

Los Sofistas, Wittgenstein y la Argumentación en Filosofía¹

- I -

Los filósofos, al igual que cualquier otro producto u objeto, pueden ser clasificados desde muy diversas perspectivas. Se les puede ordenar cronológicamente, en función de las escuelas a las que pertenecen, dependiendo de qué tesis hayan propuesto o defendido, a qué métodos apelaron para desarrollar sus puntos de vista y así indefinidamente. Naturalmente, ninguna de estas propuestas de clasificación es la “esencial”, si bien todas ellas, en la medida en que permiten marcar alguna clase de contraste, son útiles. Aquí quisiera engrosar la lista de dichas propuestas y contemplar a los filósofos desde otro punto de vista, sin ni mucho menos pretender que se trate de una clasificación con bordes nítidos. Así, me parece que, sin reducirse a una mera cuestión de estilo literario, los filósofos pueden ser agrupados en teóricos o sistemáticos y argumentativos. No implica lo que digo ni que los filósofos del primer grupo no ofrezcan argumentos ni que de las obras de los filósofos del segundo grupo no se desprendan o deriven grandes concepciones (del conocimiento, de las matemáticas, del arte, etc.). Lo que me interesa señalar aquí es simplemente que los énfasis son diferentes: unos privilegian la construcción teórica, los otros la actividad de argumentación y debate. Ejemplos paradigmáticos de dichas clases de filósofos son, respectivamente, Aristóteles y Hegel, por una parte, y Nietzsche y Wittgenstein, por la otra. Es un hecho, además, que los productos de los filósofos más argumentativos que teóricos son a menudo vistos con desdén por quienes aspiran a construir (independientemente de que lo logren o no) grandiosos sistemas filosóficos. Considérese, por ejemplo, la apreciación global de Karl Popper del *magnum opus* de Wittgenstein, las *Investigaciones Filosóficas*. Durante una discusión con otros filósofos, afirma:

Si se me forzara con una pistola a decir en qué estoy en desacuerdo con las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, tendría que decir: ‘Oh – en nada...’ En verdad, con lo único con lo que no estoy de acuerdo es con la *empresa*. No puedo estar en desacuerdo con nada de lo que dice, porque no hay nada con lo que se pueda estar en desacuerdo. Pero confieso que me aburre – me aburre hasta las lágrimas.²

¹ Quiero agradecer a Ricardo Salles sus valiosos y muy pertinentes comentarios a una primera versión de este ensayo.

² Bryan Magee, “Discussion among Karl Popper, Peter Strawson and Geoffrey Warnock” en *Modern British Philosophy* (London: Secker & Warburg, 1971), p. 140.

Y un poco después, añade:

¿Cómo se puede estar en desacuerdo con cosas que son tan vagas y tan triviales? Sí pienso que la posibilidad de estar en desacuerdo con lo que un escritor escribe es de importancia decisiva. Casi se le podría considerar como un criterio de si vale la pena leerlo. Si un hombre sólo escribe cosas con las que no es posible que uno se querelle y a las que uno sólo puede decir ‘Bueno – quizá – puede ser – bueno – quizá – quizá – quizá sí – quizá no’, entonces me inclinaría a decir que una empresa de esa clase no tiene mayor importancia.³

Es claro, y ello está históricamente acreditado, que Popper nunca ofreció argumentos para fundamentar su tan publicitada repulsión por el filosofar wittgensteiniano y es razonable pensar ahora, contemplando retrospectivamente los debates de aquellos años, que no habría podido nunca justificar plenamente su posición.⁴ Su juicio, por lo tanto, es en lo esencial gratuito y puede tranquilamente ser ignorado. Empero, dejando de lado las animadversiones personales (que también existían),⁵ es claro que lo que también deja entrever Popper a través de sus pronunciamientos es una fuerte oposición entre estilos filosóficos, entre modos de hacer filosofía, esto es, el teórico o sistemático, por una parte, y la modalidad argumentativa, por la otra.

Muy probablemente otro caso de gran injusticia histórico-filosófica sea el de los sofistas. El destino de éstos últimos quedó sellado no por sus obras o sus aportaciones, de las cuales se conoce muy poco, sino básicamente por su temible adversario, esto es, Platón, quien, como el gran maestro del lenguaje que era, los caricaturizó en forma un tanto despiadada, haciéndolos pasar a la historia como un conjunto de mercenarios discutidores, carentes por completo de convicciones, como inescrupulosos vendedores de técnicas de debate y argumentación engañosa y, en el fondo, como los enemigos ocultos de la auténtica filosofía. Si bien mi objetivo en este trabajo es examinar algunas de las estrategias diseñadas y puestas en práctica por Wittgenstein para el tratamiento de los enredos filosóficos, de todos modos quisiera brevemente considerar primero el caso de los sofistas, porque me parece que, sin caer en anacronismos grotescos e inaceptables, se pueden trazar algunos

³ Bryan Magee, *Ibid.*, p.140.

⁴ Véase, por ejemplo, el estupendo artículo de E. D. Klemke, “Popper’s Objections to Wittgenstein’s *Tractatus*” en *Midwest Studies in Philosophy VI*. Editado por Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr. y Howard K. Wettstein (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981).

⁵ Véase, e.g., la famosa “anécdota” de la provocación a Wittgenstein en el Moral Club, en Cambridge, en la autobiografía del propio Popper, *Unending Quest* (Glasgow: Fontana/Collins, 1976), pp. 122-24. El relato de Popper, aparte de que no habla muy bien de él y es intrínsecamente implausible, ha sido cuestionado por diversos filósofos que estuvieron presentes en la sesión.

paralelismos interesantes entre las perspectivas de algunos de aquellos grandes pensadores pre-socráticos y la óptica general del filósofo austriaco. Veamos si efectivamente ello es así.

- II -

Sin duda alguna, uno de los movimientos filosóficos menos comprendidos y más injustamente evaluados es el movimiento sofista. Ello es en gran medida comprensible. En primer lugar, de los textos escritos por los grandes sofistas, como Protágoras y Gorgias, no quedan más que unas cuantas frases sueltas. Más importante, sin embargo, es el hecho de que los sofistas encontraron en la imponente figura de Sócrates a un adversario decidido, por lo menos igual de diestro que ellos en lo que a técnicas de debate concierne y muy probablemente, habría que admitirlo, de horizontes filosóficos más anchos y de pensamiento más profundo. Más decisivo aún para su recepción por la posteridad, sin embargo, fue el alumno de Sócrates, Platón, puesto que el primero no dejó texto alguno, en tanto que si no hubiera sido por el segundo es realmente muy poco lo que se habría rescatado de las tensiones intelectuales de aquellos tiempos. Como siempre, es innegable que hubo entre los sofistas personajes que se ajustan a la imagen creada por Platón, pero lo es también que hubo entre ellos pensadores de primer nivel, como los mencionados más arriba, y que el panorama pintado por Platón es una representación bastante parcial y distorsionada de los hechos. En la medida en que, por toda una variedad de razones, los sofistas no elaboraron nunca un manifiesto, un programa común, el movimiento sofista no gozó nunca de la unidad y la homogeneidad que caracterizaron a, por ejemplo, los miembros del Círculo de Viena y el positivismo lógico, por lo que hablar de ellos *in toto* tiene inevitablemente que dar lugar a inexactitudes, a verdades a medias y, por consiguiente, a evaluaciones injustas.

El movimiento sofista representa un eslabón importante en el proceso de gestación y desarrollo de la filosofía por varias razones. En primer lugar, los sofistas constituyen un corte en la tradición naturalista que hasta entonces había prevalecido. Por primera vez en esto que empieza a constituirse como la gran tradición filosófica occidental, los pensadores de la época dejan de ocuparse del mundo natural para ocuparse del mundo humano. Con los sofistas, el tema central de las reflexiones filosóficas es el Hombre. El rompimiento con lo que hasta entonces se había venido haciendo, empero, no es gratuito ni inexplicable: en el núcleo de las motivaciones de esta nueva clase de pensadores está la oposición y el deseo de rebatir a ciertos pensadores eminentemente teóricos, a saber, los filósofos eleatas y en especial, claro está, a Parménides. La verdad es que con la doctrina del ser de este último se había llegado a un callejón sin salida: el no ser era absolutamente imposible y el mundo de

los sentidos, de las apariencias, no era el mundo del ser. Esto implicaba, entre otras cosas, que el conocimiento real, genuino, del mundo sensible era imposible. Las paradojas de Zenón eran la demostración palpable de que toda pretensión de conocimiento tenía que concluir en contradicciones. Fueron los sofistas quienes primero se rebelaron en contra de esta escuela de pensamiento y lo hicieron (parcialmente al menos) en nombre del sentido común.⁶ Aquí se podría sugerir el siguiente contraste: la posición de los sofistas frente a la escuela de Parménides es similar a la de G. E. Moore frente a la escuela hegeliana inglesa. En ambos casos, es el carácter abiertamente contra-intuitivo e impráctico de las tesis filosóficas lo que genera una reacción de sentido común.⁷ Obviamente, el modo como desarrollan sus respectivos rechazos fue radicalmente diferente. En el caso de los sofistas, su rechazo de monismos extremos como el de Parménides los llevó, primero, a explotar rasgos curiosos del lenguaje y, segundo, a adoptar una actitud pragmática en la vida y frente al mundo. Desde su perspectiva, el conocimiento filosófico se vuelve algo irreal, inexpresable e incommunicable. ¿Significaba eso que entonces hay que renunciar a la razón al lidiar con los hechos del mundo? No para los sofistas. Lo que de acuerdo con ellos sí estaba implicado es que había que sustituir las grandes teorías abstractas e imprácticas, como la de Parménides, por técnicas de argumentación útiles a individuos concretos. Que su enseñanza no hubiera podido ser un producto al alcance de todos los miembros de la *polis* es irrelevante para solidez de sus puntos de vista.

Al imposible conocimiento filosófico los sofistas opusieron y realzaron el mundo de las apariencias y el individuo de carne y hueso, con sus preocupaciones cotidianas, los cúmulos de inquietudes y problemas de los que los filósofos eleatas, con sus enfoques abstractos y sus alambicados razonamientos, hacían como que se desentendían. Precisamente eso que Parménides y sus seguidores (Platón entre ellos) abiertamente menospreciaban era para los sofistas lo realmente importante. En este movimiento los sofistas se fueron al extremo, lo cual los hizo caer en el escepticismo y el relativismo. El famoso *dictum* de Protágoras es una muestra de ello. Pero ¿qué fue lo que permitió que Protágoras dijera que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son? Las peculiaridades de los verbos psicológicos usados en primera persona. Lo que, avalados sin saberlo por el lenguaje natural, los sofistas “descubrieron” y enfatizaron fue sencillamente la subjetividad de la experiencia o, si se prefiere, la faceta subjetiva de la experiencia. Como a Hume, a Russell a Sartre y a muchos

⁶ Desde luego que pensadores cronológicamente anteriores a los sofistas, como Empédocles y Anaxágoras, también se opusieron a Parménides y su escuela, pero puede argumentarse que se opusieron a él básicamente por razones ‘internas’, esto es, doctrinales, no pragmáticas y de sentido común.

⁷ Esto se ve muy claramente en el caso de la inconformidad de Moore frente a la posición de McTaggart concerniente a la irrealdad del tiempo.

otros, a ellos les parecía que es sólo la persona afectada, la persona que tiene la experiencia, quien puede decidir qué clase de, *e.g.*, sensación tiene. Después de todo, nadie me puede corregir si digo que veo una mancha roja (inclusive si no la hay) o que tengo una sensación placentera en el brazo derecho (aunque me estén picando con un alfiler). Como Wittgenstein lo expondría en sus *Investigaciones*, parecería que sólo cada quien en su propio caso sabe lo que ve, lo que siente, etc. Y como para los pensadores de aquellos primeros tiempos hablar de lo que se ve, se recuerda y demás era hablar de la realidad, es natural que los grandes sofistas cayeran en un relativismo y un escepticismo radicales.⁸ Empero, esto tiene una consecuencia desagradable: el ideal de la verdad objetiva, compartida, única, eterna, perfecta, se desvanece. No quedan, pues, sino las verdades parciales de cada quien. Y esto a su vez tiene consecuencias importantes en relación con las funciones de la filosofía. Tratemos de determinarlas.

Uno de los imperecederos logros de los sofistas fue el haber descubierto y apreciado el valor de la palabra, la importancia del lenguaje, no como una plataforma para el pensamiento abstracto, sino para el pensamiento práctico y la acción. Dado que por razones filosóficas ellos se habían desinteresado de las grandes teorías o sistemas, es comprensible que entonces intentaran desarrollar en su lugar técnicas generales de argumentación, aprovechables por todo ser humano, aplicables en todo momento y en relación con cualquier tema. Su pensamiento tenía que revestir la forma de sentencias breves, contundentes, paradójicas, aforismos en los que se mezclara la descripción con la ironía, la seriedad con el humor. De hecho, aunque sus logros en este sentido son más bien escuálidos, fue gracias a dicho esfuerzo que pasaron a la historia. En resumen: la actividad filosófica genuina no podía para ellos ser otra cosa que el diseño y la aplicación de técnicas de persuasión, puesto que no hay tal cosas como verdad objetiva, valores absolutos, etc. Esto configura un perfil especial del profesional de la filosofía: éste tiene que ser ante todo un orador, un polemista, alguien capaz de defender con éxito cualquier punto de vista, cualquier tesis. La idea subyacente es la siguiente: las técnicas de debate son teórica o temáticamente neutrales. Es quizá obvio que, defendida consistentemente, ideas como estas tenían que culminar posiciones inaceptables.

Hay por lo menos dos problemas graves en relación con las posiciones sofistas. En primer lugar, al abandonar todo ideal de objetividad, al privilegiar ciertas aplicaciones de palabras frente a otras igualmente objetivas (el uso y abuso de la primera persona), los sofistas le abrieron las puertas a la irracionalidad. Sin una base sólida, sus técnicas se volvían fácilmente pervertibles, utilizables por cualquiera independientemente de los objetivos que se persiguieran. Y, en segundo

⁸ En su *Teetetes*, por ejemplo, Platón interpreta el *dictum* de Protágoras de modo que es **cada** hombre quien es la medida de las cosas.

lugar, tampoco enunciaron un conjunto de reglas de argumentación, como posteriormente lo hizo Aristóteles. Hay, desde luego, recomendaciones sugerentes, como la de contrarrestar al contrincante con la seriedad si bromea y con la broma si habla en serio, pero difícilmente sugerencias como esta pueden ser tomadas como un proyecto en gran escala. Estrictamente hablando, por lo tanto, puede afirmarse que no hay tal cosa como la retórica sofista. Lo que ellos aportaron, en el mejor de los casos, fueron los fundamentos de la retórica, lo cual dicho sea de paso tampoco es algo que no merezca nuestro reconocimiento. En todo caso, todo en ellos quedó en un nivel programático bastante vago. Algo, pues, estaba profundamente mal en las posiciones de los sofistas y, ni tardos ni perezosos, Sócrates primero y Platón después supieron poner el dedo en la llaga.

Así como quedó históricamente configurado, el movimiento sofista es intrínsecamente ambiguo o ambivalente. A pesar de que como programa filosófico el de los sofistas terminó en un fracaso, están incorporados en su labor y en sus trabajos elementos muy dignos de ser tomados en cuenta y que, en alguna medida, los convierte en pensadores permanentemente actuales. La idea del lenguaje como un medio esencial para **hacer** cosas, más que como un mero instrumento del pensar, está incorporada en multitud de concepciones y teorías contemporáneas del lenguaje; la idea de Gorgias de que la persuasión es el medio para manejar a la gente representa un avance frente a posiciones como, por ejemplo, la de Trasímaco y sus descendientes filosóficos; la idea misma de diálogo permanente como el mecanismo para el establecimiento de una sociedad estable es una aportación a los fundamentos de la democracia y los modos democráticos de toma de decisiones; y la idea de que el hombre, como individuo o como especie, está en el centro de nuestras reflexiones es una idea demasiado obvia e importante como para dejarla pasar sin aprovecharla. Todo esto (y algunas ideas más) constituye la faceta rescatable del movimiento sofista. Hay, sin embargo, otra, *viz.*, la más comúnmente asociada con ellos. En este sentido, la imagen del sofista es inevitablemente execrable. En relación con este segundo aspecto el problema es que el tipo cultural “sofista”, que es la versión platónica del sofista, se ejemplifica y pulula prácticamente en todas las sociedades. Por ejemplo, al hablar de la situación en los Estados Unidos, Bertrand Russell hace con gran agudeza el siguiente señalamiento: “Hay, sin embargo, una clase importante y altamente intelectual que se ocupa de la defensa de la plutocracia, a saber, la clase de los abogados de las corporaciones. En *algunos* respectos, sus funciones son similares a las que eran realizadas en Atenas por los sofistas”.⁹ Aquí Russell parece hacerse eco de la tradición e identificar con el movimiento sofista rasgos que, como hemos tratado de mostrar, son más bien contingentes y no esenciales a él.

⁹ B. Russell, *History of Western Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1961), p. 95.

Al hablar de los sofistas hemos enfatizado su interés en las técnicas de discusión y convencimiento. Los sofistas estaban interesados en la transformación del mundo, por lo que sus discursos, recomendaciones, consejos y demás estaban destinados a ilustrar a dirigentes políticos para que a su vez ellos pudieran lidiar debidamente con las masas. Las técnicas que los sofistas aspiraban a diseñar tenían objetivos precisos. Pero ¿sería factible que hubiera también algo así como técnicas de disuasión o convencimiento en el terreno de la filosofía pura? Es aquí que, yo pienso, se puede apreciar, primero, la importancia de la aportación wittgensteiniana y, segundo, ciertas semejanzas con los enfoques de los sofistas, en el mejor de los sentidos posibles de la palabra. En lo que sigue, presentaré primero lo que podríamos llamar la metodología de Wittgenstein y, segundo, intentaré realzar las semejanzas de familia que mantienen su posición y la de los sofistas.

- III -

Ya en los albores del siglo XXI resultaría semi-absurdo negar, pienso, que Ludwig Wittgenstein entendió y explicó mejor que nadie la naturaleza última de los problemas filosóficos. Cabe preguntar: ¿por qué, en efecto, es tan seductora, tan subyugante la concepción wittgensteiniana de la filosofía? ¿Qué hay en ella que nos hace sentir que, inclusive si no estuviéramos de acuerdo, se trata de una constelación de ideas que no podríamos simplemente ignorar? Me parece que el examen detallado de la metodología wittgensteiniana constituirá una respuesta a estas y a otras preguntas.

Como siempre, tenemos que partir de algo que aceptamos sin discutir. En este caso, mi plataforma inicial es simplemente la fundamental intuición de que un problema filosófico es un enredo conceptual, esto es, que un interrogante filosófico es y tiene que ser el resultado de alguna clase de incompreensión. Si, en aras de la exposición, aceptamos por el momento que ello en efecto así es, entonces nuestra investigación sobre el enfoque correcto en filosofía automáticamente se despeja. Vemos entonces con claridad que la primera pregunta que podemos plantear es: ¿cómo se resuelve un pseudo-problema? ¿Por medio acaso de tesis, cada vez más alambicadas o refinadas? Más en general: ¿tiene solución un pseudo-problema? La respuesta es inequívoca: obviamente que no. La labor filosófica sería, por lo tanto, sólo puede consistir en desarmar o desarticular la problemática misma, no en tratar de construir una respuesta, la cual puede revestir la forma de una teoría. Esa es la posición de Wittgenstein, de ahí que su metodología no sea otra cosa que el conjunto de principios y estrategias que tienen como objetivo hacer patente que, al plantear un problema filosófico, se nos está exigiendo una solución imposible. Esta imposibilidad no es de carácter factual: no es que el problema en sí mismo sea

particularmente difícil de resolver, sino que es un absurdo especial, no detectado como tal, y que se pretende hacerlo pasar como un problema genuino. En este caso un absurdo es algo que se manifiesta o toma cuerpo en una peculiar carencia de significación. El análisis filosófico o gramatical, por consiguiente, tiene que ser esencialmente de carácter lingüístico. Ahora bien, no puede tratarse de un mero estudio de signos puesto que, desde la perspectiva de Wittgenstein, el lenguaje no es comprensible considerado en abstracto y desligado de las actividades, teóricas y prácticas, de los hablantes. Por lo tanto, el análisis gramatical de un problema filosófico, esto es, de un nudo conceptual, exige el examen tanto de (en terminología wittgensteiniana) juegos de lenguaje como formas de vida.

Hemos hablado de análisis gramatical, pero ¿cómo se le practica? Responder a esta pregunta es describir la metodología general de Wittgenstein para el tratamiento de las neurosis gramaticales colectivas que son los problemas filosóficos. A grandes rasgos, ella incluye factores o elementos de (por lo menos) tres clases diferentes. Hay:

- a) principios generales
- b) estrategias de tratamiento (métodos)
- c) constataciones “semántico-psicológicas”.

Veamos rápidamente qué está involucrado en cada caso.

Los principios generales de la metodología wittgensteiniana nos dan los lineamientos generales, el marco de su óptica global. Contamos entre ellos por lo menos a los siguientes:

- 1) No convertir una confusión conceptual en un asunto de introspección
- 2) No considerar una confusión conceptual como un problema factual
- 3) Tratar siempre de señalar con precisión el punto en el que en el discurso se contravino una regla de gramática, generando así una pseudo-problemática y dando lugar a una pseudo-investigación.
- 4) El gran trofeo en filosofía es la detección y la exhibición del sinsentido filosófico.

Estos principios son interesantes e importantes porque de entrada hacen ver que no es por medio de novedosos procedimientos empíricos o formales que se podría salir adelante con un problema filosófico. De inmediato (dan ganas de decir ‘*a priori*’) dejan ver, por lo tanto, qué empresas o proyectos están desencaminados y orienta la investigación en la dirección correcta. Más concretamente, está ya

insinuada la idea de que el tratamiento teórico-sistemático de los problemas filosóficos es inevitablemente errado.

Cuando pasamos a las estrategias concretas aplicadas por Wittgenstein a lo largo y ancho de su obra, lo primero que tenemos que decir es que se estaría en un error si lo que se espera es un manual, un recetario. De hecho no hay una lista finita de reglas o recomendaciones, por la sencilla razón de que siempre pueden surgir nuevas estrategias o nuevas aplicaciones de reglas ya empleadas. Eso ya depende de cada quien. Lo que nosotros podemos hacer es rastrear algunas de las estrategias que a Wittgenstein de hecho se le fueron ocurriendo, tratando de entender por qué dieron buenos resultados, y luego de una u otra manera darles una expresión lingüística. Una vez dicho esto, creo que podemos incluir entre los “métodos” de Wittgenstein los siguientes:

- 1) examinar los juegos de lenguaje originales en los que se aplica el término problemático del que nos ocupamos (‘verdad’, ‘Dios’, ‘significado’, etc.). De seguro que el significado original es relevante para la disolución de un enigma, el cual requirió que el término fuera empleado en un contexto diferente con lo cual se operaron cambios no perceptibles de significación.
- 2) Imaginar nuevos juegos de lenguaje (“experimentos de pensamiento”), puesto que esto permite ver, al emplear las palabras en situaciones nuevas, que ciertos usos de palabras que nos parecían esenciales son modificables.
- 3) El recurso al humor es a menudo sumamente provechoso. Por medio de un chiste, uno puede marcar o exhibir un sinsentido filosófico que a menudo resulta difícil de enunciar de manera directa.
- 4) Aprender a describir minuciosamente los empleos y las aplicaciones de las palabras. La función de la descripción es ocupar el lugar de la especulación descontextualizada.
- 5) No preguntar en abstracto por el sentido de una aseveración, sino por su uso. Con esto, se nos ponen de nuevo los pies en la tierra.
- 6) Establecer paralelismos y contrastes para destacar las peculiaridades de un uso particular. Se nos aclara así cuán especial y circunscrito puede ser un significado de un término.
- 7) Evitar las abstracciones, ya que así no perdemos de vista usos particulares legítimos de expresiones. Un buen ejemplo de ello es la expresión ‘Creí que sabía’.
- 8) Sustituir preguntas de tipo ‘¿qué es x ’, que se pueden plantear en todo momento y en relación con cualquier tema (‘¿qué es la

inteligencia?', ¿qué es el valor?', etc.) pero que no indican nada respecto a lo que sería una respuesta adecuada, por preguntas equivalentes alternativas que sí lo hagan.

Esta lista de mecanismos empleados por Wittgenstein para enfrentar dificultades filosóficas no es ni mucho menos completa. P. S. M. Hacker y G. Baker, por ejemplo, han consignado otras estrategias. Como podrá fácilmente constatar, algo de lo que ellos afirman coincide parcialmente con lo recién expuesto. Veamos, pues, lo que dicen:

Vale la pena mencionar algunos de los métodos que Wittgenstein emplea. (i) Donde las analogías de la gramática superficial conducen al error filosófico, él neutraliza sus efectos describiendo los usos de las expresiones en cuestión para revelar diferencias familiares pero que pasaron desapercibidas. (ii) Para propósitos similares, él inventa todo un tesoro de juegos de lenguaje imaginarios, de nuevos usos de palabras, en ocasiones de algunos absurdos, para ayudar a que uno se libere de la garra engañosa de las formas usuales del lenguaje (BB 28). (iii) Cuando nuestro método de representación parece reflejar la realidad, ser justificable por referencia a la 'estructura de la realidad', él nos instruye para que imaginemos cambios perfectamente concebibles de hechos generales de la naturaleza que desproveerían a nuestros conceptos en un dominio dado de su utilidad y su uso. (iv) Cuando las tormentosas imágenes enraizadas en nuestro lenguaje nos resultan equívocas, él desvía nuestra atención de ellas hacia sus aplicaciones. (v) En contra de nuestra tentación por buscar esencias, por concebir expresiones como necesariamente definibles por referencia a condiciones necesarias y suficientes, él insiste en descripciones detalladas de diversos casos. Pueden no tener mayor unidad que una sola fibra una cuerda. Y si *descubrimos* una unidad oculta, no puede ser esto lo que nos lleve a aplicar la expresión a los diversos fenómenos. (vi) Sentimos constantemente la tentación de 'mitologizar' lo mental, de hipostasiar mecanismos mentales para resolver problemas filosóficos, a pensar que la mente, por ser 'misteriosa', puede lograr mucho más que los meros símbolos (BB 4). Wittgenstein recomienda que reemplacemos el mecanismo mental con el sustituto físico, pues esto revelará qué tan vacío era el 'retroceso hacia lo mental'. La mente no contiene ningún misterio así, salvo quizá este - que puede hacer lo que puede hacer sin misterios. (vii) En contra de la tentación psicologista de interpretar el significado y la comprensión de los símbolos como una cuestión de estados o

experiencias psicológicas que acompañan al uso de los símbolos, él nos invita a desligar el signo y a tratar de pensar el sentido sin él. Veremos entonces qué irrelevante era el acompañamiento psicológico (por importante que nos parezca a nosotros) para la comprensión o el significado de una expresión. (viii) Cuando fijamos nuestra atención en un paradigma seductor y tratamos de forzar la gramática a un molde predeterminado, él produce todo un montón de vínculos conectores, algunos de ellos inventados, para sacudirnos de la garra del paradigma. (ix) Cuando una forma particular de palabras parece llegar a la estructura profunda de la realidad ('Es así como las cosas son' o 'El objeto tiene la propiedad tal y tal'), él nos invita a reflexionar sobre el origen de la forma de las palabras y sobre su empleo usual y de sentido común.¹⁰

Si bien en general estoy de acuerdo con lo que afirman Hacker y Baker, de todos modos se puede cuestionar si en efecto todo lo que ellos mencionan sean "métodos". En mi opinión, ellos toman ocasionalmente por métodos lo que son más bien resultados de la aplicación del aparato conceptual wittgensteiniano, como pasa por lo menos con los puntos (iii), (v) y (vi). Esto, sin embargo, es secundario. En todo caso, con base en lo que hasta aquí se ha dicho podemos constatar que la cantidad de recursos puestos en práctica por Wittgenstein es realmente colosal. Y nuestra sorpresa se acrecienta cuando comprendemos que ni siquiera con estas estrategias se agota su metodología porque, como indiqué más arriba, habría que incluir en ella también consideraciones un tanto especiales, que se ubican en lo que podríamos describir como un terreno común a la semántica y a la psicología y que tienen que ver con lo que podríamos denominar 'grados de comprensión'. Intentemos aclarar esto.

Quizá sea útil iniciar nuestra labor de reconstrucción con una pregunta que tendríamos derecho a planteársela a cualquier filósofo, de la escuela que fuera, *viz.*, ¿cómo determinar cuándo en filosofía efectivamente ya se llegó a donde se quería llegar, esto es, que ya se demostró lo que se quería demostrar o que ya se dijo lo que se quería decir? Es claro que si la investigación era genuina, no se podía conocer de antemano cuál el resultado, tenerlo antes de realizar la investigación en cuestión. Pero entonces ¿cómo saber en filosofía que ya se alcanzó el resultado que se quería? Tanto en las ciencias empíricas como en las formales hay mecanismos objetivos, compartidos, públicos, que nos permiten determinar si la investigación rindió frutos o fue infructuosa. Pero ¿cómo se determina eso mismo en filosofía?

¹⁰ G. Baker y P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Meaning and Understanding* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), vol. 1, pp. 289-90.

En las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein nos aclara: “El verdadero descubrimiento es aquel que me permite dejar de hacer filosofía cuando yo quiero”.¹¹ Dejando de lado irrelevantes cuestiones subjetivas, la pregunta aquí es: ¿cuándo quiere uno dejar de investigar filosóficamente un tema? A primera vista, la respuesta es simple: cuando se le esclarece y comprende. Pero ‘comprender’ y ‘esclarecer’ aluden aquí a grados. Pero ¿cuándo se alcanza un estado satisfactorio de comprensión? No parece haber aquí criterios compartidos, por lo que la respuesta no puede ser otra que: cuando la problemática que nos atormentaba quedó aclarada de modo tal que por fin entendemos por qué, así como estaba planteada, no tenía solución y dejó entonces de preocuparnos. Disfrutamos, después de la labor de análisis gramatical, de una nueva visión del tema, de una visión esclarecida. Para ello, fue imprescindible que nos labráramos una representación perspicua de la gramática involucrada, esto es, de las reglas de gramática en profundidad de las palabras problemáticas, aplicando para ello las estrategias mencionadas, u otras que seamos nosotros capaces de inventar. La gran aportación de Wittgenstein consiste en haber creado el modelo, al que de una u otra manera habremos de emular. Casos paradigmáticos de tratamiento filosófico son el examen de las nociones mentales en *Zettel* y de las epistemológicas en *On Certainty*. Sólo gracias al análisis estaremos en posición de ver o de entender por qué (en un sentido no causal) y cómo se gestó el problema y, al mismo tiempo, por qué no debió éste nunca haberse generado. Ahora bien, no hay tal cosa como aclaración completa, como “curación total”. Eso es más bien un idea, una “idea regulativa”. Lo que por medio del análisis gramatical se logra es ver más claramente que antes, pero la labor de investigación no tiene un punto final. ¿Cuál es el supuesto de esta posición? Simplemente que uno está realmente interesado en algo, que hay algo que a uno le preocupa. Ahora bien, es la investigación gramatical, en tanto que opuesta a la teorización filosófica, lo único que permite en principio resolver dicha inquietud. La teoría filosófica no sólo no aporta paz, sino que incrementa nuestras dudas, nuestras tensiones, nuestras preguntas. Por otra parte, y esto es de suma importancia, la gran ventaja del enfoque wittgensteiniano es que una investigación filosófica es algo que tiene que realizar cada uno para sí mismo. Así, el trabajo filosófico se convierte en algo permanente fresco, nuevo, excitante. Es este, a no dudarlo, otro elemento crucial de la gran concepción wittgensteiniana de la filosofía.

Tenemos, pues, una idea de lo complejo y lo rico que es la metodología wittgensteiniana, *i.e.*, parte del instrumental que Wittgenstein puso a nuestra disposición para dar cuenta de los problemas filosóficos a los que elijamos enfrentarnos. Para redondear el trabajo, quisiera hacer algunas observaciones que nos permitan visualizar mejor las vagas pero no desdeñables similitudes entre

¹¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford. Basil Blackwell, 1974), sec. 133 (c).

Wittgenstein y los sofistas y señalar en dónde se separan y se encaminan por senderos diferentes y en direcciones divergentes.

- IV -

Pienso que lo primero que debemos hacer explícito es que nada estuvo más alejado de nuestros propósitos pretender establecer alguna clase de conexión entre ideas características del movimiento sofista y el pensamiento de Wittgenstein. Media entre las partes un abismo demasiado grande, tanto en el plano histórico como en el filosófico, como para sugerir siquiera que los primeros “se adelantaron” al segundo, que el segundo es un “desarrollo” de los primeros, que hay entre ellos “vasos comunicantes” y demás. Sostener algo así sería dar muestras de un soberbio anacronismo y no es éste un error en el que queramos incurrir. Me limito simplemente a sostener que hay ciertas y muy generales coincidencias entre ellos, las cuales son notables puesto que no es nada fácil encontrar la misma empatía entre Wittgenstein y la casi totalidad de los filósofos posteriores a los sofistas. Por consiguiente y para evitar malentendidos, lo que hay que hacer es enunciar algunas de las más importantes coincidencias, diferencias y divergencias que se dan entre los sofistas y Wittgenstein.

Quizá la afinidad mayor que se pueda trazar entre nuestros pensadores sea el que, si bien por razones diferentes, de hecho son pensadores anti-sistemáticos, filósofos que sienten desconfianza por la teorización y la especulación filosóficas. Esto los revela como filósofos que favorecen la discusión, en oposición a la construcción de edificios de pensamientos. Otro rasgo aparentemente común es que en ambos casos el lenguaje es concebido como un instrumento. A esta idea los sofistas, es cierto, le dan un sesgo muy especial y estrecho, pues no ven otra aplicación del lenguaje que la manipulación de las mentes para la obtención del poder y la toma de decisiones. Desde la perspectiva de Wittgenstein, podría desde luego acordarse de que hay tal cosa como juegos de lenguaje de los derechos, de la política, etc., pero no podría admitirse que son esas las únicas aplicaciones de nuestro sistema de signos. En todo caso, hay aquí un paralelismo interesante, puesto que después de los sofistas y prácticamente hasta la primera mitad del siglo XX, el lenguaje no fue visto más que como un medio para la expresión del pensamiento, un expediente útil pero, en principio al menos, redundante. Así, pues, debemos expresar nuestro agradecimiento con los sofistas por haber insistido en que el lenguaje es un instrumento con el que se **hace** algo, no una mera plataforma descriptiva enteramente neutral, y en que la teorización filosófica es fútil e inútil.

Un segundo acercamiento con Wittgenstein y por el cual los sofistas merecen nuestro aplauso consiste en que éstos aspiraron, independientemente de que lo hayan logrado o no, a elaborar métodos de debate. En este caso, es la orientación general del intelecto lo que nos incumbe y apreciamos. Empero, en este caso la empatía se ve empañada por otras cuestiones. Por razones evidentes de suyo, los sofistas no estuvieron nunca en posición de disponer de un cuadro correcto y más completo del lenguaje, por lo que las técnicas por las que ellos abogaban tienen inevitablemente un tinte subjetivo y son, por lo tanto, pervertibles. En sus condiciones, lo más que ellos podían generar era excelentes oradores, agudos polemistas, discutidores triunfadores en justas intelectuales, pero sólo por ser más hábiles (por no decir ‘más tramposos’) que sus contrincantes. Aquí hay un punto importante que establecer: la habilidad sofista no era ni mayor ni menor habilidad lógica. Era, por así decirlo, habilidad mental. Sus técnicas de discusión, por lo tanto, tenían que ser de índole muy diferente a las inventadas por Wittgenstein. Para éste, se trataba no de generar magos de debate, sino de producir técnicos efectivos en el rastreo de reglas gramaticales. En ambos casos, el elemento socrático del diálogo y de debate permanente está presente, sólo que Wittgenstein elabora sus técnicas sobre la sólida plataforma de una concepción del lenguaje y ello le permite eludir las desastrosas consecuencias relativistas y escépticas de los sofistas. En este sentido, los resultados de Wittgenstein no son exclusivamente los efectos de procesos de persuasión. No podemos, por lo tanto, ni siquiera imaginar que, aunque materialmente imposibilitados para elaborarlas, las técnicas de Wittgenstein son lo que los sofistas hubieran querido tener.

En relación con esto último vale la pena notar, sin embargo, que está involucrada una cierta paradoja, la cual permite discernir una idea valiosa en el pensamiento de los sofistas. Por razones ya aducidas, los sofistas parecen haberse desinteresado de “la verdad”, en la que no veían más que un ideal engañoso y estéril. En su esfuerzo por transformar a la filosofía en algo útil, ellos opusieron a la verdad el convencimiento. Verdad y convencimiento son, pues, lógicamente independientes. Se abren entonces diversas posibilidades: “verdad-persuasión”, “falsedad-persuasión”, etc. La vida enseña que es una ilusión un tanto fatua pensar que sólo nos dejamos convencer por verdades: es no sólo posible, sino factible dejarse persuadir por falsedades y no dejarse convencer por verdades. Sería un error inferir de esto que los sofistas estaban interesados en promover la falsedad, puesto que (una vez más, de manera vaga) lo que a ellos se les podría adscribir sería algo así como una teoría pragmatista de la verdad. Ahora bien, si nos fijamos con atención nos percataremos de que en nuestra época es precisamente la combinación de verdad con falta de convencimiento lo que con la obra de Wittgenstein se ha dado. En efecto, los mitos filosóficos por él destruidos han vuelto a ser erigidos y las problemáticas filosóficas que desenredó han vuelto a ser puestas en circulación. Y lo

que ello muestra es que, a pesar de pertenecer a las etapas iniciales de la filosofía, hay en la posición general de los grandes pensadores sofistas un elemento de sabiduría sutil que los hace recuperables en todo momento.