

limbo

Núm. 32, 2012, pp. 65-74

ISSN: 0210-1602

NOTAS CRÍTICAS

Encrucijadas de la contingencia: lo trágico y lo crítico en la filosofía

SAMUEL CABANCHIK

HODGES, MICHAEL y LACHS, JOHN. *Pensando entre las ruinas. Wittgenstein y Santayana sobre la contingencia*, Madrid, Tecnos, 2011, 219 páginas.

1. El libro se presenta sin misterios, como un ejercicio de lectura filosófica con un objetivo claro: mostrar semejanzas fundamentales entre el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas (IF)* y la obra de Santayana. En el comienzo los autores reconocen que estas semejanzas se aprecian una vez que se muestra que las muchas diferencias que se presentan entre estos filósofos son sólo aparentes o, en el mejor de los casos, superables en favor de una semejanza más profunda.

Además de las semejanzas específicas e intrínsecas que se desarrollarán a lo largo de los capítulos —a saber, la cuestión del escepticismo en el cap. II, el status de la ética y de los valores en el cap. III, las «formas de vida» wittgensteinianas y la «fe animal» de Santayana en el cap. IV, la creencia religiosa en el cap. V—, los autores ensayan en el primer capítulo una contextualización externa y una caracterización general interna a la filosofía asociada a ese contexto.

A decir verdad, el referido contexto se reduce a unas pocas pinceladas gruesas que intentan bosquejar un cuadro histórico recurrente: el de la crisis de la modernidad expresada en las grandes guerras mundiales y los masivos cambios concomitantes en los diversos ámbitos de la civilización y de la cultura, incluida la filosofía.

En cuanto a la expresión o respuesta filosóficas frente a ese contexto, Wittgenstein y Santayana se yerguen, según los autores, precisamente en su similitud básica, como una clase de filósofos receptivos a esa crisis, como «filósofos de su tiempo», por así decir. Son calificados entonces como «filósofos del desamparo» (p. 23) que encarnarían, paradigmáticamente, la elaboración filosófica de «un doloroso descubrimiento del siglo XX, el de la contingencia» (p. 25).

El resto del capítulo I está dedicado a presentar el abanico de las diferentes respuestas de la filosofía contemporánea ante este descubrimiento. Se disciernen seis: 1) la de aquellos que no se suman al supuesto descubrimiento y persisten en asociar la filosofía con la búsqueda de fundamentos metafísicos y certezas cognoscitivas; 2) opuestos en espejo a estos primeros se encuentran los nihilistas, que si bien coincidirían con los primeros en la necesidad de fundamentos, se caracterizan por negar que existan.

Mientras los dos primeros se llevarían mal con «el descubrimiento de la contingencia», los cuatro últimos se reparten diferentes modalidades de aceptación del mismo: 3) los pragmatistas, cuyo ejemplo escogido por los autores es el pensamiento de Dewey, elaboran una respuesta afirmativa frente a la contingencia, cuyas características centrales son el criticismo y la reconstrucción (p. 28); 4) en cuarto lugar aparece la respuesta posmoderna, de la que los autores no dan una imagen general articulada pero le atribuyen al menos el rasgo de una especie de aceptación gozosa de la contingencia, diríamos que a fin de producir la implosión de toda normatividad oculta tras la máscara de una normalidad que siempre es violencia injustificada (pp. 30 y siguiente).

Finalmente, en el quinto y sexto lugar aparecen las respuestas de Wittgenstein y Santayana. Más allá de sus diferencias, que para los autores, como dijimos, son más aparentes que reales, constituirían, frente a la contingencia, una alternativa común a las opciones antes presentadas. En resumen, esta opción implicaría la aceptación de nuestras prácticas, irremediamente contingentes, denunciando a la filosofía como la causa de que tendamos a someterlas al fracaso

de su fundamentación, pues la exigencia de ésta proviene de la filosofía misma, que tiende a deformar de diversas maneras dichas prácticas, las que, según nuestros autores, no requieren de fundamentación alguna que las legitime o las haga inteligibles.

Como Hodges y Lachs (H y L) están decididos a minimizar los contrastes entre estas dos elaboraciones originales de la aceptación de la contingencia, pasan por alto el peso que podría adquirir una observación hecha al pasar a propósito de una cualidad específica de la perspectiva de Santayana, la que nos daría «un sentido trágico de la vida» (p. 38). Había aquí, según intuyo, un hilo fecundo del que tirar. A la postre, veríamos que la de Santayana, pero no la de Wittgenstein, podría contar como una «filosofía trágica», pero no podemos desarrollar aquí la cuestión *in extenso*, aunque la retomaremos esquemáticamente en el balance final de estos breves comentarios, cuando nos ocupemos del último capítulo del libro de H y L.

2. De los ejes seleccionados por H y L, el que se conecta directamente con su hipótesis interpretativa respecto de la contingencia y domina el libro en su conjunto es el del escepticismo, del que se ocupan en el capítulo II. Los autores separan su tratamiento del que realizan en el capítulo IV, dedicado a la relación entre las formas de vida en Wittgenstein y la fe animal en Santayana, separación que resiente la exposición y aun la elaboración del nudo principal del símil encontrado entre ambos pensamientos. En este comentario los trataré conjuntamente, pues en mi lectura de ambos autores son dos aspectos de una misma cuestión.

Respecto del escepticismo, H y L sostienen que nuestros filósofos rechazan el escepticismo pero con estrategias diferentes. Así, sostienen que «aunque uno [Wittgenstein] rechaza el punto de partida de la duda sistemática y el otro pulsa el programa de la autodestrucción, ambos pensadores concuerdan en que no se puede vencer el escepticismo en su propio terreno, y finalmente sólo fracasa porque es incompatible con la acción o las prácticas que constituyen nuestras vidas» (pp. 66 y siguiente).

La diferencia aceptada aquí por los autores deviene de su rechazo de la conocida lectura kripkeana según la cual Wittgenstein formuló en *IF* el más radical de los problemas escépticos: el del significado. Si, en cambio, se aceptara la interpretación de Kripke —y hay buenas razones para hacerlo, pero no es objeto de nuestro comentario—, el contraste se transformaría en otro, esencial por las razones que abordaremos al final, pero no respecto de la refutación del escepticismo. En efecto, Wittgenstein y Santayana convergen en algo capital: en uno el lenguaje queda en pie pero sobre otras bases que cualquier fundamento ontológico o epistémico, pues el escéptico ha logrado conmovier esos fundamentos; en Santayana, el punto de llegada del camino escéptico es, en última instancia, un fantasma de experiencia, pues nos ha despojado de todo punto de apoyo, incluso el del lenguaje.

Sobrepasado el escepticismo, con lo que nos encontramos es justamente con nuestras prácticas, cuya raíz es para ambos autores una confianza básica, un modo de actuar, una fe animal. Este es justamente el tema del capítulo IV de *Pensando entre las ruinas*. Por ello afirmé más arriba que ese capítulo es la continuidad directa del segundo. El capítulo IV expone con claridad el mayor punto de encuentro de ambos pensadores: a la base de todo sentido articulado, respecto de lo cual la filosofía es necesariamente impotente, está aquello que siempre se adelanta a cualquier concepto y, más aún, los alimenta y les da vida. H y L concluyen, a mi modo de ver correctamente, que tanto para Santayana como para Wittgenstein «los hechos de la vida animal... constituyen el contexto final y definitivo de todas nuestras prácticas» (p. 134) y, como vimos, son estas prácticas el punto de partida o de llegada de toda filosofía, la contingencia que no cesa y que debemos aceptar.

Así, la hipótesis que sustenta la propuesta del libro que comentamos puede resumirse en estos términos: la respuesta al escéptico en todos los terrenos en los que formule su desafío siempre será una y la misma: la irreductibilidad de la contingencia de nuestras prácticas a todo intento de asimilarla a nuestras imágenes filosóficas. Este resultado se sigue, inexorable, cuando verificamos que dichas imá-

genes sólo funcionan porque no se desactiva ni pueden desactivarse nuestros compromisos prácticos, los que nos caben, dada nuestra condición natural.

3. En el capítulo III, H y L se proponen extender la semejanza establecida entre Santayana y Wittgenstein respecto de la contingencia y el escepticismo a lo que cada uno de estos pensadores dijo o sugirió acerca del status de la ética y de los valores. Se percibe a lo largo del capítulo la dificultad para llevar adelante esta tarea, sobre todo porque los autores se ven llevados a una reconstrucción por demás especulativa sobre las ideas de Wittgenstein al respecto, ya que es en el primer período de su filosofía en donde se hallan sus concepciones más explícitas, período que, como ellos mismos indican desde un comienzo, queda fuera de su comparación con el pensamiento de Santayana. (Además, el capítulo da poco espacio al tratamiento de las ideas de este último al respecto.)

Por otra parte, debo decir que la reconstrucción intentada de la perspectiva wittgensteiniana en esta materia es francamente errática. Sospecho que esto ocurre porque, al dejar de lado el *Tractatus*, se privan de alcanzar una imagen de lo que permaneció y de lo que cambió entre el primer período de su filosofía y el último en relación a su punto de vista sobre lo que cuenta en su caso: el vínculo entre la naturaleza de nuestra condición de hablantes y la «experiencia» de lo ético.

Una consecuencia directa de la situación a la que quedan expuestos los autores es asentar la comparación de Wittgenstein con Santayana sobre bases poco precisas. Sin embargo, la intuición de una analogía aquí entre ambos tiene su justificación, pero para verlo es necesario remontarnos a la primera etapa de la obra del vienés.

Tendremos que presentar aunque sea panorámicamente la posición de la ética en la obra de Wittgenstein tomada en toda su extensión. Lo primero que hay que decir es que en ninguna parte de su obra Wittgenstein intentó explicar o justificar por qué producimos enunciados éticos. En la *Conferencia sobre ética* ofrece una caracte-

rización de estos enunciados, pero ante la pregunta de por qué alguien los produce, la magra respuesta es que uno tiene una tendencia a producirlos —por lo demás, podría haber quien no la tuviera.

Un segundo rasgo de la elaboración que Wittgenstein hace de la ética y de su lenguaje es que sólo cabe expresarla como una experiencia personal. Ahora bien, como dicha experiencia no puede remitirse a ningún hecho —ya que la ética se ubica para él más allá de todos los hechos—, ha de interpretarse como una especie de paradoja: la situación de que una experiencia, que como toda experiencia debería ser *relativa* a algún hecho, se presenta con un *valor absoluto* —«sobrenatural», dice Wittgenstein.

Podemos resumir la perspectiva ética de Wittgenstein en el primer período en estos términos: *la ética es una actitud definida por querer ir más allá del lenguaje significativo*, pero no de cualquier manera sino de una muy precisa, como lo es afirmar en el lenguaje la celebración del *factum* del lenguaje —o del mundo o de la vida, lo mismo da.

La razón última en la que se apoya esta visión de la ética es la facticidad o contingencia del lenguaje, el que sea, y que lo sea sin fundamento. Esta razón subsiste, aunque bajo una nueva perspectiva sobre el lenguaje, en las *IF*. Ahora es el lenguaje como una práctica indiscernible de la vida misma en su dimensión comunitaria la imagen sobre la que se sostiene la actitud ética. Por ello, el solipsismo místico de la primera época se transforma en la crítica de los problemas filosóficos que nos permiten reconciliarnos con el lenguaje en su fluidez vital, compartida en su funcionamiento social, comunitario. En síntesis, a diferencia de su temprana articulación, según la cual la ética se manifestaba en el silencio que rodeaba a la filosofía como crítica lógica del lenguaje, en su expresión madura la filosofía misma se convierte en una ética, pues ya no permanece separada de lo ordinario, sino que se identifica con la representación perspicua que cualquier hablante puede conquistar por sí mismo a poco que contemple sin prejuicios el funcionamiento del lenguaje en la trama de la vida común.

Conciliar esta imagen de la ética como una práctica con las teorías y concepciones de Santayana no es fácil, ya que en éste intervie-

ne su concepción materialista y relativista de la relación del ser vivo con sus valoraciones, concepción que adopta a menudo un cariz más explicativo y especulativo que descriptivo.

Con todo, hay aspectos de su perspectiva ética que se asemejan a la de Wittgenstein, cuando enfatiza que el bien es una esencia espiritual y no una realidad natural. Pero extraña a Wittgenstein sería la articulación de esta dimensión con las bases materialistas de su filosofía, además de que resulta de una teorización contraria a la identificación wittgensteiniana de la filosofía y de la ética en su naturaleza exclusivamente crítica, descriptiva y práctica.

4. El penúltimo de los capítulos de *Pensando entre las ruinas* tiene por objeto mostrar las notables coincidencias en la actitud de profundo interés y respeto que tanto Wittgenstein como Santayana expresaron por la vida religiosa, sin ser ellos mismos hombres religiosos. Ambos restaban valor e importancia a las pretensiones teoréticas de la teología, acentuando el valor y la importancia de los aspectos prácticos y existenciales de las creencias y aun de los rituales de las distintas religiones.

Nuevamente aquí, como en el caso de la ética, los caminos a través de los cuales arribaron a esta suerte de reivindicación de la religión son muy diferentes, aunque el contraste es menor en mi opinión que respecto de lo que ocurría a propósito de la ética. En efecto, si bien puede sostenerse —aunque no pretendo que esté exento de polémica— que en el Wittgenstein maduro, en última instancia, la práctica de la filosofía y la ética coincidirían en una especie de «nueva ilustración», no podría decirse otro tanto del vínculo entre filosofía y religión, las que permanecen como dos prácticas completamente separadas —también en esto podría verse en Wittgenstein a un «moderno». Es por eso mismo que la semejanza entre ambos pensadores encuentra en este terreno mayores posibilidades de éxito.

5. En el último capítulo, los autores, si bien vuelven a argumentar a favor de su tesis interpretativa general, que establece la convergen-

cia entre los filósofos estudiados, expresan no obstante tanta sorpresa ante las semejanzas como ante las diferencias, a las que ya no conciben como meramente superficiales. Para sobreponerse a este inevitable reconocimiento de las diferencias en estilo, en lenguaje y en marco conceptual (p. 174), H y L redoblan la apuesta, arriesgando a forzar la lectura de ambas obras hasta perder lo mucho que aprendemos de ellas cuando establecemos los pertinentes contrastes, tan fundamentales como las semejanzas con las que se complacen los autores.

Tres conceptos pueden servirnos para la comparación de las filosofías de Santayana y Wittgenstein: *naturalismo*, *escepticismo* y *pluralismo*. Podemos acordar que los tres les son atribuibles a ambas, pero el modo en que cada una de esas filosofías se deja clasificar bajo estos rasgos o doctrinas es radicalmente distinto. Esta distinción responde a que, mientras que en el pensamiento de Santayana hay un elemento «trágico», en Wittgenstein predomina el elemento «crítico». En esta diferencia juega un papel esencial el lenguaje, crucial en Wittgenstein y marginal en Santayana.

Aunque el desarrollo de estas cuestiones en detalle y profundidad excede el contexto de estas notas, esbochemos las líneas centrales que debieran transitarse. En primer y más básico lugar, digamos que Wittgenstein siempre asoció la práctica filosófica a un *método*, lo que resulta lejano a los escritos de Santayana. Para éste, la filosofía está emparentada hasta cierto punto con la poesía y, si se diferencia de ésta, es a través de su respeto por la ciencia y su base materialista, más que por su naturaleza. Wittgenstein, por su parte, siempre sostuvo a la filosofía a igual distancia de la ciencia y de la poesía —o de la literatura en general—, precisamente en atención a su naturaleza: la de agotarse en una crítica del lenguaje, el esencialista y lógico de su primera época o el múltiple, parcialmente convencional y natural de la segunda época.

En segundo lugar, el compromiso naturalista —y consecuentemente el papel del escepticismo— se sostiene de manera muy diversa en ambos autores. En efecto, en Santayana hay una «filoso-

fía *muda*» propia de la especie, que se traduce, para quien pretende conocer, en una hipótesis protectora frente al escepticismo; por su parte, Wittgenstein es un «naturalista *del lenguaje*» que pretende mostrar al mismo tiempo la falta de fundamento filosófico del significado y la imposibilidad de estabilizar una perspectiva escéptica, aun cuando su uso como *puzzle* sea factible.

En tercer lugar, el pluralismo de Santayana está directamente vinculado a esa dimensión trágica reconocible en sus escritos, mientras que tal dimensión diríamos incluso que es conjurada por la filosofía de Wittgenstein, a quien en todo caso puede serle atribuido un pluralismo de prácticas lingüísticas y formas de vida, no de perspectivas o mundos, por así decir.

Para comprender esta última diferencia a la que nos referimos, veamos en qué sentido usamos aquí la palabra «trágico». Es el sentido que parece tener en el propio Santayana cuando afirma que el reino de la verdad es el segmento trágico del reino de la esencia. Es sin duda un punto de vista complejo y fascinante del que no podemos dar cuenta cabal aquí. Su meollo es el siguiente: el ser humano es un ser natural condenado por especie a una actitud materialista para la que su instinto resulta precario, débil. Su existencia está forzada a habitar la brecha entre el reino de la materia y el reino de la esencia, y a resolver el vacío de esa brecha a través de su aspiración y su compromiso con la verdad. Pero como La Verdad del Todo le está vedada, sólo puede afirmar —gozosamente— las verdades relativas, e incluso dotar de valor igualmente a sus errores e ilusiones. La dimensión trágica radica en la aceptación de esa brecha o vacío insuperable.

En la filosofía de Wittgenstein, aun tomando en cuenta su primer período, no hay lugar para la brecha, y por ende, para lo trágico. Todo es pleno en su modo de articular experiencia y sentido. Esta articulación, que se da en el lenguaje, es el único territorio para lo humano. Incluso el silencio del *Tractatus* no es el propio de una experiencia trágica. La escisión entre el sentido articulado en el lenguaje y el silencio en su primer filosofía, o entre la gramática y la afir-

mación de la originalidad irreductible de la acción en la segunda, no traza un espacio para el vacío, no positiviza las ilusiones, sino que abre una alternativa: la descripción y comprensión crítica y analítica del pleno del lenguaje, que establece en forma inmanente su límite, o el sinsentido que adviene cuando pretendemos desbordar ese límite.

En suma, estas diferencias entre las filosofías de ambos autores me parecen tanto o más iluminadoras que las semejanzas encontradas y desarrolladas por Hodges y Lachs. Sin embargo, se aprecian mejor una vez que éstas son reconocidas, para lo cual el libro que comentamos es un muy buen instrumento. En todo caso, un segundo tomo podría, bajo el mismo título, mostrar en qué medida la tensión que puede establecerse entre ambos «pensamientos entre ruinas» fortalece nuestras propias búsquedas en medio de ellas. Algo de esto se insinúa al final del libro, cuando los autores comparan a Santayana con un pintor que nos deja un paisaje que mirar, para contemplar a su través la vida y alcanzar sus finalidades más altas, mientras que Wittgenstein sería un músico que no deja partitura alguna al cabo de la ejecución de su música. El desasimiento final de esta música en el silencio no insta una música *del silencio*; el paisaje pintado por Santayana genera, en cambio, el *espacio vacío* para que se instale una mirada creadora (ver p. 208).

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
C/ Puán 480
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
E-mail: samuel.cabanchik@gmail.com*