

DAVID CAJÍAS CALVET

## LA PARADOJA DE LA ACTITUD REVOLUCIONARIA FILOSÓFICA

*Resumen:* se discute la noción de ‘actitud revolucionaria filosófica’ contenida en *La superación de la filosofía* de Juan Nuño en relación con su aspecto paradójico. Para esto nos serviremos de la filosofía de Wittgenstein como un ejemplo concreto de la actitud revolucionaria señalada por Juan Nuño con el propósito de rastrear su dinámica, dada la gran influencia de Wittgenstein en filosofía. Para concluir, analizaremos las implicaciones que esta dinámica tiene para el *corpus* filosófico.

*Palabras clave:* Wittgenstein, superación, paradoja, revolución filosófica.

## THE PARADOX OF THE REVOLUTIONARY- PHILOSOPHICAL ATTITUDE

*Abstract:* we discuss the ‘philosophical-revolutionary attitude’ notion that’s contained in *La superación de la filosofía* written by Juan Nuño regarding its paradoxical aspect. For this we will use Wittgenstein’s philosophy as a concrete example of such an attitude with the purpose of tracking out its dynamic, given the major influence of Wittgenstein in philosophy. Finally, we will analyze the implications that this dynamic has for the philosophical *corpus*.

*Key words:* Wittgenstein, overcome, paradox, philosophical revolution.

En *La superación de la filosofía*, un compilado de ensayos y conferencias elaborados en los años setenta, el filósofo y ensayista venezolano, Juan Nuño, aborda la vieja cuestión sobre el sentido, o la carencia de sentido, de la filosofía. En uno de sus ensayos tematiza el

aspecto paradójico de una propuesta filosófica que pretenda llevar a cabo la revolución de nuestra forma de concebir a la filosofía, a la vez que la liquide. En este sentido, su afirmación de que los ‘liquidadores’ de la filosofía centraron su interés en permanecer como los únicos representantes de su raza<sup>1</sup> revela las características principales de la actitud paradójico-revolucionaria que explicitaremos aquí.

En el siglo que media entre 1850 y 1950, Nuño identifica dos posturas que profesan dicha actitud o forma de pensamiento ‘liquidacionista’: “(...) el marxismo clásico y el empirismo lógico original son las doctrinas *liquidacionistas* de la filosofía (...) Precisamente en la medida en que ha sido más radical su programa de superación”<sup>2</sup>. Estas propuestas tienen en común, formalmente hablando, una nota metodológica: en ambas “Se trata de entender la faena crítica como actividad que modifica y no como reflexión que conserva y sistematiza”<sup>3</sup>. La propuesta de la modificación radical del método filosófico es, como veremos, uno de los rasgos distintivos de una postura revolucionaria. Teniendo, pues, como contexto general estas dos doctrinas ‘liquidacionistas’ contemporáneas, en el presente escrito analizaremos el sentido de la afirmación de Nuño de que la actitud paradójico-revolucionaria de una filosofía implica la destrucción de toda filosofía alternativa, tal que no de pie a una nueva propuesta que pueda eventualmente superarla:

Los liquidadores de la filosofía se encontrarán entre aquellos que tengan interés en persistir como filósofos, como exclusivos representantes de la raza; pues la paradoja de la actitud revolucionaria exige que se mate a la (o a las) filosofía (s) para que viva una filosofía, así como se hace la guerra para que sea siempre la última guerra.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> De acuerdo con Nuño, puede decirse que Parménides contra los pitagóricos, Sócrates contra los sofistas, Platón contra los materialistas, incluyendo a Comte y Feuerbach con sus respectivas posturas antimetafísicas, entre muchos otros, se ubican dentro de esta categoría de pensadores ‘liquidacionistas’. Cfr. NUÑO, J., *La superación de la filosofía*, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, Caracas, 1972, p. 11.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*., p. 21.

<sup>4</sup> *Ibidem*., p. 10.

El aspecto paradójico resulta de la consideración de la característica que según Nuño tiene una auténtica filosofía: “(...) la posibilidad implícita de su propia negación”<sup>5</sup>. Pero mientras que sea más intenso el programa de superación, se dirá que el mismo impulso de acabar enteramente con la filosofía dejará un remanente, un residuo desde el que eventualmente se desarrollará alguna nueva postura que superará la propuesta liquidacionista inicial.

Entonces, partiendo de la caracterización de Nuño del empirismo lógico como una doctrina liquidacionista, nosotros aplicaremos su descripción de la actitud revolucionaria filosófica al caso concreto de Wittgenstein. Nos remitiremos a los principios semánticos que el positivismo o empirismo lógico tomó del *Tractatus lógico-philosophicus*, ya que sirvieron al movimiento desde su inicio como auténticos pilares. El punto será revelar el aspecto destructivo de la filosofía que el empirismo lógico rescató de la obra de Wittgenstein.

### I. *La paradoja filosófica revolucionaria de Wittgenstein*

El denominador común entre los miembros del movimiento positivista, y más particularmente, entre los miembros del Círculo de Viena, es la preferencia por un método: según Nuño, se trata del análisis de significación y la coherencia lingüística, por encima de cualquier otro método<sup>6</sup>. El principio de verificación que estipuló el Círculo es metodológico<sup>7</sup>, de modo que se plantea dicho movimiento como una corriente que por principio acepta la subordinación metodológica a la

<sup>5</sup> *Ibidem.*, p. 9.

<sup>6</sup> *Ibidem.*, p. 12.

<sup>7</sup> Según Rudolf Carnap, el método para verificar el significado de una oración es confirmar si ésta puede ser deducida de ‘oraciones ‘protocolares’, esto es, oraciones observacionales: “(...) una secuencia de palabras tiene significado sólo si sus relaciones de deducibilidad de las oraciones protocolares están fijadas, cualesquiera sean las características de las oraciones protocolares; y similarmente, una palabra es significativa sólo si las oraciones en las que pueda ocurrir son reducibles a oraciones protocolares”, CARNAP, R., “The elimination of metaphysics through logical analysis of language”, en *Logical Positivism*, Greenwood Press, USA, 1978, p. 63 (la traducción es nuestra). De aquí que el sentido de una proposición sea su método de verificación, en tanto que “(...) el significado de una palabra está determinado por su criterio de aplicación (en otras palabras: por las relaciones de deducibilidad involucradas en su forma elemental oracional, por sus condiciones de verdad, por su método de verificación)”, *Ibidem.*

ciencia, sirviéndole como una actividad de orden secundario, relativa a la clarificación del lenguaje científico<sup>8</sup>. Para Nuño, cualquier propuesta que se supedite metodológicamente a la ciencia será necesariamente una corriente antifilosófica<sup>9</sup>. Ahora bien, como manifestaron los fundadores de esta corriente, su posición general en torno a los problemas filosóficos fue influenciada grandemente por los trabajos de Wittgenstein, en particular por su crítica a la metafísica en el *Tractatus*<sup>10</sup>. Es cierto que los positivistas lógicos no admitieron en su totalidad la filosofía del *Tractatus*, pues dejaron de lado la conocida “metafísica atomista” presente en dicha obra para aprovechar las bases lógico-semánticas desde las que se desprendía la teoría pictórica del significado y la crítica que Wittgenstein hizo a la metafísica. En el caso de Carnap, se sabe que recogió la teoría del significado del *Tractatus* y que planteó a partir de ésta su propia teoría en numerosas discusiones con los demás miembros del Círculo<sup>11</sup>.

En efecto, muchos de los principios semánticos del positivismo lógico se desprenden en buena medida de los postulados básicos del *Tractatus*. Se destaca la concepción *formal* del lenguaje y el mundo, es decir, la posibilidad de corresponder o contrastar las proposiciones con los hechos sobre la base de que el lenguaje y el mundo tienen la misma estructura lógica. Esto se evidencia en el hecho de que para Wittgenstein la naturaleza o esencia de toda proposición es describir hechos, estados de cosas. Si la forma de toda proposición es la esencia [*Wesen*] de la proposición<sup>12</sup>, entonces, “Dar la esencia de la proposición significa dar la esencia de toda descripción; o sea, dar la esencia del mundo”<sup>13</sup>. De aquí que se hable del *Tractatus* como una teoría ‘pictórica’ del lenguaje, pues las proposiciones atómicas o *más* simples, no compuestas por otras proposiciones sino por símbolos simples, representan o figuran el mundo, lo retratan con verdad o falsedad<sup>14</sup>. El carácter bipolar

<sup>8</sup> NUÑO, J., *La superación de la filosofía*, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, Caracas, 1972, p. 13.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr., AYER, A., *Logical Positivism*, Greenwood Press, USA, 1978, prefacio.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza Editorial, España, 2003, § 5.471.

<sup>13</sup> *Ibidem*., § 5.4711.

<sup>14</sup> *Ibidem*., §§ 2.18-2.22.

de las proposiciones, es decir, el que sean verdaderas o falsas indica que el lenguaje puede ser empleado significativa o asignificativamente según si se emplee para describir hechos con verdad o falsedad, o por el contrario, si no se utiliza con el fin de describir hechos en lo absoluto. El aporte al movimiento positivista viene, pues, en el criterio de significación que estipuló Wittgenstein, y en su consecuente crítica a la metafísica. Mediante la distinción entre lenguaje significativo o descriptivo y lenguaje asignificativo se indica la razón de por qué los enunciados de la filosofía no tienen sentido: en efecto, para Wittgenstein la formulación de los problemas filosóficos descansa sobre la falta de comprensión de la lógica del lenguaje<sup>15</sup>. Así, al mostrar que la esencia del lenguaje era representar o figurar los hechos creyó haber resuelto finalmente, en lo esencial, los problemas filosóficos<sup>16</sup>, pues las proposiciones que constituyen esos problemas no son empíricas, no retratan al mundo, y en ese sentido, no pueden ser ni verdaderas ni falsas. En cualquier caso son sinsentidos<sup>17</sup>, ya que los enunciados metafísicos no son teóricamente *verificables*. Wittgenstein dedujo de esto que el único método filosófico correcto tendría que ser uno que no produjese proposiciones filosóficas, sino que más bien esclareciese cómo se puede enmendar las conexiones incorrectas de las palabras para formular secuencias lingüísticas significativas. Entonces, la filosofía es concebida aquí de acuerdo con las restricciones de un método de dilucidación conceptual en el que no se dice sino lo que se puede decir: por ejemplo, las proposiciones de la ciencia natural, mostrándole así al metafísico, en contraste, que hay signos en sus proposiciones que no tienen significado<sup>18</sup>.

Hay, sin embargo, una paradoja que trae consigo la superación radical de la filosofía tal como es enfatizada por Wittgenstein, pues para él la superación total sólo se puede lograr superando las mismas proposiciones del *Tractatus* desde las que se dedujo, en un principio, que se debía superar la compulsión de elaborar discursos metafísicos. Esto se debe a que las mismas proposiciones del *Tractatus* no figuran al mundo correcta o incorrectamente, es decir, no tienen valor de verdad

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 27, prefacio.

<sup>16</sup> *Ibidem.*, p. 28.

<sup>17</sup> *Ibidem.*, § 6.53.

<sup>18</sup> *Ibidem.*

ni *sentido*. Para Wittgenstein, la única forma de superar esta paradoja fue incluir a las mismas proposiciones del *Tractatus* dentro del saco de cosas que no se pueden decir, junto con las proposiciones del resto de la filosofía, de la religión, de la ética y la estética, cuestiones todas referidas a *lo místico*. No obstante, esto sólo se podría hacer una vez que fuesen entendidas las proposiciones del *Tractatus*, cuando a través de ellas se hubiese escalado fuera de ellas<sup>19</sup>. Pero para abandonar en ese lugar los presupuestos del *Tractatus* sin perder al mismo tiempo los privilegios que ofrece dicho lugar, sería necesario contar con alguna base adicional que sirva de punto de apoyo. Análogamente, para poder dar un puntapié a una escalera luego de haberla subido es necesario apoyar el otro pie en una superficie que no sea a su vez un peldaño de la escalera -¿y qué ha dejado el *Tractatus* después de haber sido él mismo dejado a un lado? Wittgenstein alega que quien supera sus proposiciones luego de haberlas comprendido obtiene la visión justa del mundo<sup>20</sup> [*sieht er die Welt richtig*]. Se indica, pues, que hay *un mundo* que puede ser visto de forma correcta. Dicha visión sería, en principio, el resultado de haber acumulado proposiciones empíricas verdaderas; ciertamente, la expresión ‘visión correcta’ cobra sentido en el hecho de que las proposiciones empíricas *describen* el mundo. No haría falta, consecuentemente, una doctrina filosófica como el *Tractatus* que medie entre las cosas que decimos del mundo y el propio mundo. Pero, ¿acaso es así?

Sin duda, la actitud crítica del Wittgenstein del *Tractatus* es señal de una filosofía aniquiladora que encubre una paradoja ineludible, que no pudo haberse solucionado del modo expuesto. Esa actitud revolucionaria parte de la exigencia de que se refuten las filosofías rivales socavando sus presupuestos, poniéndoles un final en nombre de la desaparición de la filosofía, pero dejando viva a su vez, por causa del mismo ‘deseo secreto’<sup>21</sup> autodestructivo de todas las filosofías, a una sola que pretende instaurarse inadvertidamente como la forma *correcta* de comprender los asuntos, mostrándose paradójicamente también como una manera más de hacer filosofía que debe erradicarse. Así las cosas,

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> NUÑO, J., *La superación de la filosofía*, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, Caracas, 1972, p. 10.

mientras se busca de una forma u otra acabar con la metafísica, en el *Tractatus* se hace uso de algún tipo de contrargumentación para refutar las nociones o tesis principales sobre las que cualesquiera doctrinas filosóficas rivales se basen. Esa contrargumentación presupone, en este caso, una metafísica atomista, de ‘hechos’ y ‘formas lógicas’. Pero, y este es el punto de Nuño, el que se necesite hacer uso de cierta filosofía para acabar con las demás propuestas trae consigo la consecuencia de haberse convencido de que *una* postura es correcta en muchos puntos, lo cual implica la asimilación de una base teórica que nos confiere la postura aniquiladora, esto es, sus axiomas o verdades primitivas. He aquí la paradoja: en casos extremos como el de Wittgenstein en el *Tractatus*, una filosofía puede inclusive proponerse destruir a la filosofía aunque ello involucre autodestruirse. ¿Y cómo puede hacer esto sin negar simultáneamente la posibilidad de hacerlo?

Si bien es este un caso exagerado, nuestra tesis es que allí donde los filósofos se radicalizan contrariando toda forma posible de hacer filosofía, al contraluz del optimismo de propuestas abiertamente tolerantes con la metafísica, se puede obtener una impresión del perfil de la actitud paradójica revolucionaria que intentamos reconstruir aquí. En este sentido, vamos a analizar a continuación el parentesco que puede hallarse entre dos pensadores que exhibieron el rasgo distintivo de un ‘aniquilador’ de la filosofía. Queremos ejemplificar esa actitud revolucionaria lo más cercanamente posible para no perder de vista el foco de lo importante: el *carácter paradójico* que Nuño quiere destacar de la lógica de las posturas revolucionarias que *a fortiori* implican alguna interpretación estándar de la naturaleza de la filosofía y su método<sup>22</sup>.

## II. *La muerte de la especulación*

Un caso semejante al de Wittgenstein puede cotejarse en la figura de Algazael<sup>23</sup>, un pensador que también enfrentó a quienes pretendían sostener sobre la base de sistemas especulativo-rationales doctrinas infundadas. Aunque la analogía de Wittgenstein con Algazael se rom-

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Algazael, también conocido como Al-Ghazali, fue un teólogo, filósofo, místico y jurista de origen persa que nació en Ghazaleh, Irán, en 1058. Ver: <http://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/>

pe en muchos aspectos fundamentales (por ejemplo, en el hecho de que el primero llegó a declarar que respetaba a los antiguos sistemas metafísicos concibiéndolos como grandes obras del pensamiento<sup>24</sup>), puede argumentarse que el Wittgenstein devoto, defensor de la fe y del sentimiento religioso guarda un parecido curioso con un personaje histórico como Algazael, o al menos eso argumentaremos.

Empecemos recordando que en *Tractatus* Wittgenstein declaró que los discursos de la filosofía, de la religión, la ética y la estética son sinsentidos en tanto que, yendo en contra de los límites del lenguaje, pretenden superarlos. En ese entonces, creía que no puede haber verdades religiosas, filosóficas o éticas; estando más allá de lo que se puede decir, lo *místico*, en fin, es inexpresable. Teniendo esto en consideración, diremos ahora que parte de la analogía entre Wittgenstein y Algazael se debe a que, en el caso del primero, la fe es vista como una *pasión* que yace bajo las ‘cenizas frías’ del conocimiento: en efecto, el conocimiento [*Weisheit*] “(...) sólo te *encubre la vida*. (La sabiduría es como una ceniza gris y fría que encubre las palabras)”<sup>25</sup>. Para Wittgenstein el conocimiento por sí mismo “(...) es algo frío y, en esa medida, tonto. (La fe, por el contrario, una pasión.)”<sup>26</sup>. Ya en el *Tractatus* quedaba claro: no puede haber *verdades* religiosas, ni se puede especular sobre la existencia de Dios, pongamos, como tampoco se puede *saber*, mediante la adquisición de todas las proposiciones verdaderas –la ‘sabiduría’-, las respuestas a cuestiones trascendentes que la metafísica tiene por su objeto de estudio, por ejemplo, la pregunta por el sentido del mundo; al contrario, sólo se revelará que ya no hay ninguna pregunta significativa de ese tipo, y ésa será justamente la respuesta<sup>27</sup>. Ray Monk, en su biografía sobre Wittgenstein, afirma que para éste último “(...) las palabras no son esenciales a la religión, del mismo modo las palabras no pueden ser esenciales a la hora de revelar lo que es verdadero o profundo de la metafísica”<sup>28</sup>. Sin hacer una afirmaci-

<sup>24</sup> Cfr. MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, Editorial Anagrama, España, 1994, p. 290.

<sup>25</sup> WITTGENSTEIN, L., *Aforismos: cultura y valor*, Espasa Calpe, S.A., España, 2007, p. 111.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza Editorial, España, 2003, § 6.52.

<sup>28</sup> MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, Editorial Anagrama, España, 1994, p. 290.

ón desmesurada, se puede decir en este sentido que Wittgenstein opone el conocimiento a la religión, vista esta última como una *pasión*, no como una doctrina. Ilustrativamente dice que el conocimiento es gris mientras que, en cambio, la vida y la religión son multicolores<sup>29</sup>.

Por otra parte, en su principal obra, *La destrucción de los filósofos*<sup>30</sup>, Algazael se planteó un objetivo análogo al de Wittgenstein en el *Tractatus*. En ambos casos, respondiendo a intereses y a contextos históricos completamente distintos, los autores pretendieron mostrar, cada cual por medio de aquellos recursos que estuvieron a su disposición, que la racionalidad humana es incapaz por sí misma de establecer verdades ‘trascendentes’. Cuando se cree dotado de una capacidad reveladora de los principios últimos del cosmos, cuando quiere fundamentarse la posibilidad del conocimiento en ‘leyes del pensamiento’, el discurso aparentemente racional nos extravía y, entonces, formulamos absurdos de los cuales no podemos zafarnos sin antes vernos obligados a retractarnos en conjunto de tal modo de plantear las cosas. Con espíritu especulativo, la ‘razón’ se abstrae del modo de ser de las cosas sin lograr entender el mundo como es, produciendo finalmente figuras erradas, falsas analogías que no nos llevan a un conocimiento genuino, menos todavía al entendimiento de temas de naturaleza trascendente, digamos, la esencia de la divinidad, el destino de la humanidad, el sentido de la historia, etc. Ahora bien, *la analogía* tiene lugar específicamente en el trato que estos pensadores dieron a los respectivos círculos filosóficos con los que tuvieron contacto. Por un lado, Algazael contrarió la opinión de Avicena de que hay *verdades* religiosas<sup>31</sup>. Siguiendo la teología islámica, y siendo un vocero importante de los dogmas del Islam, afirmó tajantemente que a las almas piadosas no les es útil el conocimiento filosófico, ya que la especulación filosófica

<sup>29</sup> WITTGENSTEIN, L., *Aforismos: cultura y valor*, Espasa Calpe, S.A., España, 2007, p. 120.

<sup>30</sup> Ésta fue una de las principales obras de Algazael escrita en el año 1090 donde, rechazando la idea de la eternidad del mundo como herejía, subordinó la filosofía a la teología convenciéndose de la ineficacia de la razón humana como herramienta para el conocimiento de, o para la comunicación con, Dios. Cfr.: <http://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/>. Dicha obra fue criticada arduamente por Averroes en *La destrucción de la destrucción* (1110). Cfr. GILSON, ETIENNE, *The unity of philosophical experience*, Charles Scribner's Sons, USA, 1950, p. 35.

<sup>31</sup> Cfr. [http://www.mesianicos.com/articulos/maimonides/maimon\\_3.htm](http://www.mesianicos.com/articulos/maimonides/maimon_3.htm)

es fundamentalmente inconsistente con una vida honestamente religiosa.<sup>32</sup> Semejantemente, para Wittgenstein la tentativa de proveer una evidencia de la existencia de Dios es absurda, ya que “(...) involucra un profundo malentendido de las creencias religiosas y del papel de las afirmaciones sobre Dios, el alma o la vida eterna en las formas de vida de los creyentes religiosos.”<sup>33</sup> Por otro lado, si bien es cierto que nunca estuvo entre los objetivos principales de Wittgenstein descartar a la filosofía metafísica como un tipo de conocimiento genuino *específicamente* a favor de los dogmas de alguna religión, considérese su posición en el *Tractatus* frente a ‘lo místico’, lo trascendente (en particular, frente al intento de describir la ‘forma lógica’ del lenguaje trasgrediendo el modo significativo de utilizarlo<sup>34</sup>). En el párrafo 6.432 del *Tractatus* dice que “Dios no se revela *en* el mundo”<sup>35</sup>. La existencia de Dios, en última instancia, no puede ser probada o demostrada, esto es, explicada deductivamente, ya que los límites del lenguaje impiden el surgimiento de la posibilidad de formular explicaciones significativas, en base a especulaciones ‘verdaderas’, en los albores de la razón referidas a temas trascendentes. Es con este espíritu que Wittgenstein dice que lo místico es literalmente inexpresable<sup>36</sup>. Así, en un sentido puede afirmarse que Wittgenstein y Algazael buscaron revelar la esterilidad e impotencia del pensamiento filosófico en su pretensión de responder las preguntas consideradas como las “más importantes”, que son las cuestiones trascendentes, el supuesto objeto de estudio de la metafísica. No podemos ir más allá de los límites de nuestro lenguaje, y por tanto, estamos todos confinados sin excepción a hablar de lo que tiene sentido decir, esto es, dentro de los límites del lenguaje. Desde el momento en que *no hay* nada fuera del lenguaje, no se puede ir después de él<sup>37</sup>.

Aquí, nuevamente, se cumple la condición de Nuño para hablar de filósofos destructores del pensamiento filosófico. En este caso, en pro-

<sup>32</sup> GILSON, ETIENNE, *The unity of philosophical experience*, Charles Scribner's Sons, USA, 1950, p. 34.

<sup>33</sup> HACKER, P.M.S., *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, Blackwell Publishers, USA, 1997, p. 302.

<sup>34</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-filosófico*, Alianza Editorial, España, 2003, §§ 2.172-6.522.

<sup>35</sup> *Ibidem.*, § 6.432.

<sup>36</sup> *Ibidem.*, § 6.522.

<sup>37</sup> *Ibidem.*, §§ 5.61-5-6331.

vecho de la fe buscaron Algazael (más intensamente) y Wittgenstein (indirectamente) aniquilar a la filosofía procurando dejar en pie únicamente sus propios modos de pensamiento como modelos estándares de entender los asuntos. La paradoja de la actitud revolucionaria presentada por Nuño se hace evidente en el hecho de que tanto Algazael como Wittgenstein tuvieron necesariamente que hacer uso de algún aparataje conceptual filosófico para poder enseñar cómo y por qué la filosofía debía ser superada. Algazael, como hombre inteligente cuyo entusiasmo por la religión no era menor que su poder especulativo<sup>38</sup>, no empleó este poder intelectual como lo hizo Avicena en beneficio de la metafísica sino que, más bien, lo volvió en contra de sí mismo, pretendiendo guiar a la misma razón capaz de erigir un sistema metafísico a su propio fin<sup>39</sup>. Similarmente, Wittgenstein mantuvo ya no en el *Tractatus* sino en sus *Investigaciones filosóficas* que para poder desenredar un nudo de nuestro entendimiento, que es un problema filosófico, debemos realizar ciertos giros complicados en el lenguaje, inclusive más complicados que aquellos que generaron el nudo del que nos queremos deshacer<sup>40</sup>. Como puede extraerse, para mostrar que la filosofía merece ser aniquilada se requiere no sólo de cierto talento peculiar y un anhelo autodestructivo; hace falta también emplear *algunos* recursos filosóficos con mucho ingenio para servir al efecto de formular argumentos lo suficientemente convincentes para que la filosofía pueda ser en teoría descartada cabalmente, más aún, por los filósofos, que suponen ser sus voceros. Son éstas, ciertamente, otras empresas revolucionarias que se proponen dar buenas razones para arruinar a la filosofía a través de su mismo empleo, y en esto estriba justamente la paradoja revolucionaria de Nuño.

### *El inexorable producto de la antifilosofía*

En el caso de Wittgenstein en el *Tractatus*, la paradoja revolucionaria se evidencia en el hecho de que su filosofía busca, sobre la base de sí

<sup>38</sup> GILSON, ETIENNE, *The unity of philosophical experience*, Charles Scribner's Sons, USA, 1950, p. 34.

<sup>39</sup> *Ibidem.*, p. 33.

<sup>40</sup> Cfr. HACKER, P.M.S., *Wittgenstein: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, USA, 2001, p. 339.

misma, es decir, mediante inferencias derivadas de sus tesis principales, idear su desaparición junto con el resto de la filosofía. La crítica cabal que él hizo a la metafísica, como hemos dicho, se desprende de los supuestos semánticos del *Tractatus*: llevan a objetar las propuestas filosóficas como intentos de decir lo que no puede ser dicho, incluyendo la misma propuesta del *Tractatus*. Wittgenstein se vio reducido a desechar todo el sistema que le condujo a la visión ‘correcta’ del mundo, y que le llevo a afirmar que no puede haber sistemas filosóficos, aunque nada de eso pareciese obvio en el transcurso de la lectura comprensiva de su texto, ya que se trata de una obra que contiene una metafísica. En cualquier caso, si se ha llegado a tal visión ‘correcta’ -es el punto de Wittgenstein-, ya la escalera, junto con cualquier otra escalera que podría servir para alcanzar tal visión, es completamente innecesaria. Entonces parecía que dejar toda filosofía sería, pues, el único modo de escapar a la paradoja. Es cierto que en este caso fue necesario el empleo de algún aparataje conceptual para formular el rechazo de todo sistema filosófico posible. Ahora bien, el hecho de que Wittgenstein hubiese modificado años después su concepción del lenguaje al punto de desarrollar una nueva forma de hacer filosofía prueba que no se había dicho todo en esa materia, que no se habían resuelto los problemas filosóficos como se pretendía<sup>41</sup>. Pero, lo más importante, quiso decir que no se había superado la paradoja que era inherente al *Tractatus*. Parecía que había *falsedades* en la propuesta del *Tractatus* que todavía se suponían como telón de fondo; especialmente, entre sus supuestos teóricos principales estaba la concepción errónea de que el lenguaje tenía una esencia y que ésta era la de figurar o describir ‘hechos’. En efecto, los axiomas del *Tractatus* acerca del funcionamiento del lenguaje, sobre la forma general de toda proposición, entre otros, eran proposiciones filosóficas que contradecían la intención principal del *Tractatus*. Siendo éste el caso, se debía desechar muchas de las bases teóricas de esa obra. En este sentido, la producción de las *Investigaciones Filosóficas* evidencia la dinámica interna en el desarrollo de un pensamiento que involucra la intención superar a la filosofía y, paradójicamente, superarse a sí mismo. De aquí el contrasentido: no se puede superar la filosofía sin

<sup>41</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza Editorial, España, 2003, p. 28, prefacio.

filosofía, como hemos visto, pero tampoco se puede, si vamos al caso, superar la filosofía con filosofía. La antifilosofía sólo puede operar con una dosis de filosofía. Por tanto, ¿quién quita que Wittgenstein hubiese decidido formular una ‘tercera’ propuesta que contradijese muchas de los postulados principales de las *Investigaciones*, y también del *Tractatus*? Lo que se quiere decir, por supuesto, no es que no se superen del todo las propuestas filosóficas; sólo se quiere aclarar que es imposible hacerlo sin producir alternativamente alguna filosofía. Por ejemplo, el filósofo del lenguaje ordinario puede llegar a creer que está a salvo de cualquier presupuesto metafísico en la declaración de su postura. Puede creer que es verdaderamente indiferente a la metafísica. Sólo valdría recordar aquí las palabras de Kant en el prefacio de la primera edición de la *Crítica a la razón pura*:

Esos pretendidos *indiferentes* que tanto cuidan de disfrazarse cambiando el lenguaje escolástico por el popular, desde el momento en que discurren sobre algo, caen asimismo inevitablemente en afirmaciones metafísicas, no obstante el desprecio con que aparentan mirarla.<sup>42</sup>

Entonces, no es sorprendente que la revolución que profesa una antifilosofía no se llegue a cumplir; estrictamente hablando, no hay revolución filosófica pues la terminación de la filosofía, de por sí, no se puede derivar directamente del influjo de alguna propuesta antifilosófica. La sola intención de acabar con la filosofía es, de por sí, paradójica, pues involucra la admisión de alguna filosofía.

Haciendo justicia al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, agreguemos que para él los problemas filosóficos no pueden ser resueltos de una vez por todas; decir lo contrario implicaría la paradoja revolucionaria que surgió en el *Tractatus*. Se propone allí más bien una actividad terapéutica filosófica, pues en el uso del lenguaje surgen males mientras otros se van curando progresivamente. Nuño afirma similarmente:

De todas formas, la tarea de la liquidación de la filosofía metafísica no es labor de una sola vez, sino continua actividad de vigilancia (...) Esto es: supone y acepta la persistencia del mal a erradicar

<sup>42</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Ediciones Orbis, S.A., España, 1984, p. 82, prefacio.

mediante el proceso de continua reaparición de las estructuras no-significativas, por cuanto no se intentó ni siquiera se planteó la extirpación ni total ni causal de las condiciones extrafilosóficas que permiten la formulación de filosofemas a destruir<sup>43</sup>.

No hay ‘revolución filosófica’ porque, en verdad, nunca se planteó la extirpación o eliminación de la misma argumentación que dio pie a la suposición de que se debe rechazar a la filosofía como un conocimiento genuino. Y de plantearse tal eliminación se implicaría la paradoja: a saber, se escribiría inevitablemente *más* filosofía cuando se procura acabarla del todo. Más bien, la única forma de poder zafarnos de los discursos asignificativos es con una porción de filosofía. Wittgenstein propone una filosofía *terapéutica*<sup>44</sup>, aunque ello quiera decir que se trata de una propuesta negativa, abiertamente aniquiladora. No obstante, la diferencia con el *Tractatus* estriba en que aquí el quehacer terapéutico es permanente, de modo que los problemas filosóficos no pueden ser resueltos para siempre, sino que es necesario estar atentos a los usos desviados del lenguaje que puedan posibilitar la generación de nuevos problemas. Aquí, el quehacer del filósofo es visto como una actividad de elucidación conceptual que se da un puesto entre las demás disciplinas. En este sentido, se parte del hecho de que la necesidad de superar la filosofía de una vez por todas es una ilusión más creada por nuestra falta de entendimiento de la lógica de la antifilosofía. Lo que se busca, diremos con Nuño, es “(...) proponer una salida para lo que, por el momento, se presenta como una calle cerrada: la tarea de superar la filosofía”<sup>45</sup>.

Instituto de Filosofía  
 Universidad Central de Venezuela  
 davidcajiasc@gmail.com

<sup>43</sup> NUÑO, J., *La superación de la filosofía*, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, Caracas, 1972, p. 15.

<sup>44</sup> Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, España, 2004.

<sup>45</sup> NUÑO, J., *La superación de la filosofía*, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, Caracas, 1972, p. 22.