



WITTGENSTEIN Y LA SUPERACIÓN DEL CIENTIFICISMO

DANIELE PROSPERI

Tutora:

Carla Carmona Escalera

Master en Filosofía y Cultura moderna

Sevilla, Junio de 2019

ÍNDICE

Resumen/Abstract.....	5
Introducción.....	6
¿Qué científicismo?.....	9
Wittgenstein y el progreso.....	16
La crítica al escepticismo “científico”.....	29
Wittgenstein, Frazer, y una filosofía en respuesta a la ciencia.....	46
Conclusiones.....	61
Bibliografía.....	64

RESUMEN

En el siguiente trabajo, discutiremos la crítica del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein a los supuestos científicos del mundo moderno y contemporáneo. Dada la complejidad de esta tarea, la tesis se dividirá en varias partes con el fin de examinar el objeto de análisis desde el mayor número de ángulos posible. De hecho, en primer lugar, se trata de definir los términos en los que se enmarcará el concepto de cientificismo, y qué tipo de relación guarda con este la filosofía de Wittgenstein. En segundo lugar, el objeto se desplazará hacia la crítica sutil y aguda que hace Wittgenstein al progreso, un ideal generalizado y paradigmático de la época en la que vivió el filósofo. En tercer lugar, veremos la respuesta de Wittgenstein a la base científica del escepticismo de Descartes, así como su respuesta a Moore y al escepticismo. Finalmente, el análisis de este interesante tema terminará con la profunda crítica de Wittgenstein al cientificismo de la antropología de Frazer, así intentando arrojar luz sobre la tarea de la filosofía y las ciencias sociales, que deben distanciarse de los objetivos científicos.

Conceptos clave: filosofía, Wittgenstein, anticientificismo, antropología filosófica, progreso, escepticismo científico, Frazer.

ABSTRACT

In the following work, we will discuss Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein's critique of the scientific assumptions of the modern and contemporary world. Given the complexity of this task, the dissertation will be divided into several parts in order to examine the object of analysis from as many angles as possible. In fact, first of all, it is a question of defining the terms in which the concept of scientism will be framed, and what kind of relationship it has with Wittgenstein. Secondly, the topic will move towards Wittgenstein's subtle and acute critique of progress, a generalized and paradigmatic ideal of that epoch in which the philosopher lived. Third, we will see Wittgenstein's response to the scientific basis of Descartes' scepticism, as well as the response to Moore and scepticism. Finally, the analysis of this interesting subject will end with Wittgenstein's profound critique of Frazer's anthropological scientism, thus attempting to shed light on the task of philosophy and the social sciences, which must distance themselves from scientific objectives.

Key concepts: philosophy, Wittgenstein, anti-scientism, philosophical anthropology, progress, scientific scepticism, Frazer.

1) Introducción.

La trayectoria biográfica y bibliográfica del filósofo Ludwig Wittgenstein a lo largo de sus productivos años de carrera es bien conocida por los estudiosos y amantes de la filosofía analítica, así como por los numerosos seguidores del autor. Conceptos como “juego del lenguaje”, “forma de vida”, o la propuesta de una filosofía renovada, además de varias críticas a tradiciones filosóficas muy antiguas y duraderas, han sido estudiados, analizados y sondeados hasta el límite. Sin embargo, el objetivo aquí es investigar un aspecto de la filosofía de Wittgenstein que surge de sus escritos, aunque nunca de una manera demasiado explícita y detallada: la crítica y la oposición al cientificismo.

Un tema aún poco estudiado, el cientificismo ha representado para Wittgenstein un duro desafío filosófico a lo largo de su pensamiento y su producción filosófica. La visión dominante de la relación entre el pensador austriaco y el cientificismo dicta que él estaba interesado en una forma particular de cientificismo, es decir, una que representa una amenaza planteada por la puesta en práctica de supuestos científicos en áreas de la vida que no pertenecen y no deberían pertenecer al trabajo científico (Tejedor en Beale & Kidd, 2017). Por lo tanto, el siguiente trabajo seguirá en cierto sentido esta visión dominante, tratando de examinar las maneras en que Wittgenstein manifiesta su postura hacia lo que consideraba amenazas de cientificismo, tratando, en la medida de lo posible, de analizar las soluciones o, al menos, las formas de salir de las suposiciones científicas.

Por lo tanto, con el fin de cumplir con los objetivos iniciales establecidos, este trabajo seguirá una cierta subdivisión cuya elección de los temas ha sido enteramente voluntad del autor. En primer lugar, se discutirá el concepto de lo que, a lo largo del texto, se llamará “cientificismo”. Con la conciencia de la vastedad de la terminología y la semántica que este concepto presenta, será necesario definir sus contornos con la mayor claridad posible. Esto se debe a que, especialmente hoy, se han hecho varias propuestas sobre lo que representa el cientificismo, y el objetivo de este trabajo es aclarar desde el principio algunas de sus caras. Para ello, dibujaremos un hilo que conecta a un autor como Wittgenstein con el Círculo de Viena, un movimiento que, como veremos, aspiraba a la universalización de la ciencia y, al mismo tiempo, a su unificación bajo el mismo signo lingüístico, de manera que enmarque e incorpore todos los fenómenos, naturales y humanos, dentro de categorías específicas que, en definitiva, son altamente reduccionistas. Después de haber completado esta tarea, discutiremos brevemente la relación entre Wittgenstein y el Círculo, así como, siempre en términos generales, el rechazo del filósofo austriaco del empirismo, un estricto verificacionismo cuya gran

pretensión es justificar y corregir el fenómeno en su conjunto y, finalmente, las leyes causales, hijas del racionalismo cartesiano.

En segundo lugar, el objetivo es ofrecer una visión general de la relación entre Wittgenstein y el concepto de progreso vigente en ese momento. Lo que Wittgenstein objeta a esta concepción es el hecho de que el progreso se ha convertido rápidamente en la forma de la cultura contemporánea, como si fuera un motor intrínseco, inscrito en leyes predefinidas y previstas. La base de esta idea falaz de progreso es el racionalismo científico, que, a través de la construcción de sistemas teóricos y aparentemente fiables, ha intentado sentar las bases, también a través del mencionado Círculo de Viena, de una percepción del mundo dominado por la idea de un devenir y un progreso desproporcionados. Como veremos, Wittgenstein tuvo mucho cuidado de no caer en estos verbalismos, sugiriendo en cambio que uno no debería contentarse con una sola forma de progreso, lo que implicaría pura objetividad, la fuente de una supuesta “verdad”, opuesta a la subjetividad, la fuente del error. Por lo tanto, todo juicio de valor debe ser tomado en sí mismo, sin extenderlo a generalizaciones banales sobre la propia época.

En tercer lugar, se discutirá la crítica de Wittgenstein al escepticismo llamado “científico”. Este escepticismo descende de Descartes, cuyo método ampliamente conocido tenía sus raíces en las matemáticas, y así reconectando la complejidad de la realidad con las leyes científicas racionalistas. Sobre la base de este supuesto, analizaremos a continuación lo que consistió en el edificio bien construido por el filósofo francés, un edificio que, para él, estaba todo por construirse, ya que la realidad estaba destinada a cerrarse ante una duda metódica que solo permite cerrarse egocéntricamente en sí misma para no caer en el error del mundo material. De esta manera, el mundo exterior resultaba ser un mero teatro, una mera ficción, y la comunicación social, la establecida con la alteridad, fue cortada de raíz. Wittgenstein, por su parte, quiso criticar duramente esta concepción, aunque nunca mencionó a Descartes. En su crítica del lenguaje privado y de las posturas egocéntricas, Wittgenstein se opone a una crítica del escepticismo científico, a través de la recuperación de la expresividad de la conducta humana y la negación de la explicación científica causal. Además, en su crítica al filósofo Moore, un escéptico “contemporáneo”, por así decirlo, Wittgenstein aportará su teorización original de lo que constituye certeza para él, y su explicación de las razones por las que no tiene sentido dudar de ciertas suposiciones de la realidad, así como no tiene sentido afirmar de ser cierto de algunas proposiciones fundamentales. De esta manera, Wittgenstein trasciende los fundamentos del escepticismo, sin negarlos directamente, avanzando argumentos epistemológicos y lógicos que buscan suplantar, socavando lo que parece ser una suposición bien establecida dentro del científicismo, a saber, la necesidad de justificar los elementos de la realidad y la búsqueda de causas.

Finalmente, en la última parte de este trabajo, quizás nos encontraremos ante la crítica más dirigida a las suposiciones científicas, ejemplificada lúcidamente en sus *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, una colección de notas cuyo punto central es la crítica filosófica a la antropología de Frazer, un etnólogo escocés victoriano. Frazer, como veremos, argumenta que la historia humana ha tomado un camino evolutivo y cultural a lo largo de los siglos, de modo que la magia, un antiguo conjunto de rituales y creencias, ha sido reemplazada en algún momento por la religión, que a su vez ha sido reemplazada por la ciencia moderna. En este capítulo veremos que hay dos consideraciones falaces inherentes a esta teoría. La primera es la actitud positivista de Frazer, es decir, el hecho de concebir actitudes que no son “científicas” en contraposición a las racionales, como resultado de un error de comportamiento que tiene sus raíces en la mentalidad errónea del pasado oscuro de la ignorancia. La segunda, fruto de la primera consideración, es considerar, como afirma Wittgenstein, que los rituales mágicos y religiosos, trazables comparando varios lugares del mundo, se basan en creencias, o que su errónea concepción de la realidad se basa en un falso sistema de explicación de los fenómenos naturales y humanos. Considerar una costumbre o un aspecto cultural como una creencia que, además, es errónea o no se ajusta a los dictados científicos es, a los ojos de Wittgenstein, una pretensión positivista de conocer la verdad, o al menos de poder alcanzarla a través del instrumento de la razón. Mediante un ataque a la explicación histórica propuesta por Frazer, Wittgenstein nos invita a mirar los fenómenos humanos de manera “perspicua”, es decir, tratando de ver las conexiones entre los elementos del fenómeno, sin reducirnos a explicarlo, sino simplemente describiéndolo etnológicamente en su manifestación holística.

Así que, para resumir, el objetivo principal de este trabajo es arrojar luz sobre las diversas formas de crítica al cientificismo por parte de Wittgenstein. Como acabamos de ver, estas formas son tan variadas como intratables en su totalidad. De hecho, este trabajo busca ofrecer una cierta perspectiva de la crítica de Wittgenstein a los supuestos científicos, teniendo en cuenta que hay muchos otros aspectos que deben ser analizados en detalle, y que aquellos que han sido analizados requerirían aún más esfuerzo y detalle en la exposición. Por lo tanto, como punto de partida, se espera despertar el interés por el objeto de estudio, con el fin de contribuir a más estudios futuros sobre los temas tratados. En cualquier caso, el siguiente trabajo tiene por objeto aclarar el problema del cientificismo desde los ángulos antes mencionados y, por lo tanto, aclarar y profundizar algunos conceptos vitales para comprender la posición de Wittgenstein respecto a ciertos problemas específicos. Y es exactamente la claridad conceptual lo que se busca en este trabajo, exactamente lo que Wittgenstein esperaba de la filosofía en el futuro.

2) ¿Qué científicismo?

Un análisis en profundidad de la postura filosófica de Wittgenstein frente a los supuestos científicos requiere, en primer lugar, una aclaración sobre estos últimos para destacar desde el principio el objeto de la crítica del autor, así como el contexto teórico que analizaremos más adelante. Teniendo en cuenta la complejidad del término científicismo, que abarca una vasta gama de actitudes, creencias y doctrinas, además de que el concepto se refiere a una familia conceptual – o elementos que se relacionan a pesar de su pertenencia a otras áreas – que permite utilizar una nomenclatura tan completa, será conveniente establecer las nociones de científicismo útiles en relación con Wittgenstein (Beale & Kidd, 2017). Por lo tanto, el objetivo de este apartado es una definición que pretende ser exhaustiva y satisfactoria para obtener una perspectiva clara del pensamiento del autor de origen austriaco.

Es probablemente en un contexto como el de Austria – en particular en la década de 1920 – donde debemos trazar la definición general de científicismo que necesitamos. En particular, debemos tener en cuenta los llamados “presupuestos metafilosóficos y metacientíficos del Círculo de Viena” (Muñoz, 1997, p. 7). Presupuestos que, a través de un enfoque interdisciplinario definido colectivamente, tenían un objetivo claro: obtener una ciencia unificada, entendida como la integración de varios procesos científicos en un solo lenguaje unificador. En otras palabras, este grupo de intelectuales tenía una concepción de la ciencia como un sistema general de conceptos (*Ibid.*). Ahora bien, hay que subrayar que, mientras que todo lo anterior en el ámbito ideológico-científico tuvo su base en la consideración de las ciencias naturales como en un momento de madurez y plenitud, las nuevas formas de pensamiento positivista, fundamentalmente organizadas alrededor de este recién mencionado Círculo de Viena, se embarcaron en un nuevo camino en el que se creía que el método científico podía ser falible, por lo que era necesario no buscar las causas ocultas de los fenómenos, sino más bien describirlas sistemáticamente para generar predicciones óptimas, a través del enfoque interdisciplinar y a la vez uniforme (Jara, 2015).

De acuerdo con este nuevo punto de inflexión en el campo de la metodología científica, la manera más sistemática de lograr esta unificación lingüística de la ciencia en su pluralidad de voces era establecer criterios que definieran el nuevo estatus del objeto científico. De hecho, como afirma el sociólogo, filósofo y economista Otto Neurath en el intento enciclopédico unificador representado por *Foundations of the Unity of Science* (1971), en su tiempo los científicos finalmente tuvieron la oportunidad de construir puentes sistemáticos de ciencia a ciencia, analizando conceptos que se

utilizan en diferentes disciplinas, que tienen que ver con la clasificación, el orden, etc. (Neurath *et al.*, 1971). Más allá de todo eso, la axiomatización de la ciencia siempre supone una gran oportunidad para hacer más precisos los términos fundamentales y preparar el terreno para la conjunción de diferentes ciencias. Como consecuencia de esta ambición, como dice Neurath: “La unificación del lenguaje científico es uno de los objetivos del movimiento de unidad de la ciencia” (*Ibid.*, p. 20, mi traducción).

La idea de fondo es que la ciencia es como cualquier otra parte de la vida: no es posible detenerse y retirarse a un lugar fijo y seguro para planificar una renovación general o una reconstrucción desde la nada. Esta ilustración muestra la oposición que Neurath estableció contra la estrategia filosófica de elaborar un sistema, es decir, el intento de construir el conocimiento como un todo uniforme. Tales estrategias suelen buscar una base sólida e indudable para justificar a fondo todo el conocimiento. Neurath se opone a sistemas como los de René Descartes e Immanuel Kant, que no se dieron cuenta de nuestra condición de marineros en mar abierto: tenían la ilusión de encontrar un dique seco, al margen de cualquier contexto social y cultural. Evidentemente, un proyecto así, como lo cuenta Neurath, solo puede ser perseguido subsumiendo las afirmaciones científicas a una integración enciclopédica, y no a un sistema que no permita obtener un modelo científico en conjunto. Es el lenguaje físico el que haría posible la cooperación y la comunicación entre científicos de los más diversos campos; y más aún, no solo entre científicos, sino entre todas las personas, ya que la ciencia afecta la vida de todos. Esto es lo que Neurath llamó la “jerga universal” (Ferreira da Cunha, 2013). Dicho lenguaje debía estar articulado de manera lógica para que fuera fácilmente comprensible y estuviera tan libre de ambigüedades como fuera posible.

Además, la propuesta de Rudolf Carnap, una de las más relevantes y difundidas en el Círculo de Viena, tenía el objetivo de establecer un lenguaje físico para esta ciencia unificada. Carnap propuso un lenguaje que contenía solo objetos de la vida cotidiana con los que todos los conceptos de la ciencia deberían poder relacionarse, el “*thing-language*” (*Ibid.*, p. 53). La idea sería que cada rama de la ciencia tiene su propio dialecto técnico y específico, pero esa jerga debería relacionarse de alguna manera con los objetos que nos rodean. Cada ciencia específica tendría, por lo tanto, sus propias leyes, que establecen relaciones dentro de su propia esfera ontológica. En cualquier caso, Carnap consideraba la cuestión de la unidad de la ciencia como un problema de lógica de la ciencia, y no de ontología (Neurath *et al.*, 1971). El logro de este proyecto unificador fue impulsado por categorías precisas y definitorias que establecían una jerarquía ontológica y epistemológica. De hecho, en primer

lugar, la “base de reducción”¹ tendía a establecer una plétora de conceptos básicos y fundamentales que podían probarse fácil e instantáneamente (Muñoz, 1997, p. 8). Posteriormente, la “relación de reducción” intentaría insertar unívocamente cualquier elemento sacado de la realidad dentro de uno de estos conceptos, requiriendo finalmente una cierta “definibilidad” (*Ibid.*). Un proyecto de este tipo apuntaba, por tanto, a una convergencia bajo un mismo signo lingüístico: el de una ciencia unificada que incluyese la amplia gama de ciencias presentes en la época. Y, al mismo tiempo, establecía barreras, muros reduccionistas más allá de los cuales no había sitio para las categorías y los conceptos excluidos, los que no respetasen los criterios anteriores, los que no formasen parte de una concepción científica del mundo.

Es interesante destacar que la del científicismo representa una pura y dura actitud dotada de sus propios rasgos y valores. Este conjunto de cualidades actitudinales es reconocido, en primer lugar, por Neurath, cuando declara que el proyecto de una ciencia unificada como objeto de interés de una Enciclopedia es el resultado de los esfuerzos de los científicos y de las personas que están dispuestas a adoptar y favorecer una actitud científica universal. Además, como afirma el filósofo y pedagogo John Dewey, la actitud científica puede concebirse como “una cualidad que se manifiesta en cada paso de la vida” (Neurath *et al.*, 1971, p. 31, mi traducción). En su aspecto negativo, es pura libertad del control por la rutina, el prejuicio, el dogma.

Pero, obviamente, es su aspecto positivo el que se nos presenta de gran interés. En esta faceta, la actitud científica sería entonces la voluntad desproporcionada de investigar, examinar, discriminar, etiquetar, sacar conclusiones sobre la base de la evidencia, que se construye a través de un fuerte trabajo empírico de recolección de datos que hace que esta evidencia esté disponible. El científicismo es, por lo tanto, una intención colectiva de alcanzar creencias y valores teniendo como base verificable una observación, un hecho que no tiene sentido si no está ligado a una idea específica. Esta concepción de la ciencia y sus manifestaciones simboliza sin duda un fuerte aire de radicalidad. Una radicalidad que en el caso del Círculo de Viena se confunde con la postulación de una actitud racionalista, en el sentido – precisamente – de radicalmente racional (Muñoz, 1997). O lo que es igual: en diálogo constante con los planteamientos de las ciencias contemporáneas, abierta a la crítica intersubjetivamente operante y a la autocrítica, precisa y unívoca en sus concreciones y rendimientos, consciente de la necesaria contrastación pública de tesis y resultados.

¹ Es decir, como afirma Jacobo Muñoz, lo que consiste en “un conjunto de conceptos fundamentales y referidos ya a la inmediatamente experimentable” (1997, p. 8). En otras palabras, al establecer términos y conceptos cuyos fundamentos eran incontrovertibles – dado su carácter empírico y deducible de la realidad – y por lo tanto innegables desde un punto de vista científico, la base de la reducción estaba construyendo el esqueleto del edificio del universalismo científico.

En consecuencia, un aspecto peculiar de este tipo de científicismo del Círculo de Viena, sobre el que es necesario detenerse, es el verificacionismo. Antes de todo, hace falta decir que el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) de Wittgenstein, por su parte, influyó mucho en el Círculo. El matemático Hans Hahn, por ejemplo, dio un seminario sobre el *Tractatus* de Wittgenstein en 1922 en la Universidad de Viena, poco después de la aparición del libro (Hymers, 2005). De igual modo, Carnap escribió en su autobiografía intelectual que Wittgenstein tuvo una gran influencia en su pensamiento. Y el Círculo discutió la mayor parte del *Tractatus* línea por línea en dos ocasiones durante sus reuniones semanales de 1926. Curiosamente, en 1929, Hahn, Carnap y Neurath se refirieron a Wittgenstein – junto con Russell y Einstein – como uno de los “principales representantes de la concepción científica mundial” (*Ibid.*, p. 208, mi traducción).

Detrás de esta declaración se esconde un malentendido engañoso, o una reelaboración consciente, de la visión de Wittgenstein. De hecho, parece que los miembros del Círculo de Viena deducieron que la teoría pictórica del significado del filósofo austriaco debía ser tomada como una manera de dar cuenta de cómo se iban a verificar las proposiciones. Lo que más les atrajo, al parecer, fue la capacidad del *Tractatus* de dar cuenta de la verdad de las proposiciones de la lógica y las matemáticas, sin permitir ninguna otra ciencia sustantiva que no fueran las ciencias naturales tal como eran conocidas. Algunos de ellos expresaron el deseo de que esta perspectiva permitiera aplicar los métodos de las ciencias naturales a los problemas de la humanidad en general.

La versión verificacionista del *Tractatus* del Círculo de Viena tiene algunas consecuencias extrañas. Más notablemente, según esta, una proposición sería definitivamente verificada solo si es verificada de una manera que sea concluyente, ya que las condiciones de verificación y las condiciones de verdad resultan ser la misma cosa. El hecho, es decir, el dato sacado de la realidad que hace a una proposición verdadera, es a la vez el hecho que la verifica. Curiosamente, el propio maestro de Wittgenstein, Bertrand Russell, al presentar el *Tractatus* dijo: “El mundo se compone de hechos: hechos que estrictamente no podemos definir; pero podemos explicar lo que queremos decir, admitiendo que los hechos son lo que hace a las proposiciones verdaderas o falsas” (2009, p. 188). En resumen, el núcleo de la interpretación del Círculo es la tesis de Wittgenstein de que el sentido de una proposición es el método de su verificación (McGuinness, 1985). Este fue considerado en muchos lugares como el eslogan principal del Círculo de Viena, pero según todos los relatos se originó en discusiones con Wittgenstein. Sin embargo, como afirma Anthony Kenny con respecto a esta cuestión: “Para que una oración sea significativa no hace falta que sea susceptible de ser confirmada por la experiencia. Se puede interpretar también como si significara un interés mayor por la falsabilidad que por la verificabilidad: la hipótesis queda falsada cuando es necesario introducir en ella alguna alteración” (1974, p. 121).

Y, curiosamente, la teoría pictórica del significado surgió en el contexto de la ciencia, en el trabajo de Heinrich Hertz. De hecho, como señala Allan Janik en *Assembling Reminders*, la concepción madura de la filosofía de Wittgenstein se debe en gran medida a la concepción de Hertz de la filosofía de la ciencia que se deriva de sus *Principles of Mechanics Presented in a New Form* (1894). La palabra alemana *Bild* (“imagen”, “figura” o “pintura”) es utilizada por Hertz en la introducción a los *Principles* para denotar una representación que comparte la misma relación entre sus objetos constitutivos que los objetos físicos que representa. En este sentido, las figuras son modelos del mundo exterior en virtud de poseer una identidad relacional entre los objetos de la figura y los objetos del mundo. Así pues, las figuras en el sentido hertziano son imágenes del mundo real porque contienen una propiedad idéntica, es decir, una relación específica entre objetos (Janik, 2006). Las figuras de las que aquí hablamos son nuestros modelos de cosas. Pero las figuras en sí mismas fueron concebidas como una representación de la realidad al representar una posibilidad de la existencia o inexistencia de un cierto estado de cosas; es decir, representaba solo una situación posible. A diferencia de Hertz, Wittgenstein plantea un marco ontológico que impacta profundamente su versión de la teoría pictórica del significado (Carmona, 2015). La opinión hertziana, sostenida por Wittgenstein, de que las teorías físicas son imágenes de la realidad y por lo tanto solo tienen una relación descriptiva con la naturaleza, conduce a la posibilidad de que las ciencias naturales ofrezcan múltiples modelos de explicación. En otras palabras, no existía una teoría física privilegiada. Si no había una teoría privilegiada, había, por supuesto, varias formas posibles de representar los hechos. Uno no era más correcto que otros, pero sí podría ser más apropiado que otros al ser capaz de generar una figura más detallada o útil de esa parte de la naturaleza que la teoría física estaba destinada a describir. El filósofo austriaco, usando pues la teoría pictórica del significado, quería mostrar que la ciencia era solo otra forma de descripción y por lo tanto no podía ofrecer una visión más profunda o, en ese sentido, dar respuesta a ningún problema filosófico o ético.

Sin detenernos en el hecho de que, como se deduce, Wittgenstein, especialmente en un período posterior de su pensamiento – marcado por una posición indudablemente anticientífica, como veremos –, no habría estado de acuerdo, es interesante observar que la fuerte pretensión de verificación del Círculo de Viena es el resultado de una base ideológica científica que hundía sus raíces en el empirismo y, por consiguiente, en la racionalización de los datos de la realidad (Muñoz, 1997). De hecho, uno de los propósitos de la ciencia es investigar empíricamente hechos contingentes y crear descripciones de tales hechos; y, entre estos hechos, se incluyen las relaciones externas entre hechos o posibles estados. La frontera de este método era muy clara para Wittgenstein, como sugiere en *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*: “El límite de la empiria es la formación de conceptos” (1987a, p. 197, §26). No solo eso, sino que habiendo establecido estrictos criterios de

definición como la justificación o la corrección, parece ser, a los ojos de Wittgenstein, una característica primaria al hablar de las presuposiciones metacientíficas de las que está dotada la propia ciencia:

En una predicción condicional en la ciencia se podría distinguir entre justificación y corrección. Se la podría llamar “justificada” si se sigue o resulta de una teoría fundamentada de tal o tal manera. De forma que si la primera parte de la proposición no es verdadera se podría decir entonces: si hubiera sido verdadera, entonces sería... (1987b, p. 8, §8).

Si detrás de la pretensión de verificar está la de justificar y corregir, hay en cambio un rasgo que forma una parte integrante y fundamentalmente básica del método científico racionalista: el principio de causalidad. De hecho, la búsqueda de causas tales como los factores externos que deben ser identificados para manipular óptimamente los fenómenos naturales es comúnmente considerada como una de las preocupaciones de la ciencia. Este afán de investigación de las causas, como la verificación o la justificación y la corrección, se extiende a todos los fenómenos humanos y no humanos, y es este aspecto abrumador el que huele a cientificismo. Y este método se remonta en cierto modo a su origen científico, más precisamente al famoso filósofo francés Descartes, quien en su *Discurso del método* (2011) afirmaba – después de encerrarse en sí mismo, en su certeza egocéntrica, y eliminar todo lo que pudiera desencadenar incertidumbre, duda e influencia externa, es decir, el Otro – reconstruir desde cero sus certezas, y ponerlo todo en tela de juicio para que no se dañara su autonomía racional.

Esta es, en términos generales, la actitud científica que se tiene en cuenta en estas páginas: una certeza y confianza en los propios medios científicos, así como una búsqueda mitológica de las generalidades, la pretensión de reducir los fenómenos de la vida humana a un conjunto de conceptos que solo pretenden explicar a través de categorías creadas dentro de un mismo campo científico, que se sitúa con orgullo al timón que guía el barco del progreso de toda la humanidad.

El cientificismo, en resumen, con demasiada frecuencia olvida que lo que en el mundo tiene una importancia fundamental y primaria para los seres humanos – la ética, el arte, la música, la literatura, etc. – queda fuera del dominio de la ciencia (Clarke, 2008). En este sentido, las acciones humanas se reducirían a meros gestos que encuentran su razón de ser solo en relación con una presunta causa que puede ser buscada por la ciencia. De esta manera, los seres humanos en cuestión estarían limitados en su expresividad cultural, social y artística por el simple hecho de que es absolutamente necesario responder a los criterios de clasificación que la unificación de la ciencia suele imponer al objeto estudiado. Claramente, esta actitud no promueve ni una potencial y extensa

variabilidad en las respuestas, ni una relativización del propio método que, al tratar de archivar, eliminar y dejar de lado lo que parece ser un error, como veremos en particular en el caso de James Frazer, no acepta lo que se sale de la presunta y omniabarcante objetividad científica.

En consecuencia, es comprensible que una sensibilidad como la de Wittgenstein intentase ofrecer en varias áreas de la realidad una fuerte alternativa a esta reducción de las manifestaciones del ser humano. Lo intentó a lo largo de toda su vida, tanto en lo que respecta a lo profesional como a lo personal, ya que su carácter polifacético, aunque siempre en busca de los límites del lenguaje y de la vida humana, no admitía criterios estrechos que pretendiesen además ser metafísicos, como los impuestos por el cientificismo. En las páginas siguientes analizaremos la manera en que el filósofo austriaco miraba el cientificismo en sus diversas facetas, en toda su sutil pero punzante crítica radical, y asumiremos una cierta posición investigadora para buscar una solución potencial – aunque, en el espíritu wittgensteiniano, nunca definitivamente resolutoria – a los supuestos científicos producidos por la modernidad que impregna la realidad en la que vivimos.

3) Wittgenstein y el progreso.

En esta sección tomaremos la cuestión del progreso como tema de análisis para analizar en detalle cuál es la visión de Wittgenstein del avance científico y técnico de su tiempo. Para empezar, es importante considerar brevemente la reflexión del racionalista Karl Popper sobre la relación entre ciencia y progreso, vienes, como Wittgenstein, e igual que este filósofo de éxito en Gran Bretaña. Como puso de relieve en *Conjeturas y Refutaciones* (1991), a él le interesaba la importancia intelectual de la necesidad del progreso científico. Para él, el desarrollo continuo es esencial para el carácter racional y empírico del conocimiento científico, y su idea es que si la ciencia cesa de desarrollarse pierde este carácter. Por tanto, sería la forma de su desarrollo lo que subyace a la ciencia racional y empírica, es decir, la forma en que el científico discrimina entre las teorías disponibles y elige la mejor, o la manera en que ofrece razones para rechazar todas las teorías disponibles, con lo cual sugiere algunas de las condiciones que debe cumplir una teoría satisfactoria. Sin embargo, Popper asume que ni siquiera la ciencia está sujeta a la acción de nada que se asemeje a una ley del progreso. La historia de la ciencia, como la de todas las ideas humanas, es una historia de obstinación y de errores. Pero, como afirma el filósofo austriaco:

La ciencia es una de las pocas actividades humanas — quizás la única — en la cual los errores son criticados sistemáticamente y muy a menudo, con el tiempo, corregidos. Es por esto por lo que podemos decir que, en la ciencia, a menudo aprendemos de nuestros errores y por lo que podemos hablar, con claridad y sensatez, de realizar progresos en ella. En la mayoría de los otros campos de la actividad humana hay cambio, pero raramente progreso (a menos que adoptemos una concepción muy estrecha de nuestros posibles objetivos en la vida), pues casi toda ganancia es compensada, o mas o menos compensada, por alguna pérdida. Y en la mayoría de los campos ni siquiera sabemos cómo evaluar el cambio. Dentro de la ciencia, en cambio, tenemos un criterio de progreso: inclusive antes de someter una teoría a un test empírico podemos decir si, en caso de que resista ciertos tests específicos, será o no un avance con respecto a otras teorías con las que estamos familiarizados.

Sin embargo, quizás ni siquiera esta imagen de la ciencia – como procedimiento cuya racionalidad consiste en el hecho de que aprendemos de nuestros errores – resulte ser suficientemente buena. En efecto, esta imagen podría sugerir que la ciencia progresa de teoría en teoría y que consiste en una sucesión de sistemas deductivos cada vez mejores. Lo que Popper sugiere, en cambio, es ver la ciencia como progresando de problemas a problemas, pero a problemas de creciente profundidad. Esto es fundamental. Pues una teoría científica – es decir, como también pensaba Wittgenstein, una teoría explicativa – es, en todo caso un intento por resolver un problema científico, es decir, un problema

concerniente al descubrimiento de una explicación o vinculado con él. Es el problema el que nos acicatea a aprender, a hacer avanzar nuestro conocimiento, a experimentar y a observar. Así, la ciencia parte de problemas, y no de observaciones, aunque éstas pueden dar origen a un problema. La tarea consciente que se yergue ante el científico es siempre la solución de un problema a través de la construcción de una teoría; por ejemplo, explicando observaciones inexplicadas. Y la ciencia emerge como una actitud fecunda principalmente a través de los nuevos problemas que plantea. Podemos decir entonces que, para Popper, la contribución más perdurable al desarrollo del conocimiento científico que puede hacer una nueva teoría consiste en los nuevos problemas que plantea, lo que lleva nuevamente a la concepción de la ciencia y del desarrollo del conocimiento como partiendo de problemas y terminando siempre con ellos, problemas de creciente profundidad y de creciente fertilidad en la sugestión de nuevos problemas.

Con respecto a esta consideración de la disciplina científica como una que tiene que ver principalmente y sistemáticamente con problemas, Wittgenstein también tenía su posición sobre este aspecto, y probablemente fuera aún más radical que Popper, pues afirmaba que no había problemas científicos “esenciales”. De hecho, como lo expresa en *Cultura y Valor*:

Dicho sea de paso, de acuerdo con la antigua concepción – por ejemplo, de la (gran) filosofía occidental – existían dos tipos de problemas en el sentido científico: problemas esenciales, grandes, universales, y no esenciales, casi accidentales. Por el contrario, en nuestra concepción, no existe en la ciencia ningún problema grande, esencial (1995, p. 45, §47).

Esta visión de la ciencia y su papel en el mundo en el que vivía es el fruto tanto de su pensamiento general como del contexto histórico y geográfico del que su pensamiento surgió. De hecho, al igual que la mayoría de los intelectuales que conocieron las últimas décadas de la monarquía imperial, la actitud de Wittgenstein frente al pasado debió contener simultáneamente el sentimiento nostálgico de haber vivido en un periodo excepcional, definitivamente caduco, y la convicción de que esa época brillante, artificial y contradictoria de todas maneras estaba inevitablemente condenada (Bouveresse, 2006). Es evidente, por tanto, que el pesimismo y el fatalismo no constituyen, aunque en Wittgenstein estén efectivamente muy marcadas, características estrictamente individuales. Estas también deben explicarse en función del medio social e intelectual tan particular en el que pasó su juventud. Todos los testimonios apuntan a que su juventud fue, en su conjunto, profundamente infeliz. Parece, de hecho, haber considerado la Primera Guerra Mundial como una oportunidad que el destino o la historia le ofrecían para poner fin a su vida, o al menos para hacerse mejor hombre, y mejor lógico.

Asimismo, recibió la Segunda como la sanción inevitable, y hasta cierto punto deseable, al egoísmo y la inmoralidad del hombre y de la sociedad contemporánea.

Además, aunque haya adoptado desde muy temprano un modo de vida que se desmarcaba completamente de sus orígenes sociales y familiares, Wittgenstein es, a la vez, uno de los representantes más típicos y menos típicos de la gran burguesía judía vienesa de antes de la Primera Guerra Mundial. Su padre, Karl Wittgenstein, fue uno de los empresarios pioneros de la industria siderúrgica austro-húngara y probablemente uno de los hombres más ricos de Europa. Era, al parecer, un ejemplo típico del *self-made man*, enérgico, voluntarioso y emprendedor; su anticonformismo en ciertas áreas se aliaba a un autoritarismo y a un puritanismo que complicarían singularmente las relaciones con sus hijos, aunque parece que Ludwig aceptaba esos rasgos paternos relativamente bien (Bouveresse, 2006). En él, el sentido del deber y el respeto a la autoridad contrastaban curiosamente con un horror instintivo a las convenciones arbitrarias y los valores falsos, así como con una aptitud excepcional para denunciarlos. Es un hecho interesante que ni en el caso de Wittgenstein, como tampoco en el de muchos intelectuales de aquella época, la crítica de la cultura y de la sociedad contemporánea se tradujo en una convicción que pudiéramos calificar de revolucionaria. Este sentimiento más o menos común en la Viena de la época se dirigía a la degeneración característica de las producciones más revolucionarias y más iconoclastas del movimiento modernista vienés hacia el profesionalismo, las ortodoxias institucionalizadas y los neoacademicismos diversos: aspectos que, desde la perspectiva de Wittgenstein, equivalían al neopositivismo del Círculo de Viena y de la filosofía lingüística anglosajona.

Sin embargo, esto no debe llevarnos a pensar que Wittgenstein políticamente fuera un conservador. Ciertos comentaristas han tratado de presentar la postura de Wittgenstein como algo típicamente identificable con el modo de pensar conservador y la tradición conservadora (Read, 2006). No obstante, es necesario observar que si por “conservadurismo” entendemos, como el nombre indica, la tendencia a conservar lo que es, o de igual manera, a tratar de volver a un estado anterior de cosas, no se encuentran indicios de este tipo de comportamiento en Wittgenstein. Como afirma Bouveresse: “Independientemente de que el resultado le agradara o no, él aceptaba como un hecho consumado la evolución que condujo a la situación actual; y lejos de oponerse por principio al cambio, consideraba, por el contrario, que el mundo contemporáneo necesita cambios profundos y radicales, tan profundos y radicales que tal vez son imposibles y, en todo caso, son especialmente difíciles de imaginar y prever” (2006, p. 136).

Lo que es cierto, como se ha visto, es que no creía que viviéramos en una época de gran cultura y que estaba convencido de que, en materia de arte o de filosofía, por ejemplo, una época de

decadencia no debe buscar producir otra cosa sino lo que realmente corresponde a sus posibilidades, aun cuando éstas no tengan nada de particularmente exaltador. Desde luego, en la concepción de la civilización y de la cultura que Wittgenstein parece asumir hay varios aspectos que podrían hacernos pensar en un talante conservador por su parte. Por ejemplo, como asume Vicente Sanfélix, uno de los rasgos que a su entender caracterizan a nuestra civilización es el progreso (Sanfélix, 2008). De hecho, es una característica tan importante que Wittgenstein considera que el progreso no es tanto una de sus cualidades cuanto su misma forma – un eco spengleriano –, lo que quiere decir que el progreso no es un medio para alcanzar un fin sino un fin en sí mismo. Por otra parte, Wittgenstein concibe las culturas que todavía no han degenerado en civilizaciones en términos orgánicos. En las épocas de gran cultura, éstas señalan a cada cual el lugar que debe ocupar en ellas y todos trabajan dentro del mismo espíritu, en tanto que en las épocas de civilización lo que prima son los intereses individuales. Pues bien, el antiprogresismo, el organicismo, el comunitarismo y el antiindividualismo representan, en efecto, rasgos típicos del pensamiento conservador. Como típicos del pensamiento conservador son otros rasgos que fácilmente encuentran eco en los escritos de Wittgenstein, como la valoración positiva de la autoridad, o de la tradición, o la aprensión al cosmopolitismo, o la minusvaloración de la libertad política (*Ibid.*).

En cualquier caso, ahora es útil analizar, antes de entrar directamente en la reflexión del autor sobre el tema, cuáles fueron las influencias y estímulos externos e intelectuales que construyeron una visión decididamente pesimista hacia el progreso en general, es decir, el de la ciencia como el de la sociedad contemporánea. En primer lugar, es importante decir que la literatura tuvo un lugar significativo en su manera de ver la cuestión. Como ya advertíamos al principio de este apartado, Wittgenstein a su vez no fue en esto completamente original². Otros antes que él ya habían alertado del peligro que se esconde en la idea del progreso. Reflexionar acerca de este tipo de parentesco intelectual no es poner en duda la originalidad de Wittgenstein, cuya concepción del contenido de una filosofía antiprogresista es totalmente suya y, en cualquier caso, se desarrolla en el contexto de discusiones lógicas y matemáticas en las que otros autores no tienen nada que ver (Lovibond, 2016). Un movimiento que, de hecho, contrarrestaba el optimismo superficial de los progresistas, que venía de Rusia con los escritos de Dostoevskii y Tolstoi (Haller, 2003). Al igual que Nietzsche, que puso a Dostoevskii al mismo nivel que Schopenhauer, de Vigny, Leopardi o Pascal, Wittgenstein sentía entusiasmo por el pesimismo romántico de Dostoevskii. Pero, aunque fuera cierto que Wittgenstein

² Esto nos hace recordar aquello que Wittgenstein afirmase en *Cultura y valor* de que no era un pensador original. De hecho, aquí afirma: “Mi originalidad (si esta es la palabra correcta) es, según creo, una originalidad de la tierra, no de la semilla. (Quizá no tengo semilla propia.) Se arroja una semilla en mi tierra y crece diferente que en cualquier otro terreno” (Wittgenstein, 1995, p. 84, §193).

prefería al autor ruso, su propia forma de vivir y su decisión al final de la guerra de liberarse de su herencia y riqueza estaban profundamente influenciadas y motivadas por las ideas tolstoianas.

Que Tolstói fue una influencia duradera en Wittgenstein está fuera de duda y merece un estudio detallado que aquí no cabe. Al psiquiatra, así como su amigo y seguidor Maurice O'Connor Drury, Wittgenstein le dijo que en tiempos recientes solo dos escritores europeos habían tenido algo importante que decir sobre la religión: Tolstói y Dostoievsky (Sánchez Durá, 2014). Así le recomendó *Los Hermanos Karamazov* (1880) del primero y *Crimen y castigo* (1866) del segundo, además de unos cuentos populares. Cuando Drury le contestó, al encontrárselo de nuevo, que prefería Dostoievsky a Tolstói, Wittgenstein disintió afirmando que los cuentos cortos de Tolstói sobrevivirán siempre y que estaban escritos para todos. Afortunadamente, las publicaciones biográficas y los documentos producidos por los amigos y alumnos de Wittgenstein han proporcionado una gran cantidad de datos e interpretaciones tanto con respecto a su vida como a sus observaciones filosóficas que reflejan esta influencia de Tolstói en el austriaco (Haller, 2003, p. 38).

Ahora bien, es interesante observar que el sentido de la vida, por decirlo con una de las últimas formulaciones de Tolstói, radica en una ley que, para Nicolás Sánchez Durá, es la de “lo sagrado” (que en momentos anteriores Tolstói tantas veces llama «la voluntad de Dios»), y en lo que tiene de fundamento de una norma de conducta se traduce en empeñarse en un mundo donde prevalezcan los vínculos fraternos, un luchar con los otros por la afirmación de la vida que derrota el miedo y la angustia frente a la muerte (2015, pp. 123-124). Una lucha y un empeño que conlleva necesariamente una denodada implicación social y política. Pues bien, en el caso de Wittgenstein, la búsqueda del sentido de la vida, con ocasión de la guerra, tiene como goznes dos experiencias subjetivas vividas intensamente: el miedo a la muerte y la experiencia de la obediencia, de la disciplina de sí. De hecho, también para Wittgenstein, como para Tolstói, será especialmente el miedo a la muerte el criterio para determinar lo errado de la vida que se vive o se ha vivido (Sánchez Durá, 2014). Estas consideraciones permanecieron para siempre configurando un punto de vista religioso bajo el cual el autor austriaco no podía dejar de considerar cualquier problema.

Tolstói, quien, por lo tanto, sin duda influyó profundamente en las actitudes wittgensteinianas sobre el tema del progreso, en el texto extraordinario que es su *Confesión* (1882), no tiene inconveniente en hablar de “la superstición del progreso” (Sanfélix, 2014, p. 145). Cuando Tolstói habla de la “superstición del progreso” se remonta a una superstición, típica de nuestro tiempo, en virtud de la cual los hombres ignorarían su propia ignorancia de la vida. Es normal que, dicho esto, haya dudas sobre la correspondencia entre la idea de progreso y el hecho de que sea una mera superstición. Admitamos que Wittgenstein acierta cuando la coloca en el centro de la imagen del

mundo que corresponde a la era científicotécnica, a nuestra civilización. Si Tolstoi decía que responder que el progreso es lo que perseguimos cuando se nos pregunta por el sentido de lo que hacemos no es muy diferente de navegar a la deriva, Wittgenstein parece apuntar que una civilización que entiende el progreso como su meta principal es una civilización que de alguna manera esconde que, propiamente hablando, carece de meta (*Ibid.*). Si el progreso es bueno, no puede nunca serlo por sí mismo sino por la bondad de los objetivos a cuyo servicio se pone. Si queremos convertirlo en un valor, entonces indefectiblemente, pensaría Wittgenstein, se convierte en un mal valor. Buscar el progreso como un fin intrínseco, como un valor absoluto, no deja de ser como andar por andar o lo que para Wittgenstein sería mucho más grave, hablar por no callar. O, como habría apostillado Tolstoi y muy probablemente hubiera suscrito Wittgenstein, como hacer arte por el arte o ciencia por la ciencia.

Es cierto que en lo que aquí nos concierne, como afirma Sánchez Durá, “Wittgenstein comparte con Tolstoi un sentido de “espíritu” en el que el término refiere a la identidad personal de cada cual, el núcleo más radicalmente distintivo de cada subjetividad” (2012, p. 260). En Wittgenstein ello incluye la potencialidad creadora, los dones intelectuales, aquello en lo que más íntimamente uno se reconoce y a lo cual siempre aspira, un ideal del yo, en fraseología freudiana; todo lo cual, por cierto, incluye la componente cultural particular (*Kultur*) en la que se ha formado y de la que participa y que, también, subsume el canon de las grandes obras de arte que le es propio. Por ello para Wittgenstein, el espíritu que debe ayudarlo a vivir decentemente se invoca de muy diferentes formas según se esté aludiendo a su dimensión personal o transpersonal. En ocasiones se desea tener más fuerte, en otras le ayuda en su debilidad, o le da el coraje necesario ante el peligro. El espíritu es también aquello en lo que uno se resguarda cuando acucia la penuria material y el malestar emocional, algo que no debe perder a riesgo de disolverse, a lo que debe dedicarse por entero, que le hace libre porque le desliga de las contingencias exteriores y le guarece (*Ibid.*). Cierto, Wittgenstein diviniza ese espíritu, que en ocasiones identifica con Dios, porque es principio de la vida auténtica. Pero ese espíritu es un principio divino que difiere del concebido por Tolstoi en un sentido decisivo. El Dios de Tolstoi es principio porque, al identificarse con la vida, su voluntad radica en que afirmemos tanto la existente cuanto su reproducción; de ahí el mandato del amor fraterno, puesto que éste la hace posible. En cambio, este respecto del principio divino, que en Tolstoi es completamente nuclear, en Wittgenstein está subordinado a su salvación interior.

Tolstoi interpretaba la historia humana como una lucha entre aquellos que quieren defender un imperativo categórico que no admite excepciones y aquellos que solo persiguen la defensa de sus privilegios particulares o de grupo; entre el uso apropiado de la inteligencia y del arte, puestos al

servicio de la defensa de aquella moral universal, y el uso impropio de ambos; entre razón y sinrazón o, lo que en suma viene a ser para él lo mismo, entre la verdadera y la falsa religión. Una historia, en definitiva, de progreso moral (Ruiz y Sanfélix, 2015). De modo que la época de la civilización científica a la que Wittgenstein apela es también una época marcada por un acendrado individualismo. Y en esa misma medida, anti-religiosa. En suma, pues, lo que tenemos es que para Wittgenstein, una civilización que hace de la búsqueda del progreso tecno-científico su meta no puede ser sino una civilización marcada a la vez por el declive de las artes, de la religión, y de toda una cultura (Sanfélix, 2014).

Pero las diferencias entre Tolstoi y el Wittgenstein maduro no se circunscriben solo al terreno metafilosófico. Afectan igualmente a puntos muy sustantivos de sus respectivas concepciones de la cultura. Ya en las conversaciones con Waismann, uno de los teóricos clave del empirismo lógico, afirma Wittgenstein: “Si describo la realidad, describo lo que encuentro entre los hombres. La sociología debe describir nuestras acciones y nuestras valoraciones del mismo modo que describe la de los negros; solo puede narrar aquello que ocurre. Pero en la descripción del sociólogo nunca debe aparecer la proposición: “Esto y aquello constituye un progreso”” (Wittgenstein en Ruiz y Sanfélix, 2015, p. 49). ¿Se ajustan los escritos tolstoianos a este criterio? La respuesta obvia, a nuestro entender, es que no. Para él, la historia de la humanidad es la historia que debe culminar con la instauración de la auténtica religión: la cristiana. Y cuando así suceda, ésta habrá sido una historia de progreso en términos absolutos. Por el contrario, en Wittgenstein no hay ni rastro del esquema propio del evolucionismo cultural, ni siquiera en la heterodoxa versión tolstoiana. En realidad, ni siquiera piensa que esta categoría, la de progreso, tenga sentido si se entiende globalmente.

Lejos de compartir o simpatizar con el peculiar evolucionismo de Tolstoi, es al alemán Oswald Spengler a quien Wittgenstein se aproxima en su comprensión de la cultura como una pluralidad de sistemas, que Wittgenstein considera en peligro debido a la expansión de nuestra civilización; posibilidad esta que, frente al alborozo con el que Tolstoi saluda la unificación del mundo que el progreso de la ciencia y de la industria pudieran producir, el filósofo austriaco no deja de ver con aprensión (Ruiz y Vicente Sanfélix, 2015, p. 80). Como bien señala Jonathan Beale (2017), Spengler ejerció una profunda influencia en la visión negativa de Wittgenstein sobre el espíritu de su época, el *Zeitgeist*. Wittgenstein, de hecho, tomó prestados los conceptos de “cultura” y “civilización”, negando lo primero en el contexto de su tiempo, mientras aceptaba que la sociedad contemporánea fuera una civilización (Beale, 2017, p. 66). De hecho, por avanzar un ejemplo, como expresa el austriaco: “Quizá surja alguna vez una cultura de esta civilización. Entonces existirá una auténtica historia de los inventos de los siglos XVII, XIX y XX, que será de profundo interés” (1995, p. 122,

§376). Según Spengler, una cultura presenta varias etapas a través de las cuales se manifiesta y, después de haber pasado su clímax, inevitable y degeneradamente cae en un estado de falta de creatividad e inanidad. Y es aquí donde comienza la era de la civilización, el momento máximo de degeneración de una cultura. En la lectura de Wittgenstein, este momento lo representaba la cultura occidental del siglo XX.

Haya estado o no influido por Spengler sobre este asunto, como ya habíamos situado fuera de contexto, Wittgenstein estaba convencido de que una época que se halla en su ocaso no debe tratar de producir otra cosa que no sea lo que todavía está dentro de sus posibilidades, aun cuando éstas no tengan nada especialmente emocional. Si bien el tono que adopta Spengler en *La decadencia de Occidente* (1918) se asemeja más al de un profeta inspirado que al del científico riguroso e impasible que pretende ser, evidentemente no está en la posición de alguien que intentase describir algo como la epopeya de la desaparición de su propia cultura (Bouveresse, 2016). Por una parte, llega demasiado tarde para ello, en un momento en el que esa cultura ya está en su fase terminal, la de la decadencia y la muerte, dicho de otra manera, en sus propios términos, en la fase de la civilización. Por otra parte, se expresa en un lenguaje que no tiene nada que ver con el del presentimiento más o menos oscuro, sino que, por el contrario, es el de la certeza que se apoya en datos científicos indiscutibles (*Ibid.*).

A diferencia de Spengler, está claro que Wittgenstein no creía que los límites impuestos al querer, al poder y al deber de los individuos por las características de la época a la que pertenecen pudieran ser trazados con la suerte de precisión “científica” que el autor alemán creía ser capaz de alcanzar (*Ibid.*). Por el contrario, estaba convencido de que el curso de la historia sigue siendo, hoy como ayer, fundamentalmente imprevisible e incontrolable. Si, para Wittgenstein, solo podemos aprehender la época actual con la categoría de “decadencia”, remitiéndonos a un ideal que nos hemos fijado, ese ideal debe funcionar únicamente como objeto de comparación o como patrón de medida. Ante todo, hay que evitar concebirlo como un prejuicio al que todo debe conformarse, actitud que Wittgenstein califica de dogmática y a la cual no escapa Spengler.

Wittgenstein consideraba que, una vez que la idea de decadencia determina la concepción que un hombre tiene de la cultura de su época, como sucedió en el caso de la suya, esa idea no debe usarse como una norma que pueda permitirnos formular juicios objetivos de valor. Este punto de vista emerge muy claramente en la *Lecciones sobre Estética*, específicamente cuando Rush Rhees, un alumno, le hace algunas preguntas a Wittgenstein sobre su “teoría” de la decadencia. El filósofo austriaco responde: “¿Piensa usted que tengo una teoría? ¿Que estoy diciendo lo que es decadencia? Lo que estoy haciendo es describir diferentes cosas llamadas decadencia”, y sigue afirmando que “Mi ejemplo de decadencia es de algo que yo conozco, quizá de algo que no me gusta, no lo sé.

«Decadencia» se aplica a una pequeña parte de lo que yo pueda saber” (Wittgenstein, 1992, p. 74, §33). Y, en el siguiente aforismo, enfatiza más este punto cuando dice:

Supongan que yo hablo de la decadencia del estilo de vida. Si alguien pregunta: «¿Qué quiere usted decir con decadencia?», describo, pongo ejemplos. Por una parte, ustedes usan el término «decadencia» para describir un tipo particular de desarrollo y, por otra, para expresar desaprobación. Yo puedo asociarlo a las cosas que me gustan, y ustedes, a las que les disgustan. Pero la palabra puede usarse sin ningún elemento afectivo; ustedes la usan para describir un tipo particular de suceso acontecido. Yo la he usado más bien como se usa un término técnico, quizás, aunque no necesariamente, con un cierto sentido peyorativo (Ibid., p. 75, §34).

Así que, como se puede ver aquí, Wittgenstein intentaba resaltar el carácter puramente subjetivo y funcional del uso del concepto de “decadencia”. Lo que quiere evitar es el monopolio de la objetividad en la valoración de la cultura de su tiempo, la imposición de un curso preciso de los acontecimientos y de desarrollo de la sociedad. Aunque Wittgenstein presentaba una visión negativa y pesimista de la sociedad, reconocía de hecho que no todo el mundo pensaba de la misma manera. Su visión de decadencia consiste más bien en una manera de ver y medir las cosas que nos puede parecer instintivamente esclarecedora y atractiva, y no en una idea cuya exactitud podemos intentar demostrar racionalmente a alguien que no se halle de antemano atraído o seducido por ella en absoluto. De hecho, en *Cultura y Valor*, afirmaba:

El espíritu de esta civilización, cuya expresión es la industria, la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo de nuestro tiempo, es ajeno y desagradable para el autor. Esto no es un juicio de valor. No se trata de quienes creen que lo que ahora se presenta como arquitectura lo es, ni que no tienen una gran desconfianza en lo que se llama música moderna (sin entender su lenguaje), pero la desaparición de las artes no justifica un juicio desfavorable sobre la civilización. Por lo tanto, las naturalezas auténticas y fuertes se desvían precisamente en esta era de las artes y regresan a otras cosas, y el valor del individuo se expresa de alguna manera. Ciertamente, no como en la era de una gran cultura (1995, p. 39, §29).

Como se puede concluir fácilmente de esta cita, Wittgenstein, con un tono tan desilusionado como lúcido, describe su percepción de la decadencia de su tiempo. Pero, a pesar de ello, es importante señalar que el filósofo austriaco no condena el fin de todo lo que el hombre ha producido hasta ese momento. La decadencia moderna simplemente implica un cambio en los valores y en la dirección en la que se mueven las artes, la tecnología, la religión, la política. Obviamente, este cambio se aleja del pensamiento del propio autor.

Además, el dogmatismo y la injusticia que Wittgenstein reprocha a Spengler³ aparentemente no le impidieron albergar una simpatía indiscutible por la distinción que hace este último entre la cultura y la civilización⁴, así como por su concepción del devenir cíclico de cualquier cultura, incluyendo la de Occidente. Y, en sus reuniones con el Círculo de Viena, Wittgenstein formula un juicio extremadamente negativo sobre el porvenir de la cultura europea (*Ibid.*). Una época así se caracteriza, en opinión de Wittgenstein, por su incapacidad de imponer una dirección común a los esfuerzos individuales, lo cual tiene como consecuencia que estos queden condenados a dispersarse y a combatir entre sí. La disolución de los lazos orgánicos tradicionales consagra el triunfo del individualismo y, en lugar de obtener un sistema diferenciado y jerarquizado en el que cada individuo trabaje en el lugar que le es asignado, se obtiene una masa más o menos amorfa en la que, como dice Wittgenstein, los mejores no persiguen más que objetivos esencialmente privados.

Es evidente, además, que Wittgenstein tampoco podía concebir como un consuelo la perspectiva de la continuación ilimitada del progreso científico y técnico, pues no dejaría de conllevar destrucciones y miserias, y tal vez el mundo unificado que terminaría por producir sería todo menos pacífico. Lo que es cierto, de hecho, es que Wittgenstein considera que la ciencia moderna es la responsable de algunas de las supersticiones más características de nuestra época, en particular, de aquella que consiste en creer que todo ha sido explicado ya o que lo será próximamente (Sanfélix, 2014). La imaginería científicista de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX se representaba a la humanidad como si estuviera saliendo poco a poco de la oscuridad de la ignorancia y del miedo para llegar a la luz. Wittgenstein, cuando habla de la “oscuridad” de nuestra época probablemente no solo piensa, como otros, en los horrores y en la destrucción producidos por ella, sino también, y de manera fundamental, en lo que él llama su espíritu, esto es, en su actitud con respecto a las civilizaciones anteriores: dicho con más exactitud, en su ausencia de espíritu. Sin embargo, lo que Wittgenstein piensa es que incluso el alto clima científico estaba conduciendo a una era que carecía de una cultura, de un espíritu:

Ciencia: enriquecimiento y empobrecimiento. El método único hace a un lado a todos los demás. Comparados con él, todos parecen pobres; cuando mucho, etapas previas. Tienes que descender a las fuentes, para verlas todas juntas, las abandonadas y las elegidas (1995, p. 117, §351).

³ Cfr. *Cultura y Valor*, 1995, pp. 39-40.

⁴ Sobre esta distinción, y de su impacto en la filosofía de Wittgenstein, versa el excelente volumen de ensayos *Cultura contra civilización* (Sánchez Durá, 2008). En él los autores dan cuenta de la compleja red de significados que ambos términos suponen en la filosofía de Wittgenstein, así como de sus relaciones.

Por tanto, la ciencia estaría conduciendo a la humanidad a una puesta de sol y a un amanecer de una era, de una visión de mundo. Como todos los grandes cambios históricos, una visión científica como la que concibe Wittgenstein tiene efectos secundarios, parábolas ascendentes pero también descendentes, y estas últimas representan un camino hacia la desaparición de una cultura.

Ahora bien, en esta declaración hay una referencia obvia al pensamiento científico y unificador del Círculo de Viena, ya discutido en el apartado anterior. Aquella Viena, además, no se caracterizaba solamente por su programa antimetafísico y su deseo de introducir, en todos los campos que pudieran contemplarse, métodos de trabajo tan parecidos a los de la ciencia como fuera posible, sino también por su adhesión a un vasto programa de reformas sociales y políticas. Por lo menos para una parte de los miembros del Círculo, los defensores de la metafísica tradicional, que mantienen una lucha de retaguardia contra el advenimiento de la filosofía científica, y los adversarios del progreso político y social deben ser clasificados, a fin de cuentas, en la misma categoría (Bouveresse, 2011). De manera general, los enemigos del progreso en filosofía también se oponen al progreso en la mayoría de los demás campos. En oposición a todas las tendencias reaccionarias políticas, metafísicas y religiosas que formaron una alianza contra el progreso, los miembros del Círculo de Viena están convencidos, aun sintiéndose una minoría, de que representan el partido del futuro, el que necesariamente triunfará a largo plazo. En todo caso, es evidente que Wittgenstein juzgaba las pretensiones de la filosofía “moderna” (si se entiende por esto la especie de filosofía que los miembros del Círculo de Viena estaban promoviendo) de una manera que no difería fundamentalmente de cómo juzgaba las pretensiones de la ciencia moderna.

No hay que olvidar que Carnap y sus colegas estaban convencidos de estar dando realmente a nuestra época el tipo de filosofía que merece y exige: una filosofía que podía considerarse realmente contemporánea de su ciencia. Una de las ideas que refleja de manera plenamente típica el voluntarismo racionalista que caracteriza lo que Carnap percibe y describe como el nuevo espíritu que está emergiendo, fue la idea de constituir una lengua artificial internacional. Un tipo de lenguaje que abarca todos los objetos cotidianos y que, por lo tanto, llega a unificar en un solo sistema la realidad circundante. Podemos observar que Carnap también afirma que, en principio, el objetivo perseguido en todos los casos es la claridad, lo que significa que la creciente complejidad de los detalles va de la mano de la búsqueda de una simplicidad cada vez mayor en el esquema principal. A lo que Wittgenstein responde que, contrariamente a lo que sugiere Carnap, en esta forma de presentar las cosas, la claridad no es realmente el objetivo a alcanzar en el flujo del progreso, sino una vez más un medio que tiene algo más a la vista: “Y aun la claridad está al servicio de este fin; no es un fin en sí. Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí” (1995, p. 40). Es decir,

mientras que para los miembros del Círculo de Viena, la consigna era “aclarar para construir o reconstruir”, desde la perspectiva de Wittgenstein, como él enfatizaba, la única pregunta que cabe, para la filosofía de todos modos, sería aclarar, y nada más, o, si se prefiere, aclarar para entender, con el fin de comprender, entendido y usado en este contexto como un ver claramente las posibilidades alineadas una tras otra. Lo que es una manera de decir que no hay una afinidad real entre la filosofía y el enfoque constructivista y progresista que se manifiesta en una multitud de otras áreas con las que Carnap trata de vincular la filosofía. De hecho, ese enfoque ha optado por privilegiar y promover una posibilidad determinada (*Ibid.*).

En efecto, el cientificismo, la idea de que cada disciplina debe proceder y progresar respondiendo preguntas, resolviendo rompecabezas – no es la forma en que Wittgenstein nos enseñó a hacer un progreso real en filosofía. Por ejemplo, la ideología del propio cientificismo, es una ideología que presupone que todo problema real debe ser respondido por la metodología de la ciencia. El cientificismo, por lo tanto, resulta ser una justificación, una justificación en potencia, para la tecnofilia, para el amor dogmático a la tecnología y para la ideología del progresismo, por lo que, en los siglos XX y XXI en particular, la filosofía, especialmente en el mundo anglosajón, ha tendido a adoptar desgraciadamente una u otra forma de cientificismo (Read, 2006).

Por su parte, Wittgenstein llevó a cabo una heroica acción de retaguardia contra el cientificismo, como se manifiesta especialmente en la llamada filosofía analítica, una disciplina, por así decirlo, en la que avanzamos; avanzamos supuestamente en el problema mente-cuerpo, en el problema de nuestro conocimiento del llamado mundo exterior; y así sucesivamente. Cuando la gente piensa que no se puede detener el progreso, tienen en mente exactamente una versión del progreso que Wittgenstein está criticando, cuando dice:

Me es indiferente que el científico occidental típico me comprenda o me valore, ya que no comprende el espíritu con el que escribo. Nuestra civilización se caracteriza por la palabra «progreso». El progreso es su forma, no una de sus cualidades, el progresar. Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más “complicado”, porque el progreso tecnológico no es un criterio independiente (1995, p. 40, §30).

El progreso tecnológico es simplemente lo que ocurre “naturalmente”, si a los científicos, ingenieros, inversores, etc. se les permite y facilita actuar como tienden a hacerlo en una sociedad como la nuestra. El progreso tecnológico es simplemente lo que hace nuestra sociedad. Esto es lo que Wittgenstein está diciendo. Pero eso no implica en absoluto que ese progreso sea siempre bienvenido (Read, 2006).

Por lo tanto, imbuido por la atmósfera intelectual germánica desplegada en torno a la *Kultur* (caracterizada por controvertir desde posiciones anti-cientificistas, románticas y vitalistas la civilización francesa y anglosajona), Wittgenstein concibió el proceso de desencantamiento comandado por la racionalidad instrumental y el ideal de progreso en clave tremebunda, como una amenaza para la integridad y especificidad de “lo más alto” (Martorell Campos, 2010, p. 65). Su respeto hacia la ciencia corrió directamente proporcional al temor – novelado por multitud de distopías – que le despertaba la eventualidad de que la susodicha cediera (igual que la metafísica, pero con el peligro añadido de que no se limita al parloteo) a la tentación de abandonar los dominios de lo decible con el propósito de incursionar en territorio sobrenatural. Dicha profanación provocaría la reducción de las cuestiones de valor a meros problemas técnicos (o sea, cuantificables, objetivables, estandarizables). Un mundo producto de los excesos del racionalismo ilustrado, indemne al asombro, unificado, aislado de Dios, sumiso ante una “ciencia jabonosa” obstinada en depreciar la religión y reemplazarla en el cometido de determinar cómo debemos vivir y qué debemos esperar (*Ibid.*).

Así que, en resumen, como se ha dicho hasta ahora, aunque no de forma definitiva o cerrada, Wittgenstein era fuertemente pesimista y creía que el deseo desenfrenado de progreso, parte integrante de la sociedad en la que vivimos y que al mismo tiempo la representa, fuera un elemento nocivo que, a través del arma del científicismo y la tecnología, imponía una dirección específica a la humanidad. De hecho, de Wittgenstein se puede decir que tenía una cierta visión apocalíptica del mundo, una idea y un sentimiento del fin del mundo que abarcaba a la sociedad en su conjunto. Y, ciertamente, a los ojos de Wittgenstein, esta atmósfera se debió parcialmente a la actitud de primacía de las suposiciones científicas. Como él dice en el siguiente fragmento:

La visión apocalíptica del mundo es, en verdad, que las cosas no se repiten. Por ejemplo, no es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento, como también la del conocimiento final de la verdad; que en el conocimiento científico nada hay de bueno o de deseable y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa. No es de ningún modo evidente que no sea así (1995, p. 110, §318).

Con esta serie de negaciones de las negaciones, Wittgenstein quería sugerir que si lo que caracteriza a la sociedad es la idea de progreso, pero esta última se revela cada vez más como una ilusión cegadora, entonces el ser humano está tropezando con el mismo engranaje que ayudó a construir, y que la creencia en la verdad impuesta por la ciencia es sin duda uno de los símbolos del fin de la cultura contemporánea.

4) Wittgenstein y el escepticismo “científico”.

En su obra maestra, el *Discurso del Método* (2011), Descartes trató no solo de encontrar una posición epistémica egocéntrica, sino también de dar legitimidad al conocimiento científico a través del método de la duda. De hecho, el autor francés en su libro declaraba:

Y considerando que, entre todos los que hasta ahora han investigado la verdad en la ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes, no dudaba de que había que empezar por las mismas que ellos han examinado aun cuando no esperaba sacar de aquí ninguna otra utilidad, sino acostumar mi espíritu a saciarse de verdades y no a contentarse con falsas razones. Mas no por eso concebí el propósito de procurar aprender todas las ciencias particulares denominadas comúnmente matemáticas, y viendo que, aunque sus objetos son diferentes, todas, sin embargo, coinciden en que no consideran sino las varias relaciones o proporciones que se encuentran en los tales objetos, pensé que más valía limitarse a examinar esas proporciones en general, suponiéndolas solo en aquellos asunto que sirviesen para hacerme más fácil su conocimiento y hasta no sujetándolas a ellos de ninguna manera, para poder después aplicarlas tanto más libremente a todos los demás a que pudieran convenir (Descartes, 2011, p. 30).

En este pasaje de la segunda parte de la obra, el filósofo francés construye un sólido edificio de importancia histórica y relevante desde el punto de vista filosófico, científico y cultural. De manera curiosamente similar al Círculo de Viena – es decir, en la actitud unificadora que comparte con el Círculo temporalmente distante, aunque éste aspirara a una unificación no centrada en las matemáticas –, él busca la universalidad científica a partir de una semilla epistémica representada por las matemáticas, a la que estaba muy apegado desde la infancia. Esto, entre otras cosas, puede suceder porque, según Descartes, incluso las proposiciones matemáticas más simples – que, según él, no podían ser cuestionadas cuando estaban frente a la mente, sino solo retrospectivamente – eran más fuertes, menos vulnerables que las proposiciones sobre el mundo exterior, incluyendo nuestro cuerpo (Kenny, 1973).

Para el reconocido como el padre de la moderna teoría del conocimiento, la conquista de la verdad aparece como una victoria sobre la duda escéptica y sobre la pseudocerteza de la filosofía vulgar. Pero si el motivo inicial del cartesianismo es llevar a cabo una refutación definitiva del escepticismo, lo verdaderamente novedoso de tal empresa consiste en haber empleado la duda escéptica como un medio para establecer el nuevo dogmatismo de la razón (Marrades, 1989). La fundamentación absoluta de la verdad no se logra mediante la deslegitimación de la duda escéptica, sino mediante una aplicación radical y universal de la misma.

Desde una visión tradicional del pensamiento de Descartes, además, es la amenaza del escepticismo filosófico que impulsa y justifica una metodología cartesiana de deductivismo *a priori*, al forjar la conexión entre conocimiento y certeza (Bermúdez, 1997). La noción de certeza es parasitaria en la noción de indubitabilidad, y la noción de indubitabilidad se considera central en la metodología cartesiana debido a su compromiso con el escéptico filosófico. La indubitabilidad viene solo con ciertas proposiciones básicas que no pueden ser puestas en duda coherentemente. Y la indubitabilidad solo puede conservarse si nada puede admitirse como un conocimiento que no se deduzca de esas proposiciones básicas, en las que una verdadera transición deductiva puede entenderse como una transición que es inmune a la duda escéptica. La preocupación de Descartes por el escepticismo se hace muy evidente, como afirma José Luis Bermúdez, cuando se interpreta a la luz de una metodología para una ciencia unificada que exige unos primeros principios indudables de los que se pueda deducir el conocimiento científico, porque la aplicación de la duda escéptica es una forma obvia de identificar esos primeros principios (*Ibid.*).

Por lo tanto, como se puede deducir de lo previamente dicho, la aplicación radical de la duda escéptica a todos los conocimientos recibidos, es el método empleado por Descartes para refutar el escepticismo y fundamentar la ciencia (Marrades, 1989). El objetivo que persigue esta duda hiperbólica es poner en entredicho toda opinión cuya evidencia no garantice apodícticamente su verdad. Puesto que el conocimiento recae directamente sobre las propias ideas, y no sobre las cosas extramentales, la demostración de la verdad de aquéllas dependerá de la posibilidad de encontrar en las ideas alguna propiedad que permita efectuar el tránsito desde ellas a las cosas. Descartes descubre esa cualidad en la entidad que toda idea posee en función de la esencia que existe objetivamente en ella. Puesto que existir objetivamente, o en la representación, es menos perfecto que existir formalmente, o en sí, la realidad objetiva de la cosa en la idea exige una causa que posea al menos tanta entidad como la idea, pero no de manera objetiva, sino de manera formal o eminente.

Ajustando a este axioma ontológico el criterio general de la verdad, Descartes sentará el principio de que solo cuando la concepción clara y distinta de lo representado en la idea implique la existencia de algo fuera de la idea como causa de su realidad objetiva, tendremos certeza de la verdad de la idea. Partiendo de estas premisas, Descartes somete al examen de la duda hiperbólica todas sus ideas, no hallando ni una sola cuya realidad objetiva garantice la existencia formal de la cosa representada en ella, como causa necesaria de la misma (*Ibid.*). Ni las cosas materiales representadas en las ideas sensibles son las únicas posibles causas de la realidad objetiva de éstas, ni las ideas matemáticas exigen la existencia de las cosas simples y universales en ellas representadas (extensión, magnitud, figura, número, etc.), como causas necesarias de su realidad objetiva. Esta es la razón por

la que Descartes llega a admitir la posibilidad de dudar de todas sus opiniones o creencias. Al propio tiempo, esta radicalización de la duda escéptica, hasta poner en entredicho la fiabilidad misma de la razón, es la estrategia adoptada para vencer el escepticismo con sus propias armas. Pues aunque fuera falso el sistema entero de sus creencias, Descartes considera que habría algo que resultaría inexpugnable a la duda: la existencia misma de las ideas como algo inmediatamente autoconsciente, es decir, el fenómeno de la conciencia. Esta conciencia aperceptiva es la primera evidencia que se sustrae absolutamente a todo escepticismo. Y a partir de ella Descartes construirá todo el sistema de la ciencia (*Ibid.*). En primer lugar, demostrará su propia existencia, en el supuesto de que el estatuto ontológico de las ideas como operaciones o modos exige la existencia de una sustancia – el yo pensante, la *res cogitans* – como causa de la realidad material de aquéllas. Después probará la existencia de Dios, como única causa posible de la realidad objetiva de la idea de un ser perfectísimo que encuentra en su mente. Y, finalmente, demostrará la existencia del mundo material gracias al argumento de la veracidad divina, que servirá igualmente para justificar la verdad de las proposiciones matemáticas.

En consecuencia, es inevitable considerar que uno de los mayores atractivos de la filosofía cartesiana fue, sin duda, su vocación de radicalidad: la intención de dar lugar a una filosofía con nuevos fundamentos, evitando cualquier prejuicio heredado por el pasado que no hubiera pasado por el tribunal de la razón ilustrada (Navarro Reyes, 2009). Además, era un vicio profesional suyo elaborar preguntas totalmente nuevas cuyas soluciones no se podían encontrar de forma lineal. De hecho, los argumentos escépticos clásicos estaban dirigidos contra creencias particulares, y pues cabía cuestionar la validez de cada una de ellas independientemente, pero nunca se planteó la posibilidad de cuestionarlas todas ellas a la vez. La posición de Descartes hacia esta falla inherente al antiguo escepticismo fue la de radicalizar esta duda en particular. En la perspectiva cartesiana, un egocentrismo puro es lógica y epistémicamente superior al mundo exterior, que le es totalmente ajeno, y niega cualquier intercambio entre las dos partes, que están separadas por un cuestionamiento escéptico de todo lo que cae fuera de este yo.

En el ya mencionado *Discurso del método* (2011), Descartes, tras una larga reflexión conseguida ensimismándose en la obra, pasa de la ansiedad por viajar, por conocer al otro, a un solipsismo, egocentrismo, que desemboca en la desaparición del otro. Las certezas residen dentro, según Descartes. Él sabe perfectamente que existe con una certeza que en absoluto se puede encontrar en el mundo externo, a saber, un mundo que no es verdaderamente auténtico ni tiene legitimidad para serlo. El mundo mismo en que los otros se me presentan aparece tras la duda metódica como una mera hipótesis incierta: tal vez no solo no existan las otras mentes, sino que puede que no exista nada

aparte de mí mismo. En consecuencia, debido a esta radicalización nació el internalismo epistémico moderno, que mira al mundo como algo externo al sujeto que lo conoce epistémicamente, considerando solamente sus propios estados interiores mentales, las evidencias verdaderamente indubitables (Navarro Reyes, 2009). Escepticismo radical y certeza absoluta aparecen indisolublemente unidos en el planteamiento cartesiano: del mismo modo que el escepticismo exige imperiosamente la aparición de la certeza, la certeza solo puede aceptarse como tal si es capaz de doblegar al escepticismo. Parece que ser escéptico implique necesariamente sufrir ansiedad de certezas. Como afirma Navarro Reyes: “El verdadero motor del planteamiento cartesiano sería, desde esta perspectiva, la ansiedad por la certeza, y no el reto de resolver el escepticismo” (*Ibid.*, p. 251).

Ahora bien, frente al escepticismo epistémico, la vía cartesiana conduce hacia la certeza de las representaciones mentales que, desde una posición privilegiada de primera persona, serían susceptibles de un conocimiento infalible; frente al escepticismo acerca de las capacidades humanas en general, Descartes ofrece la idea de método, que será crucial para el desarrollo de la ciencia moderna (Grene, 1999). Gracias a esta doble derrota del escepticismo, surgió una visión de la mente como un espacio interior cuyos rasgos distintivos – autonomía, subjetividad y racionalidad – lo dejan inevitablemente alejado de lo que pertenece al mundo del afuera (Navarro Reyes, 2009). El mundo externo y las otras mentes se distanciaron del yo cartesiano porque eran un impedimento para el logro de una certeza, una autonomía y una autosuficiencia radicales. La propia realidad de ese mundo externo y de la comunidad de sujetos pensantes terminó pareciendo como algo problemático e indemostrable. Y como ahora asistimos a un *cogito* epistemológico e internamente legítimo, solo se podían desarrollar nuevas formas de evolución de este solipsismo tan revolucionario como nocivo.

Por lo tanto, lo novedoso de la empresa cartesiana consiste en haber empleado la duda escéptica, claramente modificada según lo conveniente en aquel momento histórico, como un medio para establecer el nuevo dogmatismo de la razón. Frente a la tesis escéptica, Descartes radicaliza su pensamiento afirmando que “es completamente falso, cuando se trata de asentar los fundamentos de la filosofía, que haya ciertos límites de la duda por debajo de la suma certeza, en los cuales podamos descansar de forma prudente y segura” (Descartes citado por Marrades, 1989, p. 184). De esta manera, el filósofo francés suspendió el mundo exterior, para encerrarse en sí mismo y encontrar la única certeza posible: el *cogito*. En este sentido, el conocimiento no se puede encontrar fuera de mí mismo, y mucho menos las referencias para ubicarme en el mundo. De nuevo: para Descartes la certeza reside en el interior, para dejar la duda al exterior sin límites de aplicación.

En profundo contraste, aunque nunca explicitándose de manera directa contra Descartes, Wittgenstein ha argumentado que sí existen tales límites. Son los límites de la gramática del lenguaje.

De hecho, no es casualidad que una de las principales críticas del filósofo austriaco a este sistema de pensamiento es la dirigida al lenguaje privado⁵. Este último es la consecuencia forzada del egocentrismo filosófico, ya que éste trata de dar cuenta del dado, individual, de la esencia, es decir, del elemento constitutivo de la realidad, evidente, irreductible e indispensable para la coherencia de su mundo (Thurman, 1980). La perspectiva del egocentrismo filosófico se caracteriza por una ávida comprensión de lo dado, una especie de objeto privado, evidente e indudable. En contraste, la perspectiva no egocéntrica es esencial y completamente abierta hacia lo empírico.

Ahora bien, lo que es importante investigar aquí es la contribución que Wittgenstein ha hecho al criticar este aspecto del cientificismo que proviene de la ruptura, la crisis y la revolución cartesiana que acabamos de mencionar. En primer lugar, es de vital importancia ver cuál es la visión general del filósofo austriaco con respecto a esta metodología científica. Como dice el propio Wittgenstein:

Nuestro anhelo de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y en matemáticas, de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante una generalización. Los filósofos ven constantemente el método de la ciencia ante sus ojos, y están irresistiblemente tentados a hacer y responder preguntas de la manera en que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica, y lleva al filósofo a la oscuridad total. Quiero decir aquí que nunca puede ser nuestro trabajo reducir nada a nada, ni explicar nada (Wittgenstein en Schönbaumsfeld, 2017, p. 176).

Sin anticipar lo que vendrá en el próximo capítulo, es decir, una explicación detallada de lo que Wittgenstein quiere decir en la última línea, es interesante subrayar hasta qué punto esta afirmación está en clara y total oposición a la postura cartesiana. El filósofo austriaco admite y anuncia su rechazo a las generalizaciones debidas a la unificación bajo un mismo signo: exactamente lo que hizo Descartes, y lo que hizo después el Círculo de Viena. Wittgenstein llega incluso a advertir a los filósofos, explicándoles que el riesgo de una posición reduccionista como la de las ciencias puede conducir a una metafísica ciega, a un delirio de explicación. La tarea de la filosofía, por lo tanto, no debe caer en la banalidad de taparse los ojos ante las diferencias que existen en el mundo circundante.

En primer lugar, pues, hace falta recordar lo que se ha dicho anteriormente acerca de un rasgo que forma una parte integrante y fundamental del método científico racionalista: el principio de causalidad, que se halla precisamente detrás de la pretensión de verificar, es decir, de justificar y

⁵ En un interesante artículo sobre el lenguaje privado, Alfonso García Suárez (1990) propone tres características que debe poseer un lenguaje privado. Un lenguaje privado debe, según el autor, ser epistémicamente privado – es decir, solo debe ser conocido por el hablante –, ontológicamente privado – es decir, solo el hablante puede poseer la sensación en cuestión –, y finalmente debe ser ostensivo, es decir, la relación entre la palabra y el objeto debe ser interna y no incluir ningún otro elemento externo como, por ejemplo, los juegos de lenguaje (García Suárez, 1990, p. 88).

corregir, de la actitud científicista⁶. Según la teoría causal, el significado consiste en una relación diádica entre el signo y una entidad extralingüística bien determinada, siendo la comprensión del significado un proceso que puede explicarse como el efecto producido en nosotros por la presencia inmediata del signo. En su variante mentalista, el causalismo sostiene que el significado de una expresión puede identificarse con su capacidad de suscitar en la mente ciertas representaciones o ideas. Es precisamente esta concepción del significado la que subyace a la tesis cartesiana de que podemos dudar de todas las proposiciones sin dudar del significado de todos nuestros conceptos (Marrades, 1989). Al sostener que el significado de una expresión consiste en su contrapartida mental, lo que viene a afirmarse, en definitiva, es que la comprensión del significado es previa a la aplicación del signo en el lenguaje e independiente de ella, y que es la concepción intuitiva y privada de aquella representación o imagen mental lo que determina la ulterior aplicación del signo.

Uno de los argumentos esgrimidos por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (2017) contra la teoría mentalista del significado, se opone precisamente a la tesis de que una imagen o representación mental – en el supuesto de que sea esto lo que nos viene a la mente cuando entendemos el signo – pueda determinar la utilización de éste. Pero, antes de entrar en el argumento de una de las obras maestras del filósofo austriaco, es interesante ver cómo se puede encontrar una crítica de la teoría causal en otros escritos, incluyendo los *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología* (1987). En este libro, compuesto, como la gran mayoría de las producciones de Wittgenstein, de aforismos que han sido recompuestos por sus alumnos o amigos, se puede reconocer fácilmente una crítica a esta teoría causal de los signos, de modo que, como consecuencia de una postura egocéntrica y científicista, la representación mental de un signo lingüístico es la única manera de aplicar este último. En este trabajo, pues, él propone un experimento mental:

Imagina que se diese un lenguaje de signos en el que la cabeza de un pato fuese un cierto mensaje y la de una liebre fuera otro. Alguien que utiliza el código, dibuja, accidentalmente, una cabeza de pato, de modo que también puede ser vista como la de una liebre. El receptor del mensaje le da una interpretación errónea: eso se mostrará en su acción. Si llega a la conclusión de que se le puede ver de tal o cual manera, no actuará según aquel aspecto que ve precisamente (también) de otra manera (Wittgenstein, 1987, p. 38, §178).

Lo que Wittgenstein está señalando es claro. En este experimento está barajando las cartas, jugando con un código lingüístico inventado, distorsionándolo, para sugerir que, en caso de duda en el uso de un signo, no existe una representación mental y una aplicación correspondiente de éste que sean fijas,

⁶ Véase la página 6 de este trabajo.

estáticas. Por el contrario, la representación puede cambiar de referente, confundirse, y tal confusión se debe a la cuestión de la puesta en práctica del signo, de la imagen en cuestión.

Y es, por tanto, en una obra como las *Investigaciones* donde la crítica se hace presente en toda su extensión. Y lo hace retomando lo que se acaba de decir: Wittgenstein refuta la teoría causal del significado a través del concepto de acción, de “uso de la palabra”, de esa “puesta en práctica” que se acaba de mencionar. Wittgenstein objeta que una imagen puede ser aplicada de diversas maneras, por lo que cualquier utilización del signo podría adaptarse a la imagen. Incluso suponiendo que formara parte de la comprensión del significado el atribuir a la contrapartida mental del signo un método de proyección, no por ello la utilización del signo estaría determinada por la imagen mental junto con su método de proyección, pues el método de proyección no contiene su propia aplicación. Por tanto, la representación mental no determina la utilización del signo, ni por sí sola, ni unida a un esquema para aplicarla. Mientras la correlación entre la imagen y su aplicación sea un hecho mental y privado, no pueden entrar en colisión la imagen y su aplicación. Para que pudiera darse tal colisión, sería condición necesaria partir de un uso normal de la imagen, es decir, de una aplicación regular de la misma que sirviera de criterio para discernir cuándo aplicamos la imagen correctamente, y cuándo lo hacemos de manera incorrecta (Marrades, 1989). Pero apelar a la noción de uso normal implica trascender el marco privado de lo mental, y situarse en el dominio público de la práctica lingüística. Como el propio Wittgenstein afirma:

Se puede explicar para una amplia clase de casos el uso – si bien, no para todos los casos de su uso – de la palabra «significado»: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el significado de un nombre se explica a veces en tanto que se indica a su portador (Wittgenstein, 2017, p. 73, §43).

Esta cita se profundizará más adelante, pero lo que es importante decir ahora es que, con estas palabras, Wittgenstein está cruzando los límites de una larga y duradera tradición psicológica y filosófica, que con Descartes habría alcanzado un deletéreo clímax. La duda cartesiana dejó espacio solo para una representación mental que pudiera crear una imagen en el mundo de la materia. La relación era unívoca. Ahora, con el filósofo austriaco, el lenguaje, la mente, entra en el espacio social común e intersubjetivo, y el significado emerge en un contexto determinado.

Por tanto, si bien es cierto que la comprensión del signo presupone su uso normal en el lenguaje, también lo es que el “adiestramiento”⁷ verbal solo cumple su cometido cuando el individuo

⁷ El término “adiestramiento” es usado por Wittgenstein en varios tipos de notas, incluyendo las ya mencionadas *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*, *Investigaciones Filosóficas*, así como *Sobre la Certeza*. La forma de entender este concepto es muy cercana a su uso diario, es decir, la adquisición o asignación de habilidades particulares a través de

llega a entender el significado del signo de un modo repentino y puntual. Esa comprensión del signo, en cuanto acto de comprender su significado, contiene por anticipado su ulterior utilización. Pero, como pregunta Marrades: “¿de qué manera? ¿Acaso quien dice «ahora entiendo lo que significa esta expresión», está queriendo decir que ha ocurrido en su mente algún acontecimiento en el cual ha intuido de un modo evidente el significado del signo, como si fuera una representación o imagen mental?” (Marrades, 1989, p. 188).

Quien responda afirmativamente a esta pregunta, probablemente concebirá el pensamiento como un proceso interior que discurre paralelo al del habla; y el acto de entender una expresión, como una especie de chispa interior que podría describirse en términos de un acoplamiento entre ambos procesos. Según Wittgenstein, por el contrario, el hecho de que se den ciertos fenómenos psíquicos al entender una expresión, no constituye el criterio de la comprensión del significado. Con ello no pretende negar que el pensamiento sea un componente del acto de comprender el signo. Lo que niega es que las experiencias privadas sean algo más que meros fenómenos concomitantes de la práctica lingüística (Marrades, 1989). Este carácter accidental de lo psíquico en la comprensión del significado pone de manifiesto que los estados y procesos mentales – y, en particular, la autoconciencia, la autopercepción – no son, para Wittgenstein, rasgos esenciales del pensamiento. El pensamiento interviene necesariamente en la comprensión del significado de un signo, no a través de la aprehensión intuitiva de alguna entidad mental, sino a través del adiestramiento del hablante en el uso normal del signo dentro del lenguaje. Por “pensamiento se entiende un proceso psíquico particular, que podría acompañar a la pronunciación de la proposición; pero también: la proposición misma en el sistema del lenguaje” (Wittgenstein, 1974, p. 51).

Lo que aquí se apunta, en primer lugar, es que comprender un signo presupone un dominio de la gramática del lenguaje. Se trata de un adiestramiento en una práctica. En este sentido, el acto de pensamiento que consiste en entender el significado de un signo, y en el cual se da por anticipado su ulterior utilización, no tiene por objeto representación mental alguna, sino que consiste en saberse capaz de poder seguir empleando el signo de acuerdo con las reglas que rigen su uso en el lenguaje. De este modo, Wittgenstein vincula estrechamente la noción de pensamiento con la noción de regularidad. Como Julián Marrades bien explica con respecto a la regularidad: “Para nosotros, pertenece esencialmente al “pensamiento” que alguien, cuando habla, escribe, etc., efectúe transiciones de determinada manera. Y añadido a esto que los límites entre lo que todavía llamamos “pensar” y lo que ya no denominamos así, están trazados de una manera tan poco definida como lo

la observancia de reglas establecidas o sugeridas por la experiencia. Wittgenstein lo utiliza para explicar cómo el ser humano llega a generar los diferentes significados de una palabra dentro de los juegos lingüísticos.

están los límites entre lo que aún se llama “regularidad” y lo que ya no denominamos así” (Marrades, 1989, p. 189). Esta analogía entre pensamiento y regularidad, entre entender y saber calcular, que se halla en la base de la teoría wittgensteiniana de los juegos de lenguaje, sugiere que lo que llamamos comprender el significado del signo consiste esencialmente en saber aplicarlo conforme a reglas.

Con respecto a las reglas, Genia Schönbaumsfeld, en su interesante capítulo “Meaning scepticism and scientism” en el volumen *Wittgenstein and scientism*, especifica lo que el filósofo vienés quiere decir cuando habla de reglas en el contexto del significado y su comprensión. El argumento central de su discurso es que el significado y el seguimiento de una regla están íntimamente relacionados (Beale & Kidd, 2017). De hecho, aunque no siempre se siguen reglas y normas explícitas voluntaria y conscientemente, conocer el significado de una palabra implica la consecuencia de que el sujeto sabe cuáles son las reglas para la correcta aplicación de esa palabra. Por ejemplo, si un individuo ha aprendido correctamente a usar la palabra “rojo”, entonces, siguiendo la regla de que debe asignar tal etiqueta a cualquier objeto que posea tal característica, actuar de una manera que no se ajuste a tal conducta implicaría salirse de las reglas, y no usar esa palabra de la manera correcta (*Ibid.*). Wittgenstein deja claro lo que es una regla:

Una regla está ahí como un indicador de caminos. – ¿No deja ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si sigo la carretera, o la senda, o campo a través? ¿Pero dónde se encuentra en qué sentido tengo que seguirlo: en la dirección de la mano o (por ejemplo) en la opuesta? – Y si en vez de un solo indicador de caminos hubiese una secuencia cerrada de indicadores de caminos o se trazara el suelo con marcas de tiza – ¿hay para ellos solo una interpretación? – Así pues, puedo decir que el indicador de caminos deja una duda abierta. O, más bien: él deja a veces una duda abierta, a veces no (Wittgenstein, 2017, p. 93, §85).

Wittgenstein opina, por tanto, que una regla es similar a una brújula: seguir lo que dice es siempre aconsejable, porque ofrece coordenadas orientativas, pero a veces puede ser erróneo, especialmente en el caso de que las interpretaciones de tal brújula puedan variar. Por esta razón, siempre hay una duda abierta: la variabilidad del espacio social y cultural hace que los puntos de vista no sean unívocos. Pero Wittgenstein no se limita a definir una regla, ya que para él “Es ‘seguir la regla’ una práctica. Y *creer* seguir la regla no es: seguir la regla. Y por ello no se puede seguir *privatim* la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla” (Wittgenstein, 2017, p. 138, §202).

Analícemos a continuación las consecuencias que se siguen de estas consideraciones. En primer lugar, tal afirmación implica un rechazo del solipsismo semántico. Una regla no es algo que pueda ser seguido una sola vez por una sola persona. Ni la práctica de seguir una regla puede ser algo

privado, pues el concepto de aplicar una regla implica una pluralidad de casos y de usuarios que la pongan en práctica, ni el criterio de seguir una regla es mental, pues no consiste en la creencia o convicción subjetiva de haberla seguido. En segundo lugar, implica un rechazo del atomismo semántico. Ya hemos aludido anteriormente a la doctrina causalista según la cual la determinación del significado estriba en establecer una conexión entre un signo y una entidad extralingüística bien definida, sea física, mental o de cualquier otro tipo. Es irrelevante que el procedimiento adoptado a tal efecto sea la definición ostensiva o la intuición intelectual. Lo importante es que la teoría causalista afirma la posibilidad de determinar el significado de ciertos signos independientemente de su relación con otros signos. Este atomismo semántico, por otra parte, es comanditario del supuesto epistemológico y cartesiano según el cual la conexión entre el signo lingüístico y la realidad extralingüística es objeto de un conocimiento directo y evidente. Frente a esto, Wittgenstein sostiene que la comprensión del significado de un signo presupone la competencia lingüística. Siendo así que el sistema del lenguaje está en la base de la comprensión del signo, ésta no es independiente del hecho de que otros signos tengan significado.

Por lo tanto, si para Descartes la representación mental de un signo determina su uso, Wittgenstein pretende desplazar la atención de lo privado a lo público, de una explicación psicológica e interior a una explicación social e intersubjetiva. En primer lugar, de hecho, en las *Investigaciones*, invita a reflexionar:

¡Pensemos pues en qué casos decimos que un juego se juega según una regla determinada! La regla en el juego puede ser una orden en la instrucción. Se le comunica al aprendiz y se ensaya su uso. – O ella es una herramienta del juego mismo. – O: una regla no se usa ni en la instrucción ni el juego mismo; ni está fijada en un catálogo de reglas. Se aprende el juego en tanto que se ojea cómo otros lo juegan (Wittgenstein, 2017, p. 79, §54).

Lo que Wittgenstein quiere decir es que la acción, la práctica, determina el uso de la palabra, no una génesis mental que solo reitera tautológicamente la posición egocéntrica. Por eso, se ha hablado del pragmatismo que caracteriza la última filosofía de Wittgenstein, aludiendo con ello al punto de vista según el cual nuestro concepto de pensamiento, de cálculo, de juego de lenguaje, está condicionado por un acuerdo intersubjetivo básico que recae no en datos de un tipo privilegiado y único de experiencia, ni en definiciones conceptuales, sino en formas de acción y de vida (Marrades, 1989).

Por lo tanto, no hay un lenguaje interno de la conciencia y existe finalmente la posibilidad de conocer el comportamiento del otro. Y es este aspecto exquisitamente social del lenguaje, que no puede ser simplemente un hecho privado e hijo de una teoría científica causal, lo que Carla Carmona, en su libro *La conciencia del límite*, señala. En ello, se expresa de esta manera:

Los procesos en apariencia internos, que alegremente llamamos «actos psíquicos», no pueden generar algo así como un lenguaje privado que solo yo entienda y que después habrá que conectar con el exterior y hacer concordar con el lenguaje que el resto del mundo habla. Wittgenstein reiteraba que todos tenemos acceso a ese interior. Que mi interior, el suyo y el de mi vecino son de dominio público. Que el lenguaje, incluido el de mi interior, se rige según reglas establecidas por convención en las que yo mismo he sido adiestrado (Carmona, 2015, p. 107).

Carmona, con esta afirmación, está evidentemente distanciando la concepción mentalista y científica de un lenguaje de las reglas establecidas y aplicadas para expresar este lenguaje desde la misma concepción del lenguaje que propone Wittgenstein. De hecho, la primera concepción no es solo científica sino científicista, es decir, requiere que todos los aspectos del mundo, incluyendo aquellos gobernados por reglas puramente humanas, sean descriptibles en los términos proporcionados por la ciencia natural, a través de la aplicación de un comportamiento de algún tipo con la adición de un “*magic ingredient*” surgido de la nada (Beale & Kidd, 2017, p. 181). La segunda, en cambio, estableciendo como punto de partida una conexión entre lo interno y lo externo, es decir, entre el universo cerrado del yo y el universo social, elabora significados que van más allá de la realidad meramente interna en la que la imagen y las palabras se agotan, saliendo de la mente y entrando en el espacio social: “Allí donde la filosofía busca la razón, la ciencia encontrará una excitación nerviosa. A la ciencia le corresponde hablar de la excitación nerviosa. A la filosofía, la descripción del comportamiento o el silencio” (Carmona, 2015, p. 109).

Por lo tanto, ahora está claro hasta qué punto la filosofía de Wittgenstein se opone a algunas teorías que postulaban un lenguaje privado, como algunas empíricas, así como a las de derivación cartesiana. Ahora bien, es interesante analizar una de las formas en que Wittgenstein rechaza el lenguaje privado, cuyas palabras “deben referirse a lo que sólo el hablante puede saber; a sus sensaciones inmediatas y privadas. Otro no puede, pues, comprender este lenguaje” (Wittgenstein, 2017, p. 146, §243). El filósofo vienés critica duramente esta teoría internista. Y lo hace a través de la explicación de la sensación de dolor, cuya representación “no es – una imagen y *esta* representación en el juego de lenguaje tampoco es reemplazable por algo que llamaríamos una imagen. – Seguramente, la representación del dolor interviene en un sentido en el juego de lenguaje; sin embargo, no como imagen” (Wittgenstein, 2017, pp. 159-160, §300).

No es una imagen por una razón que en Wittgenstein parece perfectamente lógica. De hecho, Wittgenstein argumenta en contra de los dolores que solo pueden ser sentidos internamente, ya que los conceptos de dolor se aprenden socialmente, así rechazando la idea de un lenguaje privado. Este aspecto es destacado brillantemente por Kenny cuando dice: “De modo que mi dolor no es

necesariamente dolor sentido en mi cuerpo. Mis dolores son los dolores a los que yo doy expresión; y la expresión de mi dolor (por ejemplo, señalando la zona dolorida, tratándola con cuidado) puede seleccionar un lugar fuera de mi cuerpo” (1974, p. 167).

De hecho, el enunciado “Tiene dolor” es una frase de sensación de “tercera persona”, y podríamos referirnos a ella como una frase de “espectador” (Olscamp, 1965, p. 240). Para Wittgenstein, parece que la cuestión del sentimiento de dolor, y la relación del sentimiento de dolor del individuo con la cuestión de su comprensión de la palabra “dolor”, no puede ser respondida, ni siquiera comprendida, por referencia a ningún elemento en el contexto de la experiencia del espectador. Por lo tanto, lo que Wittgenstein quería decir sobre el problema de las expresiones de los actores sociales, con buena probabilidad, no es que sea un pecado filosófico asumir que hay procesos internos privados que son inaccesibles al conocimiento público, sino que el pecado reside en la suposición de que los procesos internos son una garantía científica, o parte de esta garantía, para aceptar las expresiones de los actores como criterios de estar sufriendo dolor. En el juego de lenguaje⁸ de las palabras que expresan dolor, las circunstancias indican los usos apropiados de estas palabras (Wittgenstein, 2009, p. 98e). Es, pues, una supuesta necesidad escéptica y científicista de justificación de las reivindicaciones de conocimiento en primera persona que Wittgenstein ataca. Puesto que es imposible estipular criterios para los procesos internos, es imposible establecer su relevancia. Por lo tanto, incluso si existen procesos internos, estos son irrelevantes para la justificación de tales enunciados (Olscamp, 1965).

De ello se deduce que cualquier afirmación escéptica basada en la suposición de la relevancia de tales procesos es injustificada. Por lo tanto, mientras que Descartes pretende justificar el sistema entero de la ciencia mediante su establecimiento en principios primeros evidentes de manera absoluta, Wittgenstein argumenta que no es posible justificar todas las proposiciones que consideramos verdaderas. Hay un término final de todo proceso de prueba, pero ese fundamento no puede justificarse, es decir, no es objeto de conocimiento.

Este último punto es el núcleo de la discusión de *Sobre la certeza* (1969), una obra que resultará ser la última obra maestra escrita en la vida del filósofo austriaco, que se alza como un manifiesto para ver desde otra perspectiva el escepticismo del filósofo y amigo británico George Edward Moore. Como afirma Gómez Alonso, este libro no critica duramente la posición escéptica, sino que resulta en una

⁸ Este concepto define el conjunto ilimitado y relativo de usos de una palabra o expresión dadas en ciertos contextos. Anthony Kenny ha dedicado un capítulo entero al tema del juego del lenguaje en la obra de Wittgenstein en *Wittgenstein*, 1973, pp. 143-157.

investigación acerca del significado del escepticismo, esto es, un intento de clarificar qué es lo que el escéptico puede querer decir de lo que se seguirá, primero, un dictamen de lo que realmente dice y puede decir (de la verdad contenida en el escepticismo), más tarde, un análisis conceptual (profundo) de esa posibilidad (Gómez Alonso en Pérez Chico y Vicente Mayoral, 2015, p. 39).

Por lo tanto, la obra de Wittgenstein no resulta ser tanto una dura crítica al escepticismo filosófico, sino un análisis y revisión de algunos supuestos escépticos. Entre tales supuestos, Moore destaca como uno de los muchos filósofos que no estaban satisfechos con los argumentos cartesianos, así que, en *A Defence of Common Sense* (1925) y en *Proof of an External World* (1939), declaró que existen ciertas proposiciones garantizadas por el sentido común como verdaderas que dan la seguridad de que el mundo exterior existe. Así, Moore identificó algunos ejemplos de creencias de sentido común cuya veracidad nunca cuestionaría. Apelando a proposiciones como “sé que esto es una mano”, “sé que esto es un árbol”, o “sé que la tierra existía muchos años antes de mi nacimiento”, afirmó que tales afirmaciones eran incontrovertibles, y por lo tanto verdades incuestionables del escepticismo clásico.

Si Moore con sus obras anunciaba su insatisfacción con los argumentos escépticos clásicos, Wittgenstein también expresó su insatisfacción con las pruebas de Moore. En el ya mencionado *Sobre la Certeza*, Wittgenstein se opuso categóricamente a la opinión de que la posibilidad lógica puede sostener una duda razonable y significativa. En consecuencia, Wittgenstein consideró escandaloso no nuestra incapacidad para contrarrestar las dudas escépticas con pruebas satisfactorias, sino para empezar el mismo hecho de que quisiéramos responder al escéptico. Porque Moore no solo buscaba refutar al escéptico, sino que consideraba que su prueba era informativa y que sus propuestas consistían en verdades definitivas e intemporales que podían ser codificadas en un libro de lógica (Proessel, 2005). Con la noción de juego de lenguaje, Wittgenstein enfatiza no solo la integración del lenguaje en el tiempo, las circunstancias y la historia, sino también el hecho de que la lógica está ligada a nuestras acciones, conocimientos, juicios y, más en general, a nuestras vidas con el lenguaje.

Según Ángel Manuel Faerna (2015), la riqueza de un escrito como el de Wittgenstein reside en argumentar críticamente que, ante todo, nuestro sistema de creencias no se basa en un conjunto de principios cartesianos primitivos, ni que el fundamento de nuestras justificaciones es intelectual, y que las exigencias del escepticismo son erróneas para el conocimiento, así como incompatibles con la lógica del discurso. En cambio, lo que Wittgenstein afirma positivamente, según el autor, es el hecho de que la certeza posee un estatus especial, y que la visión del sentido común es correcta en su esencialidad (Faerna en Pérez Chico y Vicente Mayoral, 2015, p. 85). También según Kenny (1974), el texto de Wittgenstein tiene algunos puntos centrales y recurrentes. En primer lugar, la duda, según

esta última fase del pensamiento de Wittgenstein, necesita fundamentos, bases sólidas sobre las que formular esta duda. Además, la duda debe consistir en algo, es decir, debe ser práctica, y no meramente intelectual o especulativa como la de Descartes. Además de este aspecto, la duda presupone el dominio de un juego de lenguaje, es decir, la capacidad y la capacidad adquirida de controlar un sistema de certezas empíricas y, sobre todo, pragmáticas en las que se basa la vida cotidiana. Como cuarto punto, Kenny adelanta que la duda universal es imposible, porque la duda se inserta en los juegos lingüísticos, que a su vez presuponen algo ya aprendido por el individuo, ciertos hechos que nunca pueden ser dudados. Finalmente, la duda presupone certeza, lo que significa que nuestras dudas se basan en proposiciones que están totalmente lejos de la duda y la incertidumbre (Kenny, 1974, pp. 181-182).

Ahora bien, Wittgenstein ve la crítica de Moore como una contraafirmación dogmática a la negación del conocimiento dentro de las áreas tradicionales de la investigación epistemológica – investigación sobre el “mundo externo”, “otras mentes”, etc. – y, por lo tanto, que el rechazo de Moore al escepticismo no tiene éxito (Buchanan, 2000, p. 201). Wittgenstein piensa que las proposiciones que Moore afirma para contrarrestar el escepticismo son de enorme importancia para proporcionar un diagnóstico adecuado y un escepticismo de refutación. Así, a diferencia de Moore, Wittgenstein apunta a una disolución completa del escepticismo mostrando que es un pseudo-problema que solo *aparentemente* socava nuestro conocimiento del mundo exterior y de las otras mentes. El diagnóstico del escepticismo de Wittgenstein implica una serie de consideraciones sobre el empleo de conceptos epistémicos tales como “duda”, “conocimiento”, “justificación”, “evidencia”, “error”, lo que culmina en la opinión de que el intento de aplicar estos conceptos al sentido común o a las proposiciones del tipo de Moore resulta en incoherencia (Wittgenstein, 1988).

De hecho, según Wittgenstein, nunca llegaremos a comprender la duda del escéptico, ya que no podemos imaginarnos lo que sería pensar que podríamos estar equivocados sobre la existencia de nuestras manos, excepto, de nuevo, en circunstancias muy especiales. El pensador austriaco sugiere que en circunstancias normales, la duda del escéptico sobre si uno conoce la propuesta “Aquí hay una mano” está de alguna manera fuera de todos los juegos de lenguaje: en efecto, no se basa en algún motivo específico visible en la vida diaria (Buchanan, 2000, p. 208). La duda del escéptico sobre nuestro conocimiento de la existencia de objetos físicos, dice Wittgenstein, excluye la posibilidad de detectar que estamos en error, y por lo tanto viola la gramática de nuestro juego de lenguaje epistémico ordinario.

Por esta razón, Wittgenstein afirma: “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (1988, p. 18c, §115). Por lo tanto, hay

condiciones, proposiciones empíricas que son ciertas para todos. Después de todo, nuestra certeza objetiva no es una certeza de tipo venidero; no es del orden del conocimiento, de la justificación, de la razón o de la reflexión, y por lo tanto es inmune al error, duda, o falsificación – porque donde no se sigue una ruta epistémica, no es posible una falla epistémica. Es una certeza no propositiva y sin fundamento que se manifiesta ineficazmente en lo que decimos y hacemos. Estar seguro, en este sentido, significa ser inquebrantable y a la vez irreflexivo en algo que nos permite pensar, hablar o actuar de manera significativa. Ese algo es, en el contexto del pensamiento de Wittgenstein, la gramática. Nuestras certezas básicas son las reglas gramaticales, que se manifiestan como un quehacer impecable (Moyal-Sharrock, 2003).

De hecho, lo que Danièle Moyal-Sharrock y Annalisa Coliva argumentan en su volumen *Hinge epistemology* (2016), es que las bisagras (*hinges*), los fundamentos de nuestra epistemología, no articulan objetos de sentido, sino límites de sentido, ni son descripciones o conclusiones a las que llegamos a partir de la experiencia o del razonamiento, sino de los puntos de partida del razonamiento y de la descripción empírica. Además, las bisagras no se deben a la verificación, a que hayamos agotado empírica o racionalmente todas las vías de duda en su nombre, sino a que no las consideremos susceptibles de duda en primer lugar, a que no las veamos como proposiciones. Wittgenstein identificaba en ellas una clase especial de proposiciones de las que todas las demás dependen de alguna manera epistemológica o semánticamente relevante. Eso es debido a que las proposiciones bisagra se presuponen o están implicadas de alguna otra manera en nuestras creencias ordinarias o en nuestro modo de vida de una manera que tiene un significado antiescético. De hecho, como reitera Coliva (2013), proposiciones como “La Tierra existe desde hace mucho tiempo” y la correspondiente afirmación gramatical “Sé que la Tierra existe desde hace mucho tiempo” no se basan en la posición epistémica privilegiada de cada uno frente a la larga existencia de la Tierra. Más bien, su ser más allá de toda duda es un rasgo constitutivo de nuestra práctica de ir adquiriendo evidencia a favor de atribuciones específicas con respecto a la edad real de la Tierra. De hecho, Wittgenstein afirma lo que se acaba de decir con suficiente claridad:

En este punto debemos darnos cuenta de que la completa ausencia de duda en cierto momento no tiene por qué falsear necesariamente el juego de lenguaje, ni siquiera en los casos en los que diríamos que subsiste una duda “legítima”. Dado que allí hay también algo similar a otra aritmética. Creo que el reconocimiento de esto ha de situarse como fundamento de toda comprensión de la lógica (Wittgenstein, 1988, p. 48c, §375).

De esta cita del autor se puede concluir claramente que la base de la lógica debe consistir, según él, en el reconocimiento de la correspondencia entre nuestras certezas y las propias reglas gramaticales.

Dado que estas últimas proporcionan ciertas “instrucciones” útiles a nivel operativo para nuestras acciones cotidianas, también actúan sobre la base de nuestras certezas, estableciendo un límite dentro del cual no tendría sentido dudar.

Pero, en cualquier caso, lo que Wittgenstein cree “es que una duda no es necesaria ni siquiera cuando es posible. Que la posibilidad del juego de lenguaje no depende de que se ponga en duda todo lo que puede ser puesto en duda” (1988, p. 50c, §392). Nuestra certeza compartida sobre una ficha, por ejemplo, solo puede mostrarse en nuestra transacción normal con la ficha y, como afirma Moyal-Sharrock (2003), no puede ser dicha en condiciones extraordinarias. Nombrar un elemento cualquiera de la realidad en un contexto ordinario es sugerir que esto no se da por descontado; que necesita apoyo, fundamentos, contexto. Nombrarla dentro del juego de lenguaje invariablemente detiene el juego, produce una cesura en el juego. Nuestra certeza fundacional, en breve, es operativa solo en la acción, no en las palabras (*Ibid.*). Por lo tanto, se puede concluir que la intención general que se encuentra en todas las obras de Wittgenstein – quien Moyal-Sharrock define como pragmático – y en particular en *Sobre la certeza*, es que existen proposiciones empíricas y lógicas que son “la medida por la que examinamos otras proposiciones” (Greenberg en Pérez Chico y Vicente Mayoral, 2015, p. 106).

Como resultado de todo lo que se ha dicho hasta ahora, se puede subrayar entonces que, al describir las conexiones internas entre el lenguaje, el mundo, nuestras acciones y nuestros juicios – al describir nuestro ser en el mundo – Wittgenstein desafía un principio fundamental de la filosofía tradicional: la opinión (sostenida por los internistas) de que para que una creencia sea razonable debe estar justificada cognitivamente y de manera científica, es decir, aceptada sobre la base de razones que proporcionen motivos para pensar que la creencia es verdadera. Y a la pregunta: “¿El desafío de Wittgenstein adopta la forma de externalismo?” se puede contestar, en pocas palabras, que nuestra relación con una práctica, una imagen del mundo o un sistema de creencias no es epistemológica. Como Wittgenstein escribe: “Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso” (Wittgenstein, 1988, p. 15c, §94).

En resumen, el objetivo de Wittgenstein en su enfoque crítico del escepticismo clásico y contemporáneo es circunscribirlo y luego atacarlo dentro de su núcleo teórico. En su pragmatismo, vuelve a abordar el tema de la relación epistémica entre lo interno y lo externo, reevaluando los mismos supuestos filosóficos, así como científicos, que habían dado lugar a una postura internalista, causalista, y de alguna manera ciega a la hora de mirar a la realidad externa. De hecho, en el caso de

la crítica a las consecuencias y a los fundamentos del cartesianismo, el filósofo austriaco pretendía reformular, sin nombrar directamente al celebre autor francés, el escepticismo radical de que una autonomía ilustrada solo podría lograrse a través de una forma internalista que cuestionara a todo el mundo exterior. Finalmente, su planteamiento hacia el escepticismo de Moore propone rechazar la pretensión de “probar”, “justificar” o “corregir” la evidencia de la existencia de objetos en el mundo exterior, dado que el ser humano, lejos de estar inmerso en una perspectiva epistemológica egocéntrica, reside en una forma de vida que proporciona una riqueza de certezas que se siembran y se recogen social y culturalmente en una sociedad.

5) Wittgenstein, Frazer, y una filosofía en respuesta a la ciencia.

La imaginería científicista de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX – un momento de conformación de ideas científicistas – se mostraba a la humanidad como si estuviera saliendo poco a poco de la oscuridad de la ignorancia y del miedo para llegar a la luz (Bouveresse, 2006). De hecho, a través de un mecanismo elaborado y bien construido, parecía haberse generalizado la idea de que las creencias mágicas y religiosas eran de una naturaleza distinta a la de las creencias científicas. Sir James George Frazer, antropólogo e intelectual victoriano, pertenecía a esta visión del pensamiento. Con Frazer, la antropología alcanzó un cierto estado de ciencia y notoriedad (Velázquez en Wittgenstein, 1992). Y esta condición, tan meritoria y prestigiosa en aquella época, fue confirmada por un libro que pasó a la historia como una especie de obra maestra etnológica sobre las costumbres humanas, *La Rama Dorada*, publicado varias veces entre 1890 y 1935.

Esta obra tenía una visión peculiar del hombre. Frazer presenta *La Rama Dorada* como el poema épico de la humanidad que, partiendo de la magia, y después de haber pasado por el estadio intermedio de la religión, alcanzó en la edad adulta la etapa de la ciencia que tal vez sea la última. El asunto de partida de Frazer es que el mito del sacerdote rey representa la base de muchos rituales mágicos, incluso muy distantes en el tiempo y el espacio. Frazer se basa en una metodología comparativa muy amplia, que le lleva a trazar estudios paralelos entre religiones y ritos de diferentes culturas (Coliva en Beale & Kidd, 2017). Él cree que este mismo mito, que dice que el sacerdote rey debe ser asesinado en su momento de máximo vigor para que su fuerza pase intacta a su sucesor, es la base de muchas religiones, incluyendo el cristianismo, y está conectado con la idea de los ciclos estacionales, donde la muerte es seguida por un renacimiento.

Para Frazer, la magia y la religión son meras teorías, y una precede a la otra históricamente por su simplicidad (Jareño Alarcón, 2001). El autor escocés, siguiendo los pasos del antropólogo evolucionista Edward Burnett Tylor, apoya el evolucionismo aplicado al estudio de las culturas, y cree que la ciencia sea una evolución y emancipación de las concepciones mágicas y religiosas. Según Frazer, éstas se basan en creencias erróneas sobre los mecanismos de la naturaleza, como la idea de una conexión simpática entre los elementos o la del contagio. Después de la magia viene la religión, en la que el control pasa de los humanos a los dioses. Pero, finalmente, con el advenimiento de la ciencia, la humanidad llega a comprender las verdaderas leyes de la naturaleza y la idea de que son conocibles y explotables a través del desarrollo tecnológico (*Ibid.*).

De hecho, Frazer expresó claramente esta visión de conjunto en el libro. Aunque, según el antropólogo, la magia tiene algunos aspectos en común con la ciencia, según él “El defecto fatal de la magia no está en su presunción general de una serie de fenómenos determinados en virtud de leyes, sino en su concepción por completo errónea de la naturaleza de las leyes particulares que rigen esa serie”. Por lo tanto, la magia representa un puro error. En cambio, la religión, que sigue a la magia en la evolución del hombre en la historia, es “Primero, la creencia en seres sobrehumanos que rigen al mundo y, segundo, la pretensión de atraer su favor”, por lo cual el curso de la naturaleza se convierte en algo variable conforme a si logramos persuadir dioses y seres poderosos en sus elecciones (Frazer, 1979, pp. 75-77). Finalmente, la última etapa está simbolizada por la ciencia perfecta y simbolo de una época civilizada.

En consecuencia, podemos afirmar abiertamente que hay una ilusión subyacente a la reivindicación del mito racionalista que se encuentra en la raíz de la actitud científica para la que es la ausencia de leyes científicas lo que da lugar a diferentes concepciones mágico-religiosas (Bouveresse en Wittgenstein, 2013). Y es esta misma actitud la que lleva al mayor error de Frazer, un error que impregna toda su obra, que consiste en hacer un corte entre las muchas culturas humanas, jerarquizarlas y situarse en el vértice de todas ellas. Frazer nos presenta un panorama en el que las culturas de todos los pueblos del planeta representan etapas de un pasado vergonzoso cuyo único propósito era contribuir al nacimiento y creación de la cultura a la que pertenece Frazer. Para legitimar su pensamiento, Frazer indica algunos rasgos humanos que son comunes a su cultura y a la de las ricas expresiones culturales humanas, haciendo un estudio comparativo. Frazer confunde el avance del conocimiento con el progreso humano, tratando y mirando a los seres humanos de otras edades como si fueran meros eslabones de una cadena que culmina precisamente en la era victoriana (Padilla Gálvez, 2011). De hecho, por ejemplo, un individuo educado como Frazer podría sentirse horrorizado ante un ritual que culmina con la muerte de un hombre, pero podría no sentir nada especial ante una guerra en la que las fuerzas armadas de su país bombardean una ciudad enemiga (*Ibid.*, p. 86). De hecho, una característica de la antropología positivista de Frazer es exactamente su carácter ahistórico, y en cierto sentido superficial.

Wittgenstein, el autor que realmente nos interesa aquí, en *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* (1967), una colección de sus notas sobre estas cuestiones, propone una fuerte crítica al antropólogo evolucionista escocés. La crítica de Wittgenstein al modelo científico de Frazer en su aproximación a las tradiciones y costumbres que estudió fue especialmente una crítica a la ciencia como ideología, algo que no está, como ya se ha mencionado, para nada lejos de la mentalidad positivista del último tercio de los siglos XIX y XX (Jareño Alarcón, 2001). Sin embargo, el objetivo

de Wittgenstein es mostrar, además de su crítica al exagerado cientificismo de Frazer, su enfoque de la antropología. Frazer tiene la intención de llevar a cabo investigaciones empíricas con el objetivo de hacer que las prácticas religiosas de las tribus que estudia sean inteligibles para él y para los demás. Sin embargo, debido a sus prejuicios victorianos, terminó por no respetar la evidencia empírica que tenía ante sí. Wittgenstein critica a Frazer no solo por su enfoque que distorsiona la comprensión de la religión y la magia, sino también porque hace “*bad science*” (Beale & Kidd, 2017, p. 22).

Ahora bien, como señala Coliva, hay varios temas en la crítica de Wittgenstein a Frazer, todos unidos por una profunda forma de anticientificismo y por una crítica subyacente pero sostenida de los elementos clave de la cultura occidental (Coliva en Beale & Kidd, 2017). Estos temas son, en primer lugar, la idea de que la ciencia proporciona el único método correcto de explicación de todo tipo de fenómenos (tanto físicos como culturales). En segundo lugar, la idea de que así como la ciencia pretende identificar las causas de los fenómenos físicos subsumiéndolos en diversas teorías, la filosofía y las ciencias sociales, como la antropología, también deberían seguir la construcción de teorías que expliquen las causas de los fenómenos que observan y analizan. Por último, otro tema es la presencia del progreso cultural que debe medirse a través de un grado de similitud entre una sociedad determinada y las culturas occidentales, donde la ciencia desempeña un papel verdaderamente fundamental. Se puede decir, por tanto, que de la crítica de Wittgenstein a la antropología de Frazer es posible extraer una cierta “visión global del hombre”, una concepción genérica que no resulta ser científica del ser humano (Padilla Gálvez, 2011, p. 93). En este sentido, como dice Javier Sábada, Wittgenstein no solo critica a Frazer por su ceguera científica, sino que dará una opinión muy relevante sobre los fenómenos en cuestión, y por consiguiente “*una opinión filosófica relevante*” (Sábada en Wittgenstein, 1992, p. 17, *itálica* en el texto).

Las *Observaciones* podrían mostrar, si eso fuera necesario, hasta qué punto las tendencias profundas de la filosofía de Wittgenstein estuvieron siempre alejadas de la ideología cientificista, humanitaria y progresista del Círculo de Viena. Es cierto, como ya se ha visto en parte, que esta actitud en él constituía, en su época, una reacción individual poco ortodoxa contra un tipo clásico de mitología racionalista, ilustrado de manera notable en la obra de Frazer. En resumen, las *Observaciones* constituyen antes que nada una reacción violenta contra el etnocentrismo en el que se expresa la autocomplacencia de nuestra civilización científica. Wittgenstein denuncia, valiéndose del racionalismo victoriano de Frazer, las pretensiones y las ilusiones del mundo que se dice “civilizado” y la ceguera de nuestra época sobre sí misma. La primera cuestión que se plantea es, evidentemente, saber si es legítimo suponer que nuestra época pueda ser considerada la época del triunfo progresivo, y probablemente pronto definitivo, de la razón ilustrada sobre las tinieblas de “lo primitivo”

(Bouveresse, 2006). Pues bien, lo menos que podemos decir es que, por el momento, las cosas de ninguna manera parecen ir en ese sentido.

Se dice que Wittgenstein sintió una fuerte necesidad de leer y de comentar *La Rama Dorada*. Este hecho ciertamente no tiene nada de sorprendente. El interés por los detalles más concretos y más comunes de la existencia humana y la pasión por el documento antropológico en todas sus formas constituyen uno de los elementos que llaman más la atención de su personalidad filosófica (Padilla Gálvez, 2011). En cierto sentido, y para garantizar de que se comprenda bien cuál era su verdadero objetivo, podemos decir que nunca se ocupó de otra cosa que no fuera la antropología, y este aspecto de su filosofía es bien visible cuando, en las *Investigaciones*, afirma: “Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no aportaciones curiosas, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que solo escapan a nuestra observación porque están constantemente ante nuestros ojos” (Wittgenstein, 2017, p. 186, §415).

A una cierta pretensión habitual de los filósofos de escapar al orden humano para verlo desde el punto de vista metafísico, Wittgenstein opone la humildad intelectual frente al fenómeno mismo, la sumisión y el respeto a todas las formas de humanidad, incluyendo las que nos parecen menos racionales y menos justificadas. Es cierto que el civismo escrupuloso de Wittgenstein, así como su manera de plegarse en toda ocasión a las autoridades, las tradiciones y las costumbres de la gente entre la que vivía no corresponden para nada al personaje clásico del intelectual contemporáneo. De hecho, como afirma Jesús Sábada, en Wittgenstein hay un claro rechazo al intelectualismo, en particular al ideológico, entre cuyos representantes se encuentra Frazer (Sábada en Wittgenstein, 1992).

El hecho de que el punto de vista de la antropología evolucionista intelectualista era absolutamente incompatible con la concepción de la ciencia y del progreso que sostenía en la época era ya visible en el *Tractatus*. De hecho, las *Observaciones* concuerdan enteramente con la crítica formulada en las proposiciones 6.371 y 6.372: “A toda visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza. Y así se aferran a las leyes de la naturaleza como a algo intocable, al igual que los antiguos a Dios y al destino” (Wittgenstein, 2009, p. 175). Por lo tanto, se puede observar la manera en la que, ya en la primera etapa de su pensamiento, el filósofo vienés hubo detectado un particular apego de la ciencia a una explicación omniabarcante de la que nada podría escaparse. Wittgenstein considera que lo que constituye la esencia de la actitud intelectualista y científicista mostrada por Frazer es la intención de explicar los fenómenos humanos, presentándolos bajo categorías tales como el rigor o la claridad.

La explicación de Frazer consistía en que la magia y la religión son medios erróneos de adquirir conocimiento y control sobre el entorno. En cambio, Wittgenstein pensaba que lo característico de esas actividades reside en su aspecto ritual, por lo cual consideraba un sinsentido interpretarlas como si fuesen representaciones falsas de la física de las cosas (Blanco Pastor, 1998). Además, los problemas de la supuesta “racionalidad” de las creencias mágicas y religiosas habían empezado a ser desligados de la racionalidad de las creencias asociadas con las actividades más apegadas al mundo directamente experimentado, cuando el antropólogo Malinowski informó de la normalidad con la que a su juicio se desenvolvían los habitantes de las Trobriand en la vida diaria.

Por lo tanto, aun cuando las leyes naturales hagan que los fenómenos sean predecibles y controlables, en realidad no explican por qué se producen (Bouveresse, 2006). En este sentido, no es exacto que las explicaciones científicas estén por sí mismas en condiciones de hacer que desaparezca el asombro que tendríamos que experimentar frente a los fenómenos naturales. Wittgenstein considera que no es la ciencia misma la que vuelve menos asombrosos los fenómenos que explica; más bien es el espíritu con el que se practica la ciencia el responsable de nuestra impresión de que han desaparecido las razones para asombrarse. Lo que Wittgenstein dijo sobre lo que representa la explicación es muy valioso:

Creo que el empeño en una explicación (Erklärung) está descaminado, dado que lo que sólo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno sabe y no añadir nada más. La satisfacción que se intentaba conseguir por medio de la explicación se obtiene por sí misma (Wittgenstein, 1992, pp. 52-53).

De hecho, en contra de lo que debe considerarse una de las supersticiones de nuestra época, la explicación científica no está en sí misma en posibilidades de hacer que los fenómenos naturales sean menos misteriosos y menos impresionantes, generando satisfacción a la hora de proporcionar respuestas que, a fin de cuentas, para Wittgenstein son puramente precarias. No hay absolutamente ninguna razón para asombrarse de esas cosas, ya que son tan banales, es decir, tan humanos demasiado humanos. Aun cuando tuviéramos que descubrir empíricamente que la tendencia a temer espontáneamente a las fuerzas de la naturaleza es una característica antropológica específica de determinados pueblos primitivos, eso no nos autoriza a concluir que en lo que a nosotros concierne estamos protegidos definitivamente de ese tipo de temor por nuestra ciencia.

En otras palabras, suponiendo que los primitivos hayan vivido efectivamente en el temor “supersticioso” de los acontecimientos naturales, es falso que no hubiera podido haber sido de otra manera, en ausencia de conocimientos científicos adecuados, ni que la existencia de éstos elimine la

posibilidad de esta suerte de superstición. Para decirlo en el lenguaje de los positivistas y de Frazer, si los primitivos se comportan como lo hacen, esto no se debe únicamente a que no hayan accedido al espíritu “positivo”, ya que sus prácticas y su mentalidad pueden, por otra parte, ser enteramente positivas con respecto a otras cosas: la cohabitación de la mitología y de la magia con un saber auténtico y una tecnología relativamente avanzada entre las sociedades primitivas no es una “incoherencia”; tampoco lo es, por supuesto, en las sociedades más evolucionadas. En palabras de Wittgenstein:

El sinsentido (Unsinn) estriba aquí en que Frazer representa (darstellt) esto como si tales pueblos tuvieran una idea (vorstellung) completamente falsa (demencial incluso) del curso de la naturaleza, cuando lo que tienen no es sino una extraña interpretación de los fenómenos. Es decir, su conocimiento de la naturaleza, si se plasmara por escrito, no se diferenciaría, fundamentalmente, del nuestro. Sólo su magia es distinta (Wittgenstein, 1992, p. 76, itálica en el texto).

Lo que Wittgenstein señala es el carácter presuntuoso e intelectualista de Frazer, quien cree que sin un fundamento científico, una práctica mágica o religiosa no puede ser “correcta” o digna de existir, sino que es falsa, carente de todo sentido, simplemente porque no cae bajo el paraguas de una teoría racional moderna. Pero, en realidad, como explica Wittgenstein, el conocimiento básico de la naturaleza y del mundo, es absolutamente el mismo; solo cambia el acto, la práctica social y cultural que sigue (Bouveresse, 2006). Los mitos, de hecho, no son explicaciones inventadas por los sabios o los filósofos primitivos. No están fundados, o por lo menos no necesariamente, en creencias o convicciones erróneas. Para Frazer, las prácticas rituales son un medio de acceso indirecto a los estados mentales subyacentes, y las mismas costumbres se explican por motivos (psicológicos) idénticos. Este tipo de explicación es completamente ilusorio a los ojos de Wittgenstein, cuyo antipsicologismo sistemático estuvo en acción más o menos en todos los terrenos de la filosofía (*Ibid.*).

De hecho, el discurso de Wittgenstein en sus escritos está a favor del significado no cognitivo del discurso religioso o mágico (Jareño Alarcón, 2001). La actitud que en cambio trata de referir este discurso a la racionalidad es puramente intelectualista por parte del antropólogo Frazer. La explicación de Frazer lo reduce todo a una falsa ciencia, a una superstición. Frazer comete el error al pretender reducir las tradiciones que está estudiando a una explicación que sea plausible para él. Para Wittgenstein no se puede hablar de error cuando se habla de las costumbres o de la cultura de un pueblo. Lo que más le interesa a Wittgenstein es el carácter expresivo de la conducta religiosa o

mágica. La creencia en algo se manifiesta en la conducta, en la expresividad de lo más profundo de nosotros mismos (*Ibid.*).

De hecho, escribe Wittgenstein: “Creo (al revés que Frazer) que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por creencias (*Meinungen*)” (Wittgenstein, 1992, p. 72). Para Wittgenstein, la creencia, la opinión, no es el fundamento de la acción, sino que tiene sus raíces en algo mucho más profundo e implícito. Reducir el significado de una acción al efecto de una creencia significa reducir un fenómeno antropológico a uno que puede ser gobernado por la ciencia, a saber, lo que parece ser la intención de Frazer. Aunque, en realidad, Frazer no se equivoca al ubicar las “creencias” en el foco de su atención, sí se equivoca en su consideración de estas creencias, y en el modo de abordaje que implementa para una supuesta “comprensión” que solo consigue caer en mala interpretación. Estas injusticias derivan de su incorrecta asimilación de las creencias a hipótesis justificables como tales en la época en que se propusieron, pero que una experiencia más completa ha demostrado que son inadecuadas (Rivera, 2007). A partir de este reconocimiento, Frazer nos pide una especie de indulgencia hacia los errores de quienes nos antecedieron, ya que fueron cometidos en la búsqueda de la verdad (cientificista). Sin embargo, con esta demanda tan extraña, solo demuestra ser mucho más salvaje que todos sus “salvajes”, como bien nos advierte Wittgenstein al poner en evidencia su completa incapacidad para imaginar un sacerdote que no sea como un párroco inglés de sus días. Frazer incurre, así, en un error más grave que el que adjudica a los miembros de comunidades primitivas, es decir, el error práctico o injusticia que resulta de la universalización de la perspectiva propia: “¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!” (Wittgenstein, 1992, p. 57).

Además, no se puede comparar creencias, por ejemplo, religiosas. De hecho, ¿qué significa tener dos ideas idénticas o distintas y cuál es el criterio utilizado en cada caso? Ciertamente, no se trata de una cuestión de experiencia, es decir, de verificar la objetividad del significado: esto no tiene sentido en la religión, ni en la magia. Las diferencias en el lenguaje ordinario con el de un creyente no aparecen en ninguna explicación, sino en algo mucho más complejo: en lo que hace con las palabras, en las consecuencias prácticas y teóricas que saca de ellas, en la entrega total de su vida a sus ideas (Reguera en Wittgenstein, 1992). Si algo es un error o no, sí o no, algo es verdad o no, si algo es religioso o no, es en un sistema, en un juego, en una cultura, en una forma determinada de vida, en todo un contexto complicado en el que cumple una u otra función. Las creencias religiosas y mágicas se manifiestan en la vida, regulando cada acción. Los creyentes son personas que tratan la evidencia de manera diferente al material normal de la ciencia o la razón. No consideran sus creencias en términos de racionalidad. Por cierto, si hubiera evidencia en una creencia, todo se derrumbaría. El

criterio de credibilidad de un creyente no radica en la ciencia o la razón (*Ibid.*). El lenguaje religioso es, por lo tanto, distinto al de la ciencia, porque los criterios y categorías varían completamente.

Lo que Wittgenstein propone, por lo tanto, es evitar la explicación y mirar etnológicamente a los símbolos. Sobre este aspecto, él, refiriéndose respectivamente a la religión y a la magia, dice: “Un símbolo religioso no se basa en ninguna creencia (*Meinung*). Y sólo donde hay creencia hay error” (1992, p. 54), mientras que, hablando de la segunda, “Y la magia siempre descansa en la idea de simbolismo y lenguaje” (1992, p. 56). Como se puede deducir fácilmente, Wittgenstein no busca soluciones o explicaciones que residan detrás de un fenómeno, simplemente porque detrás ya no se puede encontrar una explicación. Simplemente trata de ver qué juegos lingüísticos están involucrados, cuáles son los símbolos, los significados de los hechos que aparecen ante los ojos.

De hecho, para Wittgenstein, tampoco debería haber una explicación causal en la antropología cultural, es decir, en lo que aborda Frazer. No hay leyes causales deterministas tales que, sobre la base de una creencia, se pueda lograr un cierto tipo de ritual a partir de ella. Por otra parte, la antropología, al igual que la filosofía, debe proporcionar una descripción de los rituales. Afirma Wittgenstein en uno de sus aforismos: “Aquí sólo se puede *describir* y decir: «así es la vida humana»” (Wittgenstein, 1992, p. 53). Frente a un fenómeno cultural que afecta al ser humano en toda su diversidad, Wittgenstein nos invita a mirar la antropología y la filosofía con otros ojos: no los de un investigador, sino los de un escrutador atento a los más variados aspectos de la existencia. La explicación científica, por el contrario, en su búsqueda de las causas de los fenómenos humanos y naturales, pierde este matiz y pide siempre una especie de legitimidad que subyace a la existencia de una práctica. De hecho, como mantiene el filósofo austriaco: “La explicación, si se la compara con la impresión que nos produce la descripción, es demasiado precaria” (*Ibid.*). La explicación, por lo tanto, es una mera hipótesis de trabajo, una conjetura que no puede satisfacer por completo el hambre generalizada de un científico, es una amenaza para la verdadera comprensión de un fenómeno humano.

La descripción que propone Wittgenstein, además, debe consistir no tanto en una narración de los elementos como en una “representación perspicua” de los mismos. La representación perspicua, que representa un concepto de gran relevancia en la filosofía del segundo Wittgenstein, deriva de una tarea comparativa centrada en diferentes aspectos de los rituales, “Designa nuestra manera de representar (*Darstellung-form*), la manera según la cual vemos las cosas” (Wittgenstein, 1992, p. 67). Este concepto implica relacionar aspectos de los fenómenos con otros que son parcialmente similares, buscando conexiones, “*cadena intermedias*” (*Ibid.*, p. 68). Al final, estas

conexiones crean una comprensión del ritual, que a primera vista parecía incomprensible, misterioso, casi abominable.

Una representación perspicua tiende a resaltar las similitudes y diferencias objetivas, lo que produce una clarificación del fenómeno. Lo que aquí se propone es una perspectiva intermedia entre la explicación objetiva causal de las ciencias y la explicación demasiado subjetivista de la antropología contemporánea (Coliva en Beale & Kidd, 2017). Lo mismo se aplica a la filosofía. Para Wittgenstein, en filosofía, al contrario que en ciencia, no se debe tratar de explicar los fenómenos de forma causal, sino más bien de una representación perspicua de los mismos, lo que hace menos problemático lo que al principio puede parecer incomprensible. Para Wittgenstein, la explicación toma varias formas, diferentes motivaciones y sirve a diferentes propósitos; solo algunas de estas formas, motivos y propósitos se describen correcta y apropiadamente por los científicos. Por otra parte, la conjunción de todas las actividades explicativas y científicas resulta puro cientificismo. Por lo tanto, Frazer es culpable de caer presa de la última postura, a saber, el cientificismo, cuando describe los rituales mágicos y religiosos como falsas prácticas o errores. Como afirma Wittgenstein:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos el uso de nuestras palabras perspicuamente. A nuestra gramática le falta perspicuidad. La representación perspicua facilita la comprensión que consiste efectivamente en que nosotros 'veamos las conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar conexiones intermedias (Wittgenstein, 2017, pp. 104-105, §122).

Lo que Wittgenstein quiere comunicar es que, mientras que una explicación causal produce un entendimiento solo en la medida en que las relaciones de causa y efecto que identifica son reales y tanto las leyes generales como los casos que pueden ser subsumidos a las leyes generales, una descripción derivada por una representación perspicua produce entendimiento cuando el fenómeno con el que se relaciona parece claro para aquellos que intentan entenderlo. Por el contrario, una explicación causal produce comprensión cuando es correcta, independientemente del ojo del observador. Así que la ciencia y la antropología difieren en el tipo de propósito intelectual que persiguen en última instancia. La ciencia busca explicaciones causales, mientras que para Wittgenstein la antropología debe producir la comprensión de los elementos simbólicos de las culturas en general y de los rituales en particular (Coliva en Beale & Kidd, 2017).

Ahora bien, esto permite comprender hasta cierto punto lo que Wittgenstein quiere decir cuando, a propósito de las explicaciones de Frazer, observa que la conexión histórica no es realmente explicativa más que en la medida en que también se la pueda interpretar como una conexión conceptual, que en cambio es intemporal. El significado mismo de las actitudes y las acciones que

observamos puede tener cierta evidencia intrínseca y sugerir una historia posible que a fin de cuentas es más importante que la historia real: “Lo correcto e interesante no es decir: «esto ha salido de aquí, sino «esto podía haber salido así»” (Wittgenstein, 1992, p. 89). La cosa importante no es, pues, que ciertas prácticas “extrañas” sean efectivamente hallazgos culturales más o menos degenerados de épocas lejanas; eso es lo que nos impele a atribuirles, a las cosas que vemos, esa larga historia y esa necesidad que no tienen nada que ver con la simple inercia de una invención accidental que se ha perpetuado. De hecho, lo que piensa Wittgenstein es que:

La explicación (Erklärung) histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo, es sólo un modo de conjuntar los datos: es su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación mutua y sintetizarlos en un modelo general (allgemeines Bild) sin que esto tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal (Wittgenstein, 1992, p. 65).

Hay dos consideraciones a tener en cuenta. En primer lugar, es interesante ver cómo Wittgenstein no está descartando un análisis temporal e histórico de un fenómeno. En segundo lugar, como consecuencia de la primera consideración, está afirmando la posibilidad de una visión global de una práctica que no encaja necesariamente en las categorías históricas y analíticas propias de las ciencias. De esta manera, se podría evitar una perspectiva que necesariamente implique una explicación universalizadora. En suma, Wittgenstein sostiene que la explicación de la impresión tan particular que nos provocan el espectáculo o la descripción de ciertas prácticas rituales no puede consistir en la indicación de una causa hipotética que debiera ser buscada en la historia o prehistoria de las mismas, sino en el descubrimiento de una razón que podamos reconocer y aceptar como buena, independientemente de cualquier información relativa a sus orígenes reales.

El error de Frazer, según Wittgenstein, consiste en no haberse interrogado suficientemente sobre la naturaleza exacta de sus indicaciones y en haberse concentrado demasiado en la realidad histórica de la conexión sugerida. Wittgenstein considera que el carácter profundo e inquietante de la usanza que observamos y que nos desconcierta se vincula al hecho de que evoca directamente la idea de un rito de sacrificio. Su significado no tiene nada de hipotético, porque “Toda explicación (*Erklärung*) es una hipótesis”, y por consiguiente, no depende de ninguna hipótesis histórica (Wittgenstein, 1992, p. 53).

Lo que aquí se opone a la idea de un origen históricamente certificado del rito del sacrificio es simplemente nuestra idea del ser humano y del carácter a menudo extraño e inquietante de su comportamiento, y de todo lo que ya sabemos y, además, podemos imaginar sobre él. Wittgenstein sostiene que la respuesta a las dudas avanzadas por Frazer respecto al motivo por el que sucede el

homicidio del rey-sacerdote de Nemi está completamente contenida en la pregunta misma (Bouveresse, 2006). Es decir, si la pregunta consiste en por qué un acontecimiento humano provoca tanto miedo, la respuesta reside precisamente en aquello que en este acontecimiento ocurre terroríficamente, de modo horrendo: “Ahora bien, a la pregunta de «¿por qué ocurre esto?» se responde, con propiedad, así: «porque da miedo»” (Wittgenstein, 1992, p. 53). Wittgenstein afirma no solamente que no necesitamos una hipótesis de origen para comprender el significado de una práctica de ese género, sino también que la formulación de una hipótesis cualquiera es totalmente irrelevante en casos como éste, donde lo que se debe aclarar es más bien la relación que tenemos con la práctica en cuestión o con lo que de ella sobrevive actualmente.

Lo que Wittgenstein propugna antes que cualquier otra cosa es que renunciemos al modelo clásico de “ciencia”, el cual no tiene por qué ser ni el único ni el mejor modo que nos permita acceder a la comprensión en todos los casos en los que tratamos de comprender algo. Lo que comprendemos cuando comprendemos un fenómeno humano no tiene por qué ser representable en la forma de un conocimiento científico, y el tipo de conocimiento práctico que se manifiesta en el comportamiento de los agentes sociales y en su relación con sus semejantes y con el mundo puede muy bien escapar a todo esfuerzo de teorización explícita, sin que por ello el “conocimiento” en cuestión tenga que considerarse, en algún sentido, imperfecto o inferior (Coliva en Beale & Kidd, 2017).

Por supuesto, en cualquier caso, la distancia tiene que conservarse para que haya algo que describir; y tiene que suprimirse en la medida de lo posible para que lo que se observa no sea simplemente constatado y eventualmente explicado, sino comprendido (Bouveresse, 2006). La identificación antropológica pura y simple con el grupo y la introyección completa de su psique y de sus normas convertirían en un completo sinsentido la tarea del etnólogo (es pues un error presentarlas como si fueran una especie de ideal inaccesible). Y, por otro lado, la observación perfectamente exterior, no contaminada por ninguna forma de participación real, no puede sino aportarnos informaciones interesantes en muchos aspectos, pero sin ninguna relación con lo que buscamos en semejante situación: se pueden describir minuciosamente ciertas prácticas, dar cuenta de su origen y de su historia, etc., y sin embargo dejar escapar por completo su sentido, en suma, exactamente lo que Wittgenstein le reprocha a Frazer (*Ibid.*).

En contra de lo que en ocasiones se ha sugerido, la intención de Wittgenstein, desde luego, no era colocar las construcciones simbólicas de la mitología y la religión al abrigo de cualquier especie de crítica filosófica: pueden ser perfectamente falsas y tener consecuencias moralmente inaceptables; pueden, y en ciertos casos, deben combatirse con la mayor energía. Pero con lo que hay que compararlas es con los errores de la metafísica, y no oponerlas, como lo hace Frazer, a las verdades

de la ciencia (Fann, 1975). El filósofo es un combatiente cuyo enemigo es siempre una mitología; y el trabajo filosófico es la única arma que se puede usar contra la mitología, incluyendo, por supuesto, la mitología filosófica.

Con toda evidencia, éste es uno de los puntos principales sobre los cuales Wittgenstein estima que la acusación de primitivismo o de infantilismo formulada por Frazer contra sus “salvajes” podría ser invertida inmediatamente y aplicada contra él. Este reproche lo hace visible en sus observaciones, cuando dice:

Frazer es mucho más salvaje (savage) que la mayoría de sus salvajes, puesto que éstos no estarían tan alejados de la comprensión (Verständnis) de algo espiritual como lo está un inglés del signo XX. Sus explicaciones (Erklärungen) de las costumbres primitivas son mucho más bastas que el sentido de tales costumbres (Wittgenstein, 1992, p. 65).

Pero, al mismo tiempo, ya que Wittgenstein le reprocha también el suponer que la razón por la que ciertas acciones se efectúan en ciertas circunstancias es, en todos los casos, la voluntad de obtener cierto efecto provechoso, está claro que aun la explicación de los actos rituales en términos de la acción de un poder simbólico atribuido a la expresión misma es, a sus ojos, demasiado general.

Los rituales, en consecuencia, no son engendrados por creencias en buena medida o totalmente erróneas, sino por la necesidad de expresar algo. Desde la perspectiva de Wittgenstein, podemos quedar plenamente satisfechos afirmando que quienes se involucran en prácticas rituales simplemente buscan expresar algo. Las prácticas rituales de los pueblos primitivos son a la vez explicables e inexplicables, y requieren tanta o tan poca explicación como los numerosos y muy familiares ejemplos del mismo tipo que encontramos en las sociedades contemporáneas (Bouveresse en Wittgenstein, 2013). Wittgenstein mantiene que el asombro que sentimos cuando somos testigos de un fenómeno desconcertante no tiene nada que ver con el primitivismo. Es perfectamente ingenuo y, en un sentido, primitivo, imaginar que solo una explicación científica es capaz de suprimir la posibilidad y las razones de experimentar asombro.

La concepción de Frazer sobre la relación que hay entre la magia, la religión y la ciencia descansa, en lo esencial, sobre la idea de que ellas han constituido diferentes medios que la humanidad ha utilizado para llegar al mismo fin: el control y el dominio de los fenómenos naturales. La magia y la religión han representado dos tentativas poco fructíferas en esa dirección, antes de que los seres humanos lograran, gracias a la ciencia, construir una teoría satisfactoria de la naturaleza, es decir, eficiente. También cuando Frazer intenta otorgar algún tipo de estatus a los pobres “primitivos” ignorantes, su pensamiento imbuido de evolucionismo surge en sus propias palabras:

Después de todo, lo que denominamos verdad es solamente la hipótesis que nos parece mejor. Por esto, revisando las opiniones y prácticas de épocas y razas rudas, haremos bien en considerar con benevolencia sus errores, como tropiezos inevitables en la búsqueda de la verdad y concederles la benévola indulgencia de que nosotros mismos necesitaremos algún día: cum excusationes itaque veteres audiendi sunt (Frazer, 1979, p. 312).

Frazer, por lo tanto, cae en la trampa que él mismo estaba construyendo en su monumental obra: está diciendo que cualquiera que no demuestre una verdad científica solo puede recibir la benevolencia de un inglés victoriano como él, pero no tiene plena legitimidad para poseer la creencia que posee. Sin embargo, Frazer piensa que, después de todo, incluso en épocas pasadas, ásperas y obsoletas, hubo un atisbo de verdad y no una “creencia” totalmente errónea. Particularmente cuando habla de magia, encuentra algunas similitudes con la ciencia.

Frazer siente así que la magia, aunque haya precedido de forma general a la religión, corresponde a un modo de pensar bastante más racional y más cercano a la ciencia que el modo de pensar de la religión, y que deberíamos considerar aquel modo con simpatía e indulgencia, al menos por dos razones: por un lado, el que el hombre crea en la magia tiene su origen en una verdadera voluntad de autonomía, en un deseo de asegurar – tanto como sea posible – el control de su entorno natural, mientras que el hombre religioso decide someterse completamente a seres superiores; por otro lado, tal como la ciencia, la magia postula, por lo menos implícitamente, un orden inmutable en el curso de los eventos naturales, así como la posibilidad de preverlos y de influir en ellos a través de intervenciones apropiadas (Bouveresse, 2006). Aun si se trata de una explicación falsa, la magia tiene por consiguiente el mérito de ser una tentativa real para explicar la naturaleza. Su error se debe simplemente al hecho de que proyecta sobre los fenómenos un orden y una regularidad que ella concibe sobre el modelo de los fenómenos que gobiernan la sucesión de las representaciones mentales, en lugar de derivar dicho orden y dicha regularidad, como lo hace la ciencia, de una observación exacta de los fenómenos (Frazer, 1979).

El escepticismo de Wittgenstein con respecto a la posibilidad de construir una teoría explicativa que daría cuenta del acto ritual en un sentido amplio, atribuyéndole una finalidad o función determinada, se extiende, a fin de cuentas, a todas las tentativas de explicación de ese género. La razón fundamental por la que Wittgenstein condena las explicaciones de Frazer no es porque sean falsas o, en todo caso, muy discutibles; es simplemente porque son explicaciones y la explicación nos impide, en estos casos, ver justamente lo que debería llamarnos la atención. Las ciencias sociales en general, y la filosofía así como la antropología en particular, deben describir. Como mantiene Wittgenstein en las *Investigaciones*: “La filosofía no puede en modo alguno usurpar el uso efectivo

del lenguaje, a la postre solo puede describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está” (Wittgenstein, 2017, p. 105, §124). Wittgenstein mantiene que, en principio, no debería haber nada de hipotético en las consideraciones del filósofo; y la razón es que, también en este caso, una hipótesis no puede procurarle a la mente el tipo de sosiego que busca. Por lo tanto, como es evidente, la filosofía, así como todas las ciencias sociales, no puede ir más allá de la descripción, porque eso implicaría generar algo nuevo o sentir la tentación, como Frazer, de explicarlo todo. Esta descripción debe ser realizada en los términos propios de la forma de vida estudiada, y no con el objetivo de explicar o predecir hechos futuros sino para hacer manifiesto a los propios actores el especial vínculo – de legitimación, subordinación o crítica entre otras – que en cada caso mantienen los discursos que tejen la trama de la vida social con las condiciones materiales de su existencia.

Wittgenstein mantiene que, a pesar del horror que nos inspira, todavía hoy día podemos comprender de modo bastante inmediato el tipo de cosas que la práctica del sacrificio humano expresaba o hubiera podido expresar. Wittgenstein considera que nuestro interés por las prácticas rituales de los pueblos llamados “primitivos” involucra una inclinación que nosotros mismos sentimos y que nos permite, en la mayoría de los casos, saber perfectamente lo que pasa – a pesar de nuestra impresión de que de entrada algo debe ser “explicado” – (Bouveresse, 2006). La necesidad de enterarnos no proviene de una atracción mórbida por el espectáculo de la crueldad, sino del deseo de representarnos la cosa claramente con el fin de hacerla menos traumatizante o intolerable, entonces podría creerse que la descripción y la explicación científicas del etnólogo desempeñan precisamente dicha función y nos dan exactamente el tipo de alivio que buscamos. Wittgenstein, en particular, se opone a Frazer al decir:

[...] uno podría muy bien inventar costumbres primitivas. Y sería una casualidad que no se encuentren tales costumbres en cualquier lugar. Lo que quiero decir es que el principio según el cual se ordenan estas costumbres es mucho más general de lo que Frazer dice y existe de tal modo en nuestra alma que podríamos imaginar aquellas posibilidades (Wittgenstein, 1992, p. 58).

Por lo tanto, tenemos así ya en nosotros mismos, de alguna manera, el principio que permitiría engendrar y ordenar toda la multiplicidad de usanzas primitivas: pertenecer a la vida humana. Así como sería un accidente que no las encontráramos en alguna parte de la realidad, también hasta cierto punto sería un accidente el que efectivamente nos topáramos con algunas de ellas. Lo que nos preocupa es el contenido en sí, y no su realidad histórica ni las causas diversas que pueden explicar esa realidad.

En consecuencia, el hecho de que tales prácticas nos parezcan hoy día completamente inaceptables no implica en absoluto que no nos sea posible captar casi inmediatamente su significado. El error de Frazer es imaginar que la tarea del etnólogo consiste en explicar cómo pueden suceder cosas tan atroces, cuando nada en el mundo podría llevarnos a cometerlas nosotros mismos. En otros términos, tratar de explicar el carácter trágico del acto ceremonial por medio de causas externas, como la ignorancia o la estupidez, equivale a condenarse a no entender nada de lo que le confiere su especificidad a ese acto (Bouveresse, 2006). En suma, hay algo profundamente inadecuado al hablar de “supersticiones” o de “errores” en relación con creencias primitivas tan fundamentales que uno no les puede aplicar una descripción que sugiera que descansan sobre un fundamento inexistente o insuficiente.

Si por científicismo entendemos el intento de reunir los enfoques científicos y de otro tipo de manera subversiva para sí mismos, entonces el científicismo representa una gran amenaza para la propia ciencia. La insistencia de Wittgenstein en que debemos mantener las prácticas filosóficas separadas de las científicas apunta a proteger a la ciencia de la distorsión tanto como a proteger a la filosofía. Todos nosotros durante el día realizamos rituales pequeños o grandes, y la realización de estos rituales satisface un deseo o una necesidad y proporciona una sensación de estabilidad, bienestar y seguridad, mientras que no realizarlos causa ansiedad e incomodidad. Las teorías religiosas o científicas, por otra parte, pueden ser verdaderas o falsas, pero en cualquier caso siguen siendo hipótesis meramente verificables y falsificables (Coliva en Beale & Kidd, 2017). Debemos examinar los aspectos simbólicos de la existencia humana, dice Wittgenstein, para que cada fenómeno natural sea misterioso y significativo para nosotros.

6) Conclusiones.

Ahora que se han mencionado los muchos aspectos de la relación entre Wittgenstein y el llamado “cientificismo”, lo único que queda por hacer es sacar algunas conclusiones finales. Ya en el *Tractatus*, Wittgenstein declaraba: “Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta” (2009, pp. 181-183, §6.52). Esta afirmación es importante por dos razones principales. En primer lugar, por el hecho de que se puede encontrar una actitud general anticientífica desde el comienzo mismo de la producción filosófica del autor vienés. Y, en segundo lugar, es relevante que, desde el inicio de esta producción, Wittgenstein haya identificado los problemas que enfrenta el mundo científico con preguntas que, en realidad, no se hunden en la realidad de los fenómenos humanos, sino que simplemente la eluden a través de respuestas que intentan dar una explicación satisfactoria, que al final siempre es parcial.

Para Wittgenstein, de hecho, la filosofía “no ofrece figuras de la realidad, y no puede ni confirmar ni refutar las investigaciones científicas” (Fann, 1975, p. 49). Por otro lado, como el *Tractatus* antes, también las *Investigaciones* son antimetafísicas. La filosofía de Wittgenstein se revela enteramente como una tarea antimetafísica, un tipo de dominio que escapa a las cuestiones universalizadoras y explicativas. El trabajo de Wittgenstein consiste, en cambio, en entender la naturaleza de la filosofía y el significado. Su crítica a la metafísica se presenta bajo una argumentación contra las formas empíricas así como contra la necesidad de explicar, de sacar a la luz el lado oculto de la realidad. En las *Investigaciones*, de hecho, Wittgenstein es muy claro al respecto cuando sostiene:

La filosofía pone meramente todo ahí y no explica ni deduce nada. – Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso está oculto, no nos interesa. «Filosofía» se podría llamar también a lo que es posible antes de todos los nuevos descubrimientos e invenciones (2017, p. 106, §126).

Este aforismo de Wittgenstein es indudablemente revelador. Es interesante que el autor en cuestión revele que la filosofía tiene que ocuparse solo de lo que es manifiesto, así evitando la búsqueda de cuestiones que a nuestros ojos son invisibles o inexplicables. Este carácter abierto, sin subterfugios ni inclinaciones metafísicas de la filosofía de Wittgenstein es el aspecto que hay que destacar absolutamente de toda su obra.

La cuestión crucial radica en el hecho de que la ciencia, especialmente en su versión extrema representada por el cientificismo, presenta precisamente lo que para Wittgenstein era una amenaza o una inclinación metafísica. Eso ocurre porque la naturaleza de la ciencia consiste en buscar verdades fijas y leyes incontrovertibles para explicar la realidad en la que vivimos. Por el contrario, la filosofía es diferente a la ciencia, la filosofía no coincide con la ciencia. El filósofo no es un científico teórico que nos ofrece teorías explicativas, ni un científico empírico que descubre nuevos hechos. Como se ha visto antes con la cita de Wittgenstein, la filosofía simplemente pone todo ante nosotros y no explica ni deduce nada. Como todo se ve, nada se explica, porque lo oculto no nos interesa como filósofos.

Estos aspectos que acabo de resaltar, han sido, en el fondo, el tema principal de este trabajo. De hecho, el objetivo era arrojar luz sobre los procesos de construcción del cientificismo como actitud y, a través de la crítica de Wittgenstein, mostrar a través de sus ojos los riesgos filosóficos en los que incurrimos cuando la ciencia trata de desempeñar un papel universalizador. Esto se ha visto en el caso de la concepción científica del progreso, que se ha convertido en una especie de mitología del mundo contemporáneo, un lema explícito e implícito que resuena constantemente en nuestras vidas. Asimismo, en el caso del análisis del escepticismo científico, este representaba una amenaza para la alteridad, para la epistemología social, para todo lo periférico, y corría el riesgo de convertirse, tanto en el caso de Descartes como en el de Moore, en una pretensión epistémica que no tenía en cuenta las verdaderas certezas de la existencia humana, arraigadas en la historia, la sociedad y la cultura. Frazer quizá fuera una de las cumbres del pensamiento occidental en las que todos estos factores alcanzaron su punto máximo. Con Frazer, la pretensión científica llegó incluso a negar lo que no es ciencia, lo que no es racional a los ojos de un “científico”. El ritual mágico, la creencia religiosa, no tenía legitimidad para ser “real”, para poder existir concretamente como fenómenos humanos porque eran “misteriosos”, “oscuros” y, por tanto, espantosamente inexplicables.

Según Wittgenstein, estas posturas se referían a la inclinación metafísica mencionada anteriormente. En sus más variadas declinaciones, la ciencia está de acuerdo en que los fenómenos deben ser explicados, cueste lo que cueste, y lo oculto, lo que es inexplicable, indescifrable, es descartado y etiquetado como aberrante, como una distorsión de lo que es racional e ilustrado. Lo que Wittgenstein propone en su filosofía es un hecho evidente, difícil de identificar, aunque se dé por sentado: el hecho de que nuestras prácticas, nuestros comportamientos, nuestras certezas, pueden explicarse por sí mismas. Considerando estos fenómenos como meros fenómenos, no hay necesidad de ir a explorar los profenómenos, porque detrás de ellos no hay nada que explicar, simplemente hay formas de convivencia, normas sociales y culturales, formas de ser y de vivir. El principio de

causalidad, la implacable ansiedad científica que se revela al proporcionar una justificación racional para un fenómeno incontrolable, la pretensión de explicar lo inexplicable, son ciegos a lo que Wittgenstein propone. Una propuesta que, en su originalidad, recorre toda la filosofía del autor austriaco y que socava los mismos cimientos sobre los que se basa la actitud científica moderna y contemporánea.

Así que, en conclusión, lo que se ha discutido aquí es una forma de ver las cosas, los hechos, los fenómenos. Wittgenstein, que en toda su producción filosófica ha demostrado una magnífica capacidad para ofrecer una visión “perspicua” de las falacias científicas y filosóficas, es un valioso punto de partida para profundizar en el tema, y una fuente llena de reflexiones sobre la naturaleza del cientificismo, cuya abrumadora presencia en nuestras vidas actuales no deja de producir procesos de racionalización de la vida humana.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE WITTGENSTEIN

- Wittgenstein, L. (2009 [1921]) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (2017 [1953]) *Investigaciones Filosóficas*, Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (1987a [1953]) *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (1992 [1966]) *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (1992 [1967]) *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (2013 [1967]) *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, 9º edn, Milano: Adelphi.
- Wittgenstein, L. (1988 [1969]) *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1974 [1969]) *Philosophical Grammar*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1995 [1977]) *Aforismos: Cultura y Valor*, Madrid: Espasa Calpe.
- Wittgenstein, L. (1987b [1980]) *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*, Madrid: Tecnos.

OTROS AUTORES

- Beale, J. y Kidd, J. I. (2017) *Wittgenstein and Scientism*, London: Routledge.
- Blanco Pastor, A. (1998) 'Ciencia y religión: De Frazer y Wittgenstein al neointelectualismo', *Quadernos de pensamiento*, 29-30, pp. 183-192.
- Bouveresse, J. (2011) 'Wittgenstein, von Wright and the Myth of Progress', *Paragraph*, 34(3), pp. 301-321.
- Bouveresse, J. (2006) *Wittgenstein: La modernidad, el progreso y la decadencia*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Buchanan, R. (2011) 'The Tension in Wittgenstein's Diagnosis of Scepticism', *Dialectica*, 54(3), pp. 201-225.

- Carmona, C. (2015) *La conciencia del límite*, Barcelona: Emse Edapp.
- Clarke, D. (2008) 'Intelligent Design: neither scientific nor religious', *Theoria*, 73(2), pp. 148-171.
- Coliva, A. (2013) 'Hinges and Certainty. A Précis of Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense', *Philosophia*, 41, pp. 1-12.
- Descartes, R. (2011) *Discurso del Método*, Madrid: Alianza.
- Fann, K. T. (1975) *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid: Tecnos.
- Frazer, J. G. (1951[1890]) *La Rama Dorada*, 2ª edn, México: Fondo de Cultura Económica.
- García Suárez, A. (1990) 'Wittgenstein y la idea de un lenguaje privado', *Daimon*, 2, pp. 87-98.
- Grene, M. (1999) 'Descartes and Skepticism', *The Review of Metaphysics*, 52(3), pp. 553-571.
- Haller, R. (2003) 'Wittgenstein: Poetry and Literature', *Wirth-Institute for Austrian and Central European Studies*, pp. 37-47.
- Hymers, M. (2005) 'Going around the Vienna Circle: Wittgenstein and Verification', *Philosophical Investigations*, 28(3), pp. 205-234.
- Janik, A. (2006) *Assembling Reminders*, Stockholm: Sweden Academic Press.
- Jara, S. (2015) 'Cientificismo, analogía y humanidades', *Análisis*, 76, pp. 47-69.
- Jareño Alarcón, J. (2001) *Religión y Relativismo en Wittgenstein*, Barcelona: Ariel Filosofía.
- Kenny, A. (1974) *Wittgenstein*, Madrid: Alianza.
- Kjaergaard, P. C. (2002) 'Hertz and Wittgenstein's Philosophy of Science', *Journal for General Philosophy of Science*, 33, pp. 121-149.
- Lovibond, S. (2016) 'Wittgenstein, Tolstoy, and the "Apocalyptic View"', *Philosophy of the Social Sciences*, 46(6), pp. 565-583.
- McGuinness, B. (1985) 'Wittgenstein and the Vienna Circle', *Synthese*, 64(3), pp. 351-358.
- Marrades, J. (1989) 'Los límites del escepticismo. Wittgenstein y la refutación del cartesianismo', *Pensamiento*, 178(45), pp. 183-205.
- Martorell Campos, F. (2010) 'El arrebató místico de la ciencia y la tecnología, o atizando a Wittgenstein', *La Torre del Virrey*, 7(3), pp. 63-64.
- Moyal-Sharrock, D. y Coliva, A. (2016) *Hinge Epistemology*, Leiden: Brill.

- Moyal-Sharrock, D. (2003) 'Logic in Action: Wittgenstein's Logical Pragmatism and the Impotence of Scepticism', *Philosophical Investigations*, 26(2), pp. 125-148.
- Muñoz, J. (1997) 'Ludwig Wittgenstein y la idea de una concepción científica del mundo', *Revista de filosofía*, 18(10), pp. 5-15.
- Navarro Reyes, J. (2009) 'De las dudas de Montaigne a la certeza de Descartes: Una hipótesis sobre la función del estoicismo en el origen del internalismo epistémico moderno', *Cuadernos sobre Vico*, 23, pp. 247-270.
- Neurath, O., Carnap, R., Morris, C. (1971) *Foundations of the Unity of Science: Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Olscamp, P. J. (1965) 'Wittgenstein's Refutation of Skepticism', *Philosophy and Phenomenological Research*, 26(2), pp. 239-247.
- Padilla Gálvez, J. (2011) *Antropología de Wittgenstein: Reflexionando con P. M. S. Hacker*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Pérez Chico, D. y Vicente Mayoral, J. (2015) *Wittgenstein: La Superación del Escepticismo*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Popper, K. R. (1991) *Conjeturas y Refutaciones*, 3ª edn, Barcelona: Paidós.
- Read, R. (2016) 'Wittgenstein and the Illusion of 'Progress': On Real Politics and Real Philosophy in a World of Technocracy', 78, pp. 265-284.
- Rivera, S. (2007) 'Ludwig Wittgenstein y las Ciencias Sociales', *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía*, 16, pp. 153-170.
- Ruiz, J. y Sanfélix Vidarte, V. (2015) "'Yo te enseñaré diferencias": Tolstói y Wittgenstein sobre filosofía y religión', *Teorema*, 34(2), pp. 67-85.
- Sánchez Durá, N. (2015) 'Del sentido religioso de la vida en Tolstói, a la melancolía de Chéjov', *Thémata*, pp. 111-127.
- Sánchez Durá, N. (2014) 'Wittgenstein sobre la guerra y la paz', *Pasajes De Pensamiento Contemporáneo*, pp. 136-153.
- Sánchez Durá, N. (2012) 'Muerte y religión: del Tolstói maduro al joven Wittgenstein', *Logos*, 45, pp. 245-268.

Sánchez Durá, N. (2008) *Cultura contra civilización*, Valencia: Pre-Textos.

Sanfélix Vidarte, V. (2014) “*Esa ciencia jabonosa*”. *Wittgenstein y la crítica a la civilización tecnológica*, Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de filosofía.

Sanfélix Vidarte, V. (2008) ‘¿Fue Wittgenstein un liberal?’, *Teorema*, 27(2), pp. 27-45.

Thurman, R. A. F. (1980) ‘Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem’, *Philosophy East and West*, 30(3), pp. 321-337.

