo. Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia"
Δαιμων. Revista de Filosofía, nº 36, (2005), 35-51

- RONEN, Shoshana *Nietzsche and Wittgenstein. In Search of Secular Salvation*
Warszawa: Academic Publishing House Dialog, 2002
- RORTY, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*
Madrid: Cátedra, 1983
- Barcelona: Paidós, 1996 *Contingencia, ironía y solidaridad*
- Cambridge: Cambridge University Press, 2007 *Philosophy as Cultural Politics*
- ROSENZWEIG, Franz *Understanding the Sick and the Healthy. A View of World, Man and God*
Cambridge: Harvard University Press, 1999
- RUSSELL, Bertrand *Los problemas de la filosofía*
Colombia: Labor, 1995
- Buenos Aires: Mirasol, 1964 *Conocimiento del mundo exterior*
- London & New York: Routledge, 2004 *Sceptical Essays*
- SÁDABA, Javier *Lenguaje, magia y metafísica (el otro Wittgenstein)*
Madrid: Ediciones Libertarias, 1984
- SÁNCHEZ MECA, Diego *Teoría del conocimiento*
Madrid: Dykinson, 2001
- SANTAMARÍA, ROSANÍA y CÁRDENAS (eds.) *Perspectivas wittgensteinianas. Lenguaje, significado y acción*
Bogotá: Tirant lo Blanch, 2020
- SANTOS DO CARMO, Juliano & CORREA SAUCEDO, Rogério (organizadores)
LINGUAGEM E COGNIÇÃO
Pelotas: NEPFIL Online, 2018
- SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M. & BARNES, J. (eds.) *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*
New York: Oxford University Press, 1980
- SCHÖNBAUMSFELD, Genia "A "Resolute" Later Wittgenstein?"
METAPHILOSOPHY. Volume 41, Issue 5 (2010) pp. 649-668

- SCHOTT, Heinz, TÖLLE, Rainer
Irrwege Behandlungsformen
München: Verlag, C. H. Beck, 2006
Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren
- SCHULTE, Joachim,
Philosophy of Psychology
New York: Oxford University Press, 1993
Experience and Expression. Wittgenstein's
- SEXTUS EMPIRICUS
Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1933
Outlines of Pyrrhonism
- Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1935
Against Logicians
- Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1936
Against Physicists. Against Ethicists
- Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1949
Against Professors
- SHIELDS, Philip
USA: University of Chicago Press, 1997
Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein
- SINNOT-ARMSTRONG, Walter (ed.)
New York: Oxford University Press, 2004
Pyrrhonian Skepticism
- SLUGA, H., STERN, D. (eds.)
Cambridge: Cambridge University Press, 1996
The Cambridge Companion to Wittgenstein
- SMITH, Norman K.
New York: Palgrave MacMillan, 2003
A Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'
- SOAMES, Scott
Separata de seminario impartido en Lima: PUCP, mayo-junio 2017
A New Vision in Analytic Philosophy: 1918 to 1945
- SOSA, Ernest
Lesson from Descartes"
Philosophical Studies -- vol. 85 (1997), p. 229-249
"How to Resolve the Pyrrhonian Problematic, a
- SOSA, Ernest and VILLANUEVA, Enrique
Boston & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009
METAETHICS. Philosophical Issues, 19
- Stadler, F. & Stöltzner, M. (eds.)
Zeit und Geschichte. Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society Band XIII, 2005
- STOUGH, Charlotte L.
Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1969
Greek Skepticism: a Study in Epistemology

- "Sextus Empiricus on Non-assertion"
Phronesis -- vol. 29, part. 2 (1984), pp. 137-164
- STROLL, Avrum "Wittgenstein and the Dream Hypothesis"
Philosophia Volume 37 (2009)
- STROUD, Barry *El escepticismo filosófico y su significación México:*
 Fondo de Cultura Económica, 1990
- SULAVÍKOVA, Blanka "Questions for philosophical counseling"
Human Affairs - vol. 22 (2012), pp. 131-141
- TAYLOR, Charles *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el*
conocimiento, el lenguaje y la modernidad
 Barcelona: Paidós, 1997
- THELLEFSEN & SORENSEN (eds.) *Semiotics, Communication and Cognition, Charles*
Sanders Peirce in His Own Words
 Germany: De Gruyter Mouton, 2014
- THORSRUD, Harald *Ancient Scepticism*
 Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2009
- TOMASINI, A. & BALLA, M. (coords.) *Wittgenstein en español IV*
 Argentina: FHUMYAR ediciones, 2015
- TOMASINI, Alejandro (comp.) *Wittgenstein y la ciencia*
 México: Procesos Editoriales don José SA de CV, 2020
- TOMASINI, Alejandro *Lecciones wittgensteinianas*
 Buenos Aires: Grama, 2010
- México: Edere, 2014
- México: Universidad de Guadalajara, 2004
- México: Universidad de Guadalajara, 2004
- TOVAR, Antonio *Vida de Sócrates*
 Madrid: Alianza, 1984
- UNGER, Peter *Ignorance. A case for Scepticism*
 New York: Oxford University Press, 1979
- VANDER WAERDT, Paul (ed.) *The Socratic Movement*
 Ithaca and London: Cornell University Press, 1994
- VAN HOOFT, Stan "Philosophy and the Care of the Self: a Literature
 Survey" en: *Sophia*, Vol. 41, No. 1, (2002), pp. 89-134

- VAN PEURSEN, C. A. *Ludwig Wittgenstein. Una introducción a su filosofía*
Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973
- VILLANUEVA, Rocío, MARCIANI, Betzabé y LASTRES, Pamela (eds.) *Ensayos sobre prueba, argumentación y justicia*
Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2016
- VILLARMEA, Stella, *El problema del escepticismo en la epistemología analítica contemporánea* (Tesis doctoral)
Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998
- VOGT, Katja Maria *Skepsis und Lebenspraxis. Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen.*
München: Verlag Karl Alber GmbH Freiburg, 1998
- WAISMANN, Friedrich *Wittgenstein y el Círculo de Viena*
México: Fondo de Cultura Económica, 1973
- México: UNAM, 1970 *Los principios de la filosofía lingüística*
- WALLGREN, Thomas *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy*
United Kingdom: Lexington Books, 2006
- WATSON, Richard A. "Sextus and Wittgenstein" en: *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 7, Issue 3, Fall 1969, pp. 229-237
- WEINGARTNER, P., SCHURZ, G. & DORN, G. (eds.) *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy, vol. 1*
Kirchberg am Wechsel: The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 1997
- WILLIAMS, Michael "Fogelin's Neo-Pyrronism" en: *International Journal of Philosophical Studies*, volumen 7, N° 2, (1999), pp. 141-158
- New Jersey: Princeton University Press, 1996 *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*
- WISNEWSKI, Jeremy *Wittgenstein and Ethical Inquiry. A Defense of Ethics as Clarification*
New York: Continuum International Publishing Group, 2007
- WITTGENSTEIN, Ludwig *Tractatus Logico-Philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*
Madrid: Gredos, 2009

- Madrid: Alianza Editorial, 1991
- Madrid: Taurus, 1979
- Barcelona: Ediciones Paidós, 1995
- México: UNAM, 2007
- *psicología y creencia religiosa*
Barcelona: Ediciones Paidós, 1996
- Madrid: Editorial Tecnos, 1993
- 1937.
Valencia: PRE-TEXTOS, 2000
- Madrid: Ápeiron Ediciones, 2017
- Madrid: Trotta, 2014
- Madrid: Editorial Tecnos, 2001
- *matemática*
Madrid: Alianza 1987.
- Barcelona, Ediciones Paidós, 1994
- México: UNAM, 1997.
- Madrid: Espasa Calpe, 1995
- Madrid: Cátedra, 1997
-
- Diarios Secretos*
- Cartas a Russell, Keynes y Moore*
- Conferencia sobre Ética*
- Gramática filosófica*
- Lecciones y conversaciones sobre estética,*
- Los cuadernos azul y marrón*
- Movimientos del pensar. Diarios 1930-32/ 1936-*
1937.
- Dictado para Schlick [Diktat für Schlick]*
- Escrito a máquina. [The Big Typescript. TS 213]*
- Observaciones a La rama dorada de Frazer*
- Observaciones sobre los fundamentos de la*
- Observaciones sobre los colores*
- Observaciones sobre la filosofía de la psicología*
- Aforismos, cultura y valor*
- Ocasiones filosóficas 1912-1951*
- Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*

Madrid: Tecnos, 2008

Zettel

México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979

WRIGHT von, Georg H.

"Wittgenstein in Relation to his Times" en:

Wittgenstein und sein Einfluss auf die Gegenwartige Philosophie. Akten des Zweiten Internationalen Wittgenstein Symposiums.

Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1978, pp. 73-78