

La botella de Wittgenstein

Cultura/Humanidades Filosofía 26 October, 2022



Santiago Mondejar Flores



“Cuando venga el Espíritu de la verdad, él os guiará a la verdad completa”

Juan 16:13

Una ironía que anida en las corrientes de pensamiento cobijadas bajo el paraguas del posmodernismo, es que su semilla se plantó en el siglo XIV, procedente de un fruto que había brotado en Éfeso, la tierra de Heráclito[1], después de la crucifixión de Jesucristo, de la mano de San Juan. La sabiduría capital del apóstol quedó patente en el Cuarto Evangelio, en el sintagma «en el principio existía el Logos, y el Logos estaba junto a Dios, y el Logos era Dios». Es precisamente la ambigüedad semántica de la palabra *Logos*, que a un tiempo alude al orden sagrado y racional manifestado en la jerarquía universal (de «*hieros*» y «*arkhei*»), y a verbo, la que permite a Juan conciliar oposición la racionalidad griega y la revelación bíblica. El pensamiento Occidental nace, como síntesis de Jerusalén y Atenas, del «*Logos* que se hizo carne», esto es; de la aserción de que lo absolutamente universal (Dios) puede ser también absolutamente concreto (el Crucificado), porque únicamente aquello que tiene el poder de representar todo lo particular es absolutamente concreto, mientras que solamente lo que tiene el poder de representar todo lo abstracto es absolutamente universal, siendo ambos, en consecuencia, una mismidad.

Esta afirmación paradójica es la piedra angular con la que se erige el edificio de la razón católica, ya que permite fundamentar que a Dios no le falta nada de lo que le corresponde, esto es, que es perfecto (de "*perficere*") en tanto que acto puro[2]. Dicho de otro modo, la omnipotencia de Dios no radica en la mera voluntad de realizar sus potencias arbitrariamente: Dios, como Acto Puro, es la estructura de la Razón (*Logos*), cuya norma esencial es el Bien. Por lo tanto, Dios puede hacerlo todo, salvo dejar de ser Dios; esto es, Dios no es libre para hacer uso de su voluntad trocando lo bueno en malo, alterando caóticamente la naturaleza de las cosas.

San Agustín comprendió esto claramente, al señalar que el orden natural es creado por Dios para reflejar el orden divino, y que las cualidades del mundo físico son accesibles a la razón humana, que puede entonces verificar la inconsistencia lógica de la cosmogonía del maniqueísmo, de la que cabría esperar la coexistencia de dos leyes físicas en el duelo cósmico de las voluntades del Reino de la Luz (el Bien), y las del Reino de las Sombras (el Mal). De este modo, San Agustín coligió que la regularidad y predictibilidad de los fenómenos astronómicos eran prueba de que la voluntad divina expresa el intelecto divino, por lo que tanto el intelecto divino como la voluntad divina son expresiones de la naturaleza perfectamente buena de Dios, por lo que el mal no puede existir dentro de Dios, ni ser hecho por Dios. Por consiguiente, Dios no tiene libertad para dejar de ser Dios, actuando en contra de su naturaleza perfecta.

Vemos, pues, como tanto Agustín de Hipona, como su epígono Tomás de Aquino, elevaron sus monumentales obras teológicas sobre el elemento racional del *Logos*, decantándose por considerar que el polo de la voluntad de Dios es subsidiario del de la razón divina, y que, por lo tanto, la realidad existe con independencia de que haya una conciencia que la perciba, y emana de un Dios cuya naturaleza misma es la verdad.

El alcance que esta cosmovisión tuvo en los asuntos éticos y morales de la civilización occidental no puede subestimarse, no solo porque, pese a todo, siga formando parte implícita del bagaje cultural del catolicismo, sino porque, *a contrario sensu*, es la contra-imagen de los esfuerzos por establecer el irracionalismo en todos los ámbitos, desde el siglo XIV. La primera descarga sería corrió a cargo del inglés, teólogo y franciscano Guillermo de Ockham[3], cuyo argumento central sostenía que las doctrinas racionalistas del realismo ontológico eran inaceptables, porque limitaban la voluntad de Dios, quien, como Ser supremo, debía ser libre para determinar, irrestricta, arbitraria y autónomamente, Sus actos.

A diferencia de San Agustín y Santo Tomás, Ockham basculó astutamente hacia el polo verbal de la idea del *Logos*, presentando batalla en el terreno nominal (i.e. de los nombres de las cosas). A estos efectos, Ockham negó la mayor, esto es, rechaza la existencia de las realidades universales ("*res universales*", objetos que tienen una existencia real en la mente de Dios), aduciendo que dichos universales no son sino nombres que les damos a objetos particulares semejantes. Dicho de otra manera, para Ockham, estos objetos afines sólo comparten una naturaleza común en virtud de los conceptos mentales que les asignamos en apariencia, no por propiedades intrínsecas del objeto en sí.

Para defender su tesis, Ockham recurre al análisis lingüístico, poniendo así la primera piedra del positivismo lógico, en su variante de idealismo subjetivo. La estrategia de Ockham consistió, pues, en hacer referencia a las condiciones de verdad de las oraciones asertivas, específicamente aquellas en las que el sujeto es un término singular; está en presente; y no tiene un calificador modal como "quizás", "seguramente", "algunos", etc. La aseveración clave de Ockham quedó expresada como «es suficiente y necesario que el sujeto y el predicado de una proposición verdadera sean

equivalentes», (como sería el caso en la frase “Sócrates es hombre”), que resulta verdadera por la identidad de suposición del sujeto y el predicado, antes que porque el predicado signifique un universal inherente.

Dicho de otra forma, para Ockham sujeto y predicado deben ser nombres del mismo objeto; en suma, sinónimos. De aquí procede la tan trillada “navaja de Ockham”, que alude a la intención de Ockham de reducir las oraciones, «cortándolas con una cuchilla», hasta dejarlas en meras cadenas de identidad nominal -meras tautologías- de las que quedan excluidos los universales, a los que se les niega toda realidad natural, y quedan así entendidos simplemente como conceptos abstractos.

Con este ardid, el franciscano inglés inclinó la balanza de lo verdadero primando la cuestión de la adecuación del lenguaje con la realidad (esto es, la verificación de que un sintagma dado tiene sentido lingüístico, prescindiendo de reflexionar sobre la significación). La eficacia de esta línea de ataque reside en suponer que todo cuanto no pueda ser empíricamente verificable carece de sentido a ojos del positivismo, por lo que versículos como «en el principio creó Dios los cielos y la tierra» no tienen sentido, y, de acuerdo con la lógica positivista, sólo pueden ser verdaderas si se recurre al uso del discurso indirecto (e.g. «En Génesis 1:1 se sostiene que ‘*en el principio creó Dios los cielos y la tierra*’»), de tal manera que al quedar el versículo subordinado a la oración principal, se satisfacen las condiciones de verificabilidad, pero al precio de cancelar todo significado religioso.

Las consecuencias de este inductivismo (no muy diferente del verificacionismo neopositivista de Carnap[4] y análogo al postulado de Quine[5] de que «no hay entidad sin identidad»), a primera vista inocuo, fueron arrolladoras, y aún perduran entre nosotros. Básicamente, sacar a los universales de la filosofía dificulta enormemente la discusión sobre aquellas clases de cosas dotadas de un fin inherente definitorio de su perfección natural, como es el caso de “ente” (participio del presente de “ser”). Con esto, Ockham se adelanta al empirismo de Hume, quien creía que las conclusiones filosóficas no eran necesariamente verdaderas: no reflejaban ni capturaban la naturaleza esencial de la humanidad, y mucho menos la naturaleza del universo. Por más que este método de filosofar no sea otra cosa que responder a la cuestión de qué es la verdad, proporcionando una teoría gramatical de la verdad partir de una interpretación de palabras individuales, ha servido, desde que fue promulgada, para conceptualizar la esencia de las cosas como idénticas con las cosas mismas, es decir, desde lo particular; desde lo diferente, de lo cual se deriva una cosmogonía formada por una mera suma de individualidades.

Este mundo ockhaniano, lo necesario y la universalidad pertenecen al orden del pensamiento, al tiempo que el mundo real carece de racionalidad inminente, y se limita a lo particular y contingente. La derivada mollar del nominalismo es que el conocimiento no es participación en lo divino: el inteligir humano (de “*inter-légere*”; saber leer entre líneas») se limita, a fortiori, a aprehender aquello que Dios ha categorizado haciendo uso de Su voluntad, que es regla de sí misma a la par que justa por antonomasia, lo que hace innecesario pensar en la naturaleza intrínseca de las cosas universales, abstractas. De todo esto deduce, con Duns Escoto, que, estando hecho el ser humano a imagen de Dios, la naturaleza primera del hombre está en la separación de los actos de la libre voluntad del intelecto, y, si Dios no está limitado por cosas universales, la voluntad es independiente de la presentación intelectual del bien, de modo que el voluntarismo es radical en la persona.

Además, en la refutación de Ockham a que se pudiera conocer la realidad de las relaciones con la razón natural, “*relatio realis*”; *Logos*), está implícita asimismo la ruptura de la relación lógica (“*relatio rationis*”) del Bien y el Derecho, por cuanto que la desconexión de participación intelectual entre hombre y Dios sirve como base para que el hombre devenga autosuficiente, dotándose de un

normativismo positivo cuya legitimidad emana de la voluntad radical, parcialmente moderada por un iusnaturalismo que es, en última instancia, eventual. Recordemos que, según Ockham, no hay verdades morales que Dios no pueda cambiar, pues lo contrario implicaría que Su Omnipotencia tiene otros límites que los que se impone a Sí mismo.

No es difícil seguir el hilo para llegar al centro del laberinto postmoderno actual, donde encontraremos una versión secularizada del anti-esencialismo de Ockham, expresada mediante sintagmas del tipo «las cosas no tienen naturalezas determinadas aparte de las que construimos nosotros mismos». Si los nominalistas medievales socavaron la teonomía entonces existente, los pos-estructuralistas contemporáneos buscan imponer ahora una heteronomía (de “*nomos*” y “*heteras*”; ley extraña) a todas las funciones de la razón, en ambos casos, mediante la manipulación del *Logos* cuanto lenguaje a expensas del *Logos* cuanto razón, para negar unos y otros, mediante *juegos de lenguaje*, que los objetos intransitivos del conocimiento sean invariantes con respecto a nuestro conocimiento de ellos.

Reducir lo religioso a una suerte de antropología cultural conduce, naturalmente, al callejón sin salida del dilema meta-teológico[6] de Franz Overbeck[7]. Tal y como León Tolstoi expresó en su Confesión[8], la insuficiencia del empirismo consiste en que para producir conocimiento positivo debe necesariamente omitir de sus indagaciones los fenómenos consecuentes de tipo social, ético, artístico o histórico, por lo cual no puede dar respuesta a la cuestión de una causa última, ni satisfacer nuestra inclinación innata al Absoluto, nuestro prurito de absolutizarnos. «Dios es el ideal de la humanidad, el hombre proyectado al infinito y eternizado en Él», dejó escrito don Miguel de Unamuno[9], a modo de reflejo cóncavo del «en el hombre interior habita la verdad» de San Agustín de Hipona.

Es evidente, con todo, que tendemos a la búsqueda pura de las realidades últimas, plurales y relacionales, esto es, a los trascendentales; las propiedades universales y superiores del «ser en cuanto ser», tales como Verdad, Belleza, Bondad, o Qualia[10]. A esto, en definitiva, aluden San Agustín y don Miguel en las citas previas; vislumbrando que, si los trascendentales últimos y los trascendentales humanos son una pluralidad real, la verdad anida en lo más íntimo del ser humano, y podemos, por lo tanto, elevarnos cognoscitivamente; autotrascendernos.

Filósofos contemporáneos como el indo-británico Roy Bhaskar y el español Leonardo Polo, se dieron por interpelados, y cogieron el toro por los cuernos para abordar el desarrollo de una antropología trascendental como alternativa a los fundamentos metodológicos del positivismo y a los fundamentos epistemológicos del pos-estructuralismo. El trabajo de Roy Bhaskar se plasmó en su teoría del *Realismo Crítico*[11], una corriente que reivindica la vigencia del realismo trascendental, y rechaza de plano tanto el positivismo cientificista, como el interpretativismo postmoderno. Bhaskar establece una distinción nítida entre el mundo “real” y el mundo “observable”, con base a la premisa de que por más que lo “real” no se pueda observar, existe con independencia de las percepciones, categorías y construcciones humanas, y causa acciones y eventos que sí son observables.

Nuestra comprensión científica está mediada por el constructivismo y el relativismo gnoseológico, que da lugar a la “falacia epistémica” consistente en reducir lo que decimos que es “real” o existe (los enunciados ontológicos) a lo que podemos entender de lo “real” (los enunciados epistemológicos). Bhaskar sostiene, entonces, que tanto la ontología tiene cierta autonomía de la epistemología y la interpretación, coincidiendo en esto con la postura de los filósofos españoles Alejandro Llano y Fernando Inciarte[12], cuando mantienen que «la verdad como adecuación se remite a la inmediatez; la teoría de la verdad como coherencia, a la mediación: la primera trabaja con conceptos (mediante

la simple aprehensión); la segunda con juicios. En consecuencia, permanece la primera en las formas abstractas, mientras que la segunda persigue su imbricación en la realidad. La primera es verdadera-y solo verdadera-la segunda,nunca es solo verdadera. Pero ésta, con su no-verdad, tiene en cuenta la deficiencia del mundo y se hace cargo de ella. Solo por medio de ella es verdad la primera». Coinciden en esto también con el filósofo alemán Stekeler-Weithofer[13], quien postula que «sin una lógica del ser y aparecer resulta ingenua no solo la fe metafísica, sino también toda afirmación científica».

Sobre estas bases, surgió en Inglaterra una teoría social realista[14], encabezada por Margaret Archer, fundadora de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales, quien aboga por un dualismo analítico de la cultura y su relación con el libre albedrío, como «voluntad de perseverar en el ser y voluntad de trascender»[15]. El marco teórico de Archer da razón del concepto de la realidad en tanto que abierta a la intencionalidad de los sujetos que la habitan, por lo que no se hallan predeterminados por las estructuras sociales. Con todo, las propiedades de dichas estructuras son emergentes, al derivar de trascendentales personales[16]; y contienen universales, por lo que es ineludible dar con las intersecciones de lo transitivo con lo intransitivo; entre los procedimientos “inductivos” del positivismo, y la vía “deductiva” del realismo ontológico, si queremos tanto trascender la reducción de la realidad a una situación dada, como construir un sistema social enajenado de toda situación histórica.

En síntesis, el *Realismo Crítico* articula metódicamente,y con fines de praxis sociológica, el parecer de que los asuntos humanos no pueden ser plenamente captados únicamente con juicios analíticos a priori, que, aunque necesarios y universales, tienen facultades explicativas, pero no de extensión cognitiva; ni únicamente con juicios sintéticos a posteriori, que aunque tienen facultades expansivas, ni son necesarios, ni universales. La concepción antropológica del *Realismo Crítico* lo entronca con la escuela de pensamiento de Leonardo Polo, especialmente con sus últimas investigaciones en el campo de la *Antropología Trascendental*, que impugnan el nominalismo de Ockham. Polo sostiene[17]que «la vida humana no tiene sentido nominal, ni el hombre es un ente; la persona humana no es el que vive, sino el *quién* viviente». Por consiguiente, mantiene, con Bhaskar, que la conciencia humana es inobjetivable, puesto que la existencia de la conciencia es “*además*”[18] de cualquier objetivación aplicable a la persona*. Dicho con palabras de Roger Scruton, «la identificación de cualquier objeto en primera persona queda descartada en la empresa de la explicación científica»[19]

Polo le da un giro al arbitrio de Ockham, afirmando que la libertad es un trascendental personal, y que sin libertad no hay voluntad; que la libertad no es una característica de la voluntad espontánea, sino que está condicionada a la libertad, es decir, que la libertad no es una propiedad de la voluntad, sino del ser; y, es por ello, radicalmente personal. Siguiendo así a Jacques Maritain y a Edith Stein -y con ellos a Boecio- Polo mantiene que la persona es sustancia individual, de naturaleza racional; un todo unitario y completo cuyos aspectos fundamentales son la individualidad y la *subsistencia*[20], por lo que el ser personal está en potencia de conocerlo todo, porque el hábito[21] innato de la razón -que siempre conoce los universales- es irrestrictamente expansivo. De aquí la importancia del concepto del *límite mental* en la filosofía de Polo, como noción de que el presente es solo humano, y que, por lo tanto, nuestro límite mental es el presente mental; la presencia de todo lo que hay ante el hombre cuanto conocimiento humano, que podemos abandonar cuando ya no da más de sí, porque el acto de conocer está al margen del tiempo, y, por ende, del espacio existencial.

En la antropología trascendental de Leonardo Polo, el objeto de conocimiento (entendido éste como campo, no como cosa) indica lo conocido en cuanto tal, al conocerlo positivamente. Pero ese objeto no se corresponde con su realidad extramental, porque es mera intencionalidad (propia de artefactos como mapas, partituras y poemas; que remiten a sitios, fenómenos, o estados mentales, que son exteriores a ellos mismos), esto es; no es aquello que concebimos, *sino aquello por lo que concebimos*. Es, así, conocimiento parcial; desligado de la realidad material, y situado dentro del límite mental que hemos de traspasar para intelecirla esencia humana más allá de lo circunstante, para salir de la botella de Wittgenstein[22].

[1]<https://www.biografiasyvidas.com/biografia/h/heraclito.htm> | Extraído de Biografías y Vidas

[2]<https://filosofia.org/zgo/hf2/t2p058.htm> | Extraído de Filosofía en español(Fundación Gustavo Bueno)

[3]<https://www.biografiasyvidas.com/biografia/o/occam.htm> | Extraído de Biografías y Vidas

[4]<https://www.biografiasyvidas.com/biografia/c/carnap.htm> | Extraído de Biografías y Vidas

[5]<https://www.biografiasyvidas.com/biografia/q/quine.htm> | Extraído de Biografías y Vidas

[6]El dilema meta-teológico queda resumido en esta afirmación de Overbeck: “toda verdad citada anteriormente como ejemplo de teología, en realidad o no tenía sentido o era reducible a una función de alguna verdad no teológica, sino humanística, y en consecuencia, sólo nos queda hacer no-teología, o no hacer nada en absoluto”.

[7]MacDonald, N. (2000): Karl Barth and the Strange New World Within the Bible: Barth, Wittgenstein, and the Meta-Dilemmas of the Enlightenment. Paternoster Press, GB, p. 13.

[8]Tolstoi, L. (2009) Confesión. Acantilado, Barcelona.

[9]Unamuno, M (1905): Vida Quij. P. 145

[10]‘Qualia’ es un término latino (singular, ‘quale’) que denota aquellas propiedades en virtud de las cuales ciertos estados mentales involucran una fenomenología. Tales estados mentales, llamados fenomenológicos, se caracterizan porque al ejemplificarlos un sujeto se siente de un modo característico, experimenta unas cualidades, los qualia, a menudo difíciles de describir pero que cualquiera que haya experimentado reconoce con facilidad. Diccionario de filosofía José Ferrater Mora: GEMINATAE E-DITIONES.

[11]Bhaskar, R. (2008): A Realist Theory of Science. Routledge, GB.

[12]Llano, A. Inciarte, F. (2008): Metafísica tras el final de la metafísica: Ediciones Cristiandad; Madrid.

[13]Stekeler-Weithofer, P., «Empirische Realität und generische Wirklichkeit», en Der neue Realismus, (M. Gabriel Hrsg.) . Frankfurt, Suhrkamp, 2015, p. 318

[14]Archer, M. (2009): Teoría social realista: un enfoque morfogenético. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

[15]Gómez Dávila, N. (2003): Notas, p. 328. Villegas Editores, Bogotá.

[16]<https://www.philosophica.info/voces/trascendentales/Trascendentales.html>Philosophica: Enciclopedia filosófica, Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma, Italia).

[17]Polo, L. (2003): Antropología trascendental. Tomos I & II EUNSA: Navarra.

[18]Polo le da dos sentidos al carácter de «además», el de hábito innato de ser más allá del pensar, y como adverbio lo absoluto racional, es decir (i.e. complemento del *Logos*).

[19]Scruton, R. (2016): El alma del mundo: Ediciones Rialp, Madrid.

[20]Cf. J. Maritain, *Éléments de philosophie* I..., p. 187-188; también: Stein, E. La estructura de la persona humana. (2007) Biblioteca de Autores Católicos, Madrid

[21]Polo nos remite a tres hábitos –*hábito* es la perfección intrínseca de la potencia como tal) fundamentales; el de sabiduría, el de los primeros principios, y la *sindéresis* (psique, personalidad)-. Dichos hábitos se relacionan entre sí, mediante la dualización de la *sindéresis* con el hábito de los primeros principios, dualizándose éste a su vez con el hábito de sabiduría.

[22]§309: “¿Cuál es tu objetivo en filosofía? — Mostrarle a la mosca la salida de la botella ”. Wittgenstein, L. (2021) Investigaciones filosóficas, Ed. Trotta, Madrid.