



Metafísica y sentido común: la dialéctica de la razón filosófica

Silvio Mota Pinto¹

Recibido: 4 de agosto de 2019 / Aceptado: 4 de mayo de 2020

Resumen. En este artículo, discuto la metodología filosófica frente a los límites del sentido y de la racionalidad. Empiezo con la concepción según la cual el filósofo debería resignarse a exhibir el sin-sentido de otros filósofos, pero finalmente tendría que callarse, ya que su propio discurso necesariamente sobrepasa los límites de la racionalidad. En seguida, propongo una metodología interpretativa para la filosofía en un intento de caracterizar mejor estos límites y evitar el silencio que inviabilizaría todo el discurso filosófico. Finalmente, busco reconciliar la metodología filosófica interpretativa con la irracionalidad interna del filósofo apelando a una división de su mente entre el sentido común y una segunda agencia que está destinada a sobrepasarlo. Dicha esquizofrenia de la filosofía sería la única manera de entender su tarea recurrente de trazar de manera segura los límites de nuestra comprensión cotidiana del mundo.

Palabras clave: metodología filosófica; interpretación; irracionalidad; sin-sentido; psicología popular; razones y causas; división de la mente.

[en] Metaphysics and Common Sense: the Dialectics of Philosophical Reason

Abstract. In this paper, I discuss the method of philosophy faced with the limits of sense and rationality. I start with the conception according to which the philosopher should at best exhibit the nonsense of other philosophers, but should finally be forced to shut up, given that his own discourse necessarily exceeds the limits of rationality. Next, I propose an interpretative methodology for philosophy in an attempt to characterize these limits more precisely and avoid the silence which would make all philosophical discourse impossible. Finally, I try to reconcile this philosophical interpretative methodology with the internal irrationality of the philosopher by appealing to a division in his mind between common sense and a second agency which is bound to exceed it. This philosophical schizophrenia would be the only way to understand its recurring task of safely drawing the limits of our ordinary understanding of the world.

Keywords: philosophical methodology; interpretation, irrationality, nonsense, folk psychology, reasons and causes, division of mind.

Sumario: 1. Introducción; 2. La filosofía frente al sin-sentido; 3. El método interpretativo y los límites del sentido; 4. El sin-sentido filosófico y la división de la mente; 4.1. Freud y el sin-sentido; 4.2 Davidson y el sin-sentido; 4.3 El método interpretativo y el sin-sentido filosófico; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Mota Pinto, S. (2020) “Metafísica y sentido común: la dialéctica de la razón filosófica”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 283-300.

¹ Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México
silviomotapinto@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4165-6383

1. Introducción

La reflexión de los filósofos sobre su propia disciplina ha llevado a algunos a afirmar que la actitud estrictamente correcta sería guardar silencio.² Esto debido a que su objeto de estudio abarca tanto el dominio del sentido como el del sin-sentido; sin embargo, para poder adentrar a este segundo dominio el filósofo tiene que violar los límites de la racionalidad y con ello la posibilidad de comunicar sus pensamientos. Pero, la recomendación de silencio significa la renuncia a todo filosofar.

¿Habría algún método menos radical que el silencio filosófico capaz de eliminar el conflicto entre el impulso metafísico que invariablemente resulta en paradojas, aporías, contradicciones y la perenne amenaza de aniquilación de la filosofía? En este artículo, bosquejaré una respuesta positiva a esta cuestión apelando a la noción de interpretación de una práctica lingüística como la metodología adecuada para la filosofía. Para lograrlo, me apropiaré de algunas tesis del segundo Wittgenstein sobre seguir reglas de significado y la metodología filosófica. Sin embargo, el tema del sin-sentido requerirá examinar también algunas tesis de Freud y Davidson sobre irracionalidad y división de la mente.

2. La filosofía frente al sin-sentido

Al inicio del prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*,³ Kant describe el movimiento de la investigación metafísica de la siguiente manera:

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiendo que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que éstas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen contrastación empírica por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama *metafísica*. (Kant (1998), AVII-AVIII)

Según el filósofo de Königsberg, la metafísica parte de tesis aceptadas por la razón ordinaria pero, al buscarles condiciones de posibilidad cada vez más alejadas de la experiencia cotidiana, se extravía en medio a absurdos y contradicciones. Nuestro autor identifica, pues, la necesidad filosófica de distanciarse de la racionalidad

² Esto lo afirma Wittgenstein en un célebre aforisma del *Tractatus Logico-Philosophicus*: (Wittgenstein (1922), 6.53). En adelante, *Tractatus*.

³ Kant (1998). En adelante, *Crítica*.

cotidiana en su intento por dar respuesta a ciertas cuestiones y, por otro lado, en virtud de este mismo distanciamiento un necesario extravío de la razón metafísica en el dominio del sin-sentido. Pero, ¿cuáles son estas cuestiones que ponen en entredicho la propia filosofía? Y, por otro lado, ¿cuál es dominio de la razón cotidiana y qué estaría fuera de este dominio?

Empecemos con la cuestión sobre la naturaleza de los problemas filosóficos. Al inicio del libro IV de la *Metafísica*⁴, Aristóteles distingue la filosofía de las ciencias especiales, en tanto las segundas recortan la totalidad de lo que es y estudian solamente una parte suya, mientras que la primera examina esta totalidad y se cuestiona sobre las categorías y principios más fundamentales en términos de los cuales decimos algo sobre lo que es. Así, por ejemplo, mientras el geómetra estudia las propiedades y relaciones de los diversos objetos espaciales bi- o tri-dimensionales—superficies y sólidos—pero presupone las categorías de unidad y multiplicidad, todo y parte, identidad y diferencia, substancia y esencia, verdad y falsedad, el filósofo las estudia; estas categorías serían conceptos aplicables a todo el dominio del ser. Lo mismo valdría para los principios más fundamentales como la no-contradicción y de tercer excluido: las disciplinas especiales asumen su validez en sus razonamientos; el filósofo más bien les busca un fundamento o una explicación más profunda.

Kant y muchos de los filósofos modernos y contemporáneos aceptaron la tesis aristotélica de que la metafísica examina las categorías y los principios más fundamentales de todo lo que decimos que es.⁵ Pero, ¿por qué una investigación filosófica sobre los fundamentos de nuestro sistema de categorías y principios forzosamente llevaría a paradojas y contradicciones? Kant describe este movimiento del filósofo como un apartamiento del mundo de la experiencia y su consecuente extravío, debido a que la especulación metafísica pura pierde toda conexión con la experiencia, única fuente del sentido de nuestras representaciones y pensamientos. Otra descripción de la situación inestable en que se encuentra el filósofo, nos la ofrece Wittgenstein en el siguiente pasaje:

Quando hablamos del lenguaje como de un simbolismo usado en un cálculo exacto, podemos encontrar en las ciencias y en las matemáticas aquello en lo que estamos pensando. Nuestro uso ordinario del lenguaje se adapta a este patrón de exactitud sólo en contados casos. ¿Por qué al filosofar comparamos, pues, constantemente nuestro uso de las palabras con uno que siga reglas exactas? La respuesta es que las confusiones que tratamos de eliminar surgen siempre precisamente de esta actitud hacia el lenguaje.

Consideremos, por ejemplo, la pregunta “¿qué es el tiempo?”, tal como la han planteado San Agustín y otros. A primera vista, lo que esta pregunta busca es una definición, pero entonces surge inmediatamente la cuestión: “¿Qué ganaríamos con una definición, ya que solamente puede llevarnos a otros términos indefinidos?” (...) Ahora bien, una definición suele aclarar la *gramática* de una palabra. (...) Ahora bien, la perplejidad sobre la gramática de la palabra “tiempo” surge de lo que podrían llamarse contradicciones aparentes en esta gramática.

⁴ Traducción al castellano de Gredos: Aristóteles (2011).

⁵ Los simpatizantes del naturalismo filosófico contemporáneo están definitivamente en desacuerdo con la tesis aristotélica. Pienso aquí en Quine y muchos de sus seguidores, quienes niegan la existencia de una filosofía primera en el sentido de una metafísica con una metodología distinta de las ciencias empíricas. Sobre esto, véase el artículo famoso de Quine “Epistemology Naturalized” (Quine (1968), cap. 3). En cierto sentido, un teórico de la semejanza metodológica entre filosofía y ciencias empíricas es, por ejemplo, Timothy Williamson en *The Philosophy of Philosophy* (Williamson (2007)).

Tal “contradicción” es la que dejaba perplejo a San Agustín cuando argüía: ¿Cómo es posible que se pueda medir el tiempo? Pues el pasado no puede ser medido, por estar pasado; y el futuro no puede medirse porque no ha llegado todavía. Y el presente no puede medirse porque no tiene extensión. (Wittgenstein (1968), pp. 54-55).

Según Wittgenstein, el movimiento metafísico de distanciamiento del lenguaje cotidiano resulta en paradojas y contradicciones en virtud de un supuesto conflicto entre nuestro uso más o menos vago y abierto de este lenguaje y el ideal de exactitud y precisión que para muchos filósofos subyace a él. La idea de que nuestro uso de conceptos cotidianos como *tiempo*, *conocimiento*, *causalidad* y *número* no está justificado si no se busca para ellos una comprensión más profunda empuja al filósofo a investigarlos. Sin embargo, este movimiento hacia la fundación genera un conflicto con varios aspectos del uso cotidiano. El ejemplo de la concepción agustiniana del tiempo ilustra bien el diagnóstico wittgensteiniano, pues al cuestionarse sobre la naturaleza del tiempo el obispo de Hipona asume que nuestro uso cotidiano de predicados temporales no está bien fundado si no los analizamos de una manera más profunda. Ahora bien, la que propone Agustín—el tiempo es una experiencia del alma—aparentemente contradice el principio cotidiano de que somos capaces de medir el tiempo. Esto porque si concebimos el tiempo de esta manera subjetiva, entonces los tiempos pasado, presente y futuro no los podemos mensurar.

¿Cómo entonces caracterizar los límites del lenguaje cotidiano y aquello que los rebasa? Kant concibe los límites del sentido como la totalidad de la experiencia posible:⁶ éste dominio incluye los objetos descritos por el fragmento informativo del lenguaje cotidiano y también los que describe la física newtoniana y la psicología de deseos y creencias.⁷ El primer Wittgenstein lo caracteriza como el universo de objetos de los que hablan las ciencias naturales;⁸ éstas contienen todas las proposiciones cuyo significado se explica en términos de condiciones de verdad y falsedad. Hay aquí una ambigüedad sobre si el dominio de lo que llamamos ‘la razón cotidiana’ corresponde a la totalidad de los objetos de tamaño mediano descritos por el lenguaje cotidiano o más bien a los objetos de las llamadas ciencias naturales. Para eliminarla, añadamos la tesis de que todas las proposiciones del lenguaje cotidiano y también las de la ciencia de la naturaleza son traducibles al lenguaje cristalino que estructura lógicamente nuestro pensamiento.⁹ Según el autor del *Tractatus*, la intertraducibilidad entre estos lenguajes equivale al postulado filosófico de la determinación completa del significado; éste, a la vez, requiere la existencia de objetos: los átomos a partir de los cuales podemos describir todos los posibles complejos semánticos y hechos mundanos.¹⁰ Regresaremos al principio de determinación completa del significado en la siguiente sección.

⁶ Sobre esto, véase, por ejemplo, Kant (1997), § 17. En adelante, *Prolegómenos*.

⁷ También conocida como psicología popular.

⁸ Véase Wittgenstein (1922), 4.11, 6.53.

⁹ Sobre esto, véase Wittgenstein (1922), 3.2, 3.201, 3.23, 3.25, 3.325, 3.343, 4.015.

¹⁰ Como afirma Wittgenstein, si tales átomos indestructibles no existiesen, el que una proposición tuviera condiciones de verdad determinadas—significado determinado—dependería de la verdad de otra proposición (véase, por ejemplo, Wittgenstein (1922), 2.0211). Esto significa que si caracterizamos significado y verdad para las proposiciones informativas en términos de combinaciones posibles y actuales de elementos, debe haber elementos que no son ellos mismos combinaciones de elementos menos complejos. En caso contrario, el significado—la posibilidad de alguna combinación—dependería de la verdad—la actualidad de alguna combinación—y estaríamos obligados a aceptar algún tipo de indeterminación del significado. Tratase de un argumento ya conocido de los filósofos griegos antiguos (véase, por ejemplo, el libro IV de la *Metafísica* (Aristóteles (2011), 1007^a20-1007^b18)).

Pero, ¿por qué el dominio de la racionalidad cotidiana y científica debería limitarse a la totalidad de la experiencia posible kantiana o al espacio lógico de los mundos posibles del primer Wittgenstein? La imagen que nos ofrecen estos dos filósofos es que, a diferencia del discurso científico, que se mantiene al nivel del mundo de la experiencia o del espacio lógico, la especulación metafísica excede estos límites al verse obligada a buscar su fundamento. Un ejemplo de razonamiento metafísico criticado por Kant es el que lleva a Berkeley a concluir que no hay cosas externas a nosotros entendidas como objetos independientes de nuestras percepciones o representaciones mentales de ellos. El filósofo irlandés considera este concepto de objeto externo absurdo porque, desde su metafísica idealista, no puede concebir a algo que existiera de manera absoluta e independiente de cualquier posible experiencia de él.¹¹ Otro ejemplo de búsqueda metafísica del fundamento es el escepticismo sobre el mundo exterior asociado al escenario de la vida como un sueño.¹²

¿Tendrán razón Kant y Wittgenstein al insistir que la especulación filosófica lleva a aporías, paradojas y contradicciones? El autor del *Tractatus* cree además que no sólo la metafísica sino también la ética, la estética y la religión rebasan los límites del sentido. En la *Conferencia sobre ética*¹³ nos ofrece ejemplos de experiencias ético-religiosas que involucran contenidos proposicionales sin-sentido. Nos habla más específicamente de tres experiencias que ha tenido y que podrían expresarse en los siguientes términos: (1) “me asombro ante la existencia del mundo”, (2) “estoy seguro pase lo que pase” y (3) “me siento culpable respecto de la vida que llevo”. Se trata de actitudes valorativas –asombrarse, estar seguro, sentirse culpable– hacia totalidades –el mundo como suma de todas las posibles configuraciones de hechos, la vida humana como un todo–. Las caracteriza como valoraciones subjetivas absolutas sobre objetos máximos y las contrasta con valoraciones sobre objetos contingentes: por ejemplo, el asombro de que un perro sea más corpulento que lo normal o el sentirse seguro de estar protegido en su casa o mismo el sentirse mal por haber pensado alguna vez en el suicidio. Según Wittgenstein, la diferencia entre las actitudes valorativas ético-religiosas y las que se dirigen a objetos contingentes es que las primeras son las únicas que alcanzan el sin-sentido. No tiene sentido, por ejemplo, estar seguro o asombrarse de algo que no pudo haber sido de otra manera: el mundo no pudo haber existido,¹⁴ pero el perro pudo haber sido más chico de lo que es. Por otro lado, es perfectamente coherente que yo me asombre del tamaño exagerado de este perro que veo ahora o que me sienta protegido adentro de mi casa. En casos del segundo tipo, las actitudes son perfectamente adecuadas a sus objetos; no en las del primero.

En un intento de mostrar el aspecto religioso de estas experiencias, Wittgenstein afirma que también podríamos describirlas apelando a Dios. Así se expresarían: (1) “Dios ha creado el mundo”, (2) “me siento seguro en las manos de Dios” y (3) “Dios condena la vida que llevo”. Otra manera religiosa de concebir a (1) sería en términos del concepto del milagro; podríamos describirla como sigue: (1) “el que haya un

¹¹ Sobre esto, véase, por ejemplo, Berkeley (1975), §§ 1-17.

¹² Esto lo explica mucho más claramente Moore en su artículo “A Defence of Common Sense” (Moore (1925)). El argumento del sueño lo presenta de manera magistral Descartes en la primera de sus meditaciones. Regresaremos a él en las secciones 3 y 4.3.

¹³ Wittgenstein (1965). En adelante, *Conferencia*.

¹⁴ Ciertamente, el mundo pudo haber sido de otra manera. Según el autor de la *Conferencia*, lo absolutamente imposible es que no hubiese existido un mundo.

mundo es un milagro”. Pero, ¿cómo una experiencia mundana podría tener valor absoluto para este individuo y por tanto rebasar los límites del espacio lógico? Si interpretamos a (1) desde la perspectiva del lenguaje científico, no hay milagro y tampoco tiene sentido apelar a Dios; concebida así, la experiencia sería parte de los hechos: no tiene ningún valor absoluto. Lo ético-religioso aparece solo cuando, en el afán de expresar lo sublime, abandonamos la descripción científica y utilizamos conceptos como *milagro*, *Dios*, *culpa moral*, *seguridad absoluta*, etc. Para el primer Wittgenstein, la misma tendencia al absoluto que lleva al filósofo a abandonar de la mirada cotidiana y científica y adoptar una perspectiva metafísica está presente también en la vida ética y en la práctica religiosa.

El tema tractariano de la incomensurabilidad entre la perspectiva científica y el punto de vista absoluto asociado con la filosofía, la ética y la religión revela una discrepancia fundamental con Kant. El filósofo de Königsberg cree que cierta corriente filosófica—la que denomina ‘realismo trascendental’—invariablemente se pierde en el dominio del sin-sentido; sin embargo, su propia metafísica—el idealismo trascendental—sí lograría permanecer en el dominio del sentido, al explicitar las condiciones de posibilidad de todo pensamiento sobre los objetos de experiencia. La posición del joven Wittgenstein es mucho más radical: según él, cualquier filosofía, por su propia naturaleza, está destinada a sobrepasar estos límites; tal destino, sin embargo, vuelve a la filosofía una actividad inviable, una vez que la obliga al silencio por violar los principios más básicos de racionalidad. ¿Habría algún método filosófico que nos permita superar esta aporía? Revisamos en la siguiente sección una metodología filosófica que nos permitirá eliminar la aporía del sin-sentido filosófico.

3. El método interpretativo y los límites del sentido

En las *Investigaciones filosóficas*,¹⁵ Wittgenstein propone una manera de caracterizar los límites del sentido y de la racionalidad apelando al concepto interpretabilidad de la práctica lingüística de un grupo de hablantes. En el siguiente pasaje, por ejemplo, aparece la perspectiva interpretativa:

Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.?

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje desconocido.^{16,17}

Imaginémonos que la gente de ese país ejecutase las acciones humanas ordinarias y al hacerlo se sirviese, al parecer, de un lenguaje articulado. Si se observa su actividad,¹⁸ es comprensible, nos parece ‘lógica’. Pero si tratamos de aprender su lenguaje, encontramos que es imposible. No hay concretamente entre ellos ninguna conexión regular de lo dicho,

¹⁵ Wittgenstein (1953). Para la traducción al español, véase Wittgenstein (1986). En adelante, *Investigaciones*.

¹⁶ Me permití cambiar la traducción de García Suárez y Moulines del término ‘fremde’: en lugar de ‘extraño’, preferí ‘desconocido’.

¹⁷ Mis cursivas.

¹⁸ Aquí también decidí traducir ‘Trieben’ como ‘actividad’ y no como ‘animación’. Me parece que el último término refleja mejor la idea de que el intérprete observa las acciones de los hablantes competentes del idioma desconocido.

de los sonidos, con las acciones; pero con todo, estos sonidos no son superfluos; pues si, por ejemplo, amordazamos a una de estas personas, ello tiene las mismas consecuencias que entre nosotros: sin estos sonidos sus acciones caen en confusión—como me gusta expresarlo.

¿Debemos decir que esa gente tiene un lenguaje: órdenes, informes, etc.?

Para lo que llamamos ‘lenguaje’ falta la regularidad. (Wittgenstein (1986), §§ 206-207).

El pasaje utiliza el concepto de interpretación de segunda persona (representada por el explorador extranjero) de la actividad lingüística de una comunidad de hablantes previamente desconocidos y nos dice que el criterio del explorador para interpretar sus interlocutores consiste en una especie de armonía o regularidad entre lo que dicen y lo que hacen. Pero, ¿qué tipo de regularidad es la que torna posible la interpretación de alguien más? Wittgenstein sugiere que la práctica lingüística de los hablantes desconocidos debe ser vista como una especie de juego—en su terminología: ‘un juego de lenguaje’—que el intérprete intentará conocer proponiendo hipótesis sobre las reglas (o normas) que siguen los jugadores-hablantes. Estas hipótesis deben fungir en un segundo momento como normas de significado a ser usadas por los interpretados para guiar sus acciones y también por el intérprete para evaluar dichas acciones como adecuadas o no.

Para ilustrarlo, consideremos algunos de los juegos de lenguaje que nuestro autor se imagina en los *Cuadernos azul y marrón*¹⁹ y en las *Investigaciones*. Pensemos, por ejemplo, en el juego de escribir series numéricas utilizando la notación decimal a partir de órdenes previas. Así, al escuchar la orden “sume 2 hasta 20”, el segundo jugador (B) contesta “2, 4, 6, ..., 18, 20”; en seguida, el primer jugador (A) le ordena continuar sumando 2 hasta 40 al que B responde “22, 24, ..., 38, 40”. Imaginemos un juego que consiste no sólo en repetir series de números sino también sumar y restar números enteros: órdenes en este juego serían “sume 483 y 975”, “reste 975 a 483” proferidas con la debida fuerza; respuestas como “1458” y “-492” instanciarían gestos de obediencia a ellas.²⁰ Podemos inclusive imaginar un juego más complejo y más familiar: podemos concebirlo como una actividad en la cual participamos en cierta época cuando aprendimos sumas, restas, multiplicaciones y divisiones y sus tablas.

Imaginemos ahora un explorador extranjero observando el juego de estos calculadores. Digamos que observa a los hablantes desconocidos dando órdenes y también a sus interlocutores haciendo cálculos para obedecerlas. Esto tal vez le permitiría hacer hipótesis como “siempre que un hablante le ordena a otro sumar los números m y n , éste último le contesta ‘ $m + n$ ’ después de utilizar m palitos y añadirles otros n palitos, o más bien después de usar algún otro procedimiento de cálculo”. Cuando una hipótesis como ésta se encuentra bien corroborada, el intérprete puede posteriormente tomarla como una regla del juego—como una instrucción para iniciar los aprendices en su práctica—. Pero, para que tal hipótesis pueda servir como regla del juego debe coincidir con la que los jugadores competentes utilizan para jugar correctamente. En este caso, ¿Cómo es posible lograr esta coincidencia entre

¹⁹ Para la edición en inglés, véase Wittgenstein (1958). Para la traducción al castellano de la edición inglesa, véase Wittgenstein (1968). Los innumerables juegos de lenguaje a que me refiero se describen en la primera parte del *Cuaderno marrón*.

²⁰ Tengo en mente la sugerencia de Kripke de ampliación del juego de lenguaje imaginado por Wittgenstein para incluir operaciones como sumas y restas entre números enteros. Sobre esto, véase Kripke (1982), cap. 2.

la hipótesis del intérprete y la norma asociada a la práctica de sus interpretados? ¿Cuáles son las condiciones necesarias para la comunicación entre explorador-intérprete y jugadores-hablantes?

En otros pasajes de las *Investigaciones*, Wittgenstein afirma que deben darse ciertos acuerdos para que la comunicación tenga éxito. Por ejemplo, en el siguiente dice:

“¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?”—Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.

A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace.—Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos ‘medir’ está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones. (Wittgenstein (1986), §§ 241-242)

El primer tipo de acuerdo —el que denomina ‘concordancia de forma de vida’— está íntimamente relacionado con la idea, ya mencionada en la penúltima cita, del comportamiento común de la humanidad (“el modo de actuar humano común”): solamente seres como nosotros que reaccionan de manera parecida a estímulos parecidos (de otros humanos) pueden comunicarse a través del lenguaje. Se trata de un acuerdo entre acciones y reacciones humanas lo que permite al explorador observar suficiente regularidad entre acciones lingüísticas (órdenes, aserciones, preguntas, saludos, agradecimientos, etc.) y sus re-acciones (obedecer órdenes, aceptar o rechazar aserciones, responder a preguntas, reaccionar a saludos y agradecimientos, etc.) y a partir de esta regularidad en acción captar sus significados. Pero, intérprete e interpretados no solo deben tener formas de vida semejantes; también es indispensable que estén de acuerdo sobre las reglas o normas de significado que guían la actividad lingüística de los últimos—esto es lo que Wittgenstein llama ‘concordancia en las definiciones’—. En el juego de los calculadores, el explorador debe compartir con los jugadores la norma según la cual la orden para sumar dos números m y n se satisface si y solo si el ordenado la obedece profiriendo ‘ $m + n$ ’. Este tipo de acuerdo es lo que podríamos identificar como una concordancia sobre los significados de las palabras.

Finalmente, también es indispensable para la comunicación lingüística que haya acuerdo masivo sobre creencias—esto es lo que nuestro autor llama ‘concordancia en los juicios’—. Digamos que en los casos más básicos intérprete y hablantes tienen que coincidir en sus juicios sobre las acciones lingüísticas y no-lingüísticas de los hablantes para que sea posible encontrar las regularidades entre lo que dicen y hacen. Así, por ejemplo, un acuerdo sobre la norma “la orden ‘sume m y n ’ es satisfecha si y solo si aquél a quien se la dirige actúa de tal manera a producir el resultado ‘ $m + n$ ’” requiere del intérprete y de los jugadores juicios coincidentes de que ciertas preferencias de los demás (en el caso del intérprete) y las suyas (en el caso de los jugadores) ejemplifican la articulación de palabras ‘sume m y n ’, de que ciertas secuencias de movimientos del cuerpo y preferencias de los demás y las suyas constituyen la acción de sumar m y n , etc. Sin este tipo de acuerdo de creencias muy básicas sobre lo que se dice y se hace no podría haber hipótesis interpretativas sobre las normas de significado.

Cabe señalar que este acuerdo de opiniones ya presupone una serie de intenciones comunicativas compartidas entre hablantes y explorador: los hablantes tienen la intención de comunicar sus normas lingüísticas al exhibir suficiente regularidad en su acción para que el explorador pueda hacer hipótesis sobre ellas: en resumen, los hablantes tienen la intención de ser interpretados de cierta manera. El explorador, a su vez, debe interpretar a los hablantes exactamente como estos desean ser interpretados. Esto significa que debe reconocer en las regularidades detectadas en la actividad de los jugadores la intención comunicativa inicial.

Digamos que, según Wittgenstein, el tipo de regularidad más básico para la comunicación es lo que llama ‘concordancia de forma de vida’:²¹ seres capaces de comunicarse lingüísticamente deben usar las palabras y reaccionar a ellas de maneras semejantes.²² A este primer tipo de acuerdo debemos agregar la llamada ‘concordancia en las definiciones’; si logran comunicarse, hablante e intérprete tienen que estar de acuerdo sobre los significados de las palabras del hablante. Los significados asociados a la práctica del hablante son captados de manera interpretativa por el explorador. Por otro lado, tal acuerdo sobre los significados del hablante requiere que él y su intérprete compartan un sin número de creencias sobre lo que hace y dice, por lo menos, en los casos más básicos. Éste es el trasfondo de creencias que sostiene la comunicación y que permite explicar posteriormente la noción de error en la aplicación de la norma lingüística. Pues, si no existiera tal acuerdo, no habría como constituir un patrón de medida objetivo (una norma semántica compartida por los comunicadores y en cierta medida independiente de ambos) en términos del cual se pudiese evaluar una práctica lingüística y concebir a sus participantes como capaces de equivocarse. Esto equivale a la suposición del intérprete de que los hablantes son competentes: el explorador debe suponer que las creencias de los hablantes sobre su competencia lingüística son mayormente verdaderas. Si hacemos equivaler la norma semántica objetiva con las creencias del intérprete y de los hablantes sobre su uso de palabras cuando coinciden (esto es, en la mayoría de los casos), disponemos ya de un patrón intersubjetivo en términos del cual caracterizar la noción de equivocación esporádica de un hablante competente y también la de error más persistente de hablantes que apenas se inician en el idioma.

Estas tesis del segundo Wittgenstein sobre la interpretabilidad del lenguaje cotidiano nos ofrecen una nueva mirada sobre la distinción entre sentido y sin-sentido. La perspectiva de un intérprete en la situación recién imaginada podríamos pensarla como constituyendo el dominio de la racionalidad cotidiana. Éste sería el único punto de vista viable para entender al otro en el sentido de asociar a sus preferencias y, en general a su conducta, un patrón racional de significados, creencias, deseos e intenciones.²³ Está claro que si el sistema de hipótesis interpretativas sobre la estructura de significados y pensamientos de los hablantes desconocidos depende

²¹ También lo llama ‘concordancia en acción’. Sobre esto, véase, por ejemplo, Wittgenstein (1956), parte VI, §§ 39-40.

²² Esto no significa que la comunicación requiere del hablante y de su intérprete que hablen estrictamente el mismo idioma; más bien, debe haber suficiente constancia y regularidad en las acciones del hablante para que sea posible captar sus normas de significado. El ejemplo de las personas monologantes (las que acompañan sus acciones hablando consigo mismas) quienes, sin embargo, hubieran podido ser entendidas por un explorador extranjero lo ilustra de manera contundente (Wittgenstein (1953), § 243).

²³ Un patrón coherente de normas de significado para evaluar sus preferencias y, más en general, normas de acción–creencias, deseos e intenciones–para evaluar su conducta intencional.

de lo que dicen y hacen habrá alguna indeterminación sobre su lenguaje y sus pensamientos. Sin embargo, desde que se satisfagan las condiciones mencionadas, tal indeterminación no obstaculiza la comunicación concebida en términos del método interpretativo.

Ciertamente, los que piensan que la comunicación genuina requiere la determinación completa del significado o algo equivalente—por ejemplo, la traducibilidad de todo idioma de comunicación al lenguaje de pensamiento primordial y universal—consideran que este tipo de indeterminación inviabiliza la concepción interpretativa de la comprensión. Pese a esto, quienes sí estamos convencidos de que el lenguaje de pensamiento es imposible,²⁴ podríamos insistir que cada uno de nosotros, en tanto es capaz de interpretar a los demás y recíprocamente actuar de modo a ser interpretado por ellos, constituye un sistema coherente y racional de creencias, deseos, intenciones y acciones.

Ahora bien, en el marco del modelo interpretativo de la racionalidad, ¿cómo se caracteriza el sin-sentido y, en particular, el que se presenta de manera recurrente en filosofía? Wittgenstein, en los párrafos de las *Investigaciones* donde discute la naturaleza de la filosofía,²⁵ reitera su concepción del *Cuaderno azul* según la cual las paradojas y contradicciones filosóficas son la manifestación de un conflicto entre la comprensión de sentido común del lenguaje cotidiano y la tendencia metafísica a idealizar su funcionamiento. En el siguiente pasaje dice:

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje cotidiano,²⁶ más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era dada como resultado, sino que era una exigencia). El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío.—Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la fricción. ¡Vuelta a terreno áspero! (Wittgenstein (1986), § 107)

Esta descripción del conflicto del filósofo consigo mismo—entre la tendencia a permanecer en el ámbito del lenguaje cotidiano y el impulso a buscar su esencia y su fundamento—se asemeja en alguna medida a la de Kant. La diferencia es que el filósofo de Königsberg hablaba de la razón filosófica como una especie de traductor del lenguaje cotidiano al lenguaje primordial del pensamiento, mientras que, para el autor de las *Investigaciones*, el filósofo no es más que un intérprete del idioma de otro filósofo (o de sí mismo entendido como la otra parte de su persona). El primero ve el conflicto interno del filósofo como algo que enfrenta la razón consigo misma (razón cotidiana y la razón metafísica son el fondo la misma entidad); el segundo concibe la vida conflictiva del filósofo de manera distinta. Es como si hubiera dos personas peleándose adentro de él: el hablante competente del lenguaje cotidiano, por un lado, y el metafísico fundamentador, por el otro.

²⁴ Por consideraciones como las que presenta Wittgenstein en las *Investigaciones* que tienen que ver con la incompatibilidad entre la normatividad del significado y la privacidad del lenguaje de pensamiento. Como Kripke, creo que el argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado abarca más que los párrafos que normalmente se le asocian, a saber: §§ 243-315 e incluyen también las llamadas ‘observaciones sobre seguir reglas’ (§§ 138-242). Sobre lo que piensa Kripke, véase Kripke (1980), introducción.

²⁵ Aproximadamente entre los párrafos 89 y 133.

²⁶ Me permití también aquí cambiar la traducción de la expresión ‘Tatsächliche Sprache’: en lugar de ‘lenguaje efectivo’ preferí ‘lenguaje cotidiano’; creo que a él se refiere Wittgenstein en el pasaje.

Una descripción parecida a la de Wittgenstein sobre la pelea interna que vive el metafísico encontramos también en el ensayo de Moore titulado “Defensa del sentido común”.²⁷ Ahí se habla del escepticismo y del idealismo sobre el mundo exterior como posturas que se contradicen al negar algo que todos aceptamos en nuestra vida ordinaria. Además, nuestra práctica cotidiana de interacción con los objetos externos justifica de una manera muy básica el asumir su existencia. Moore no lo dice explícitamente pero podríamos describir la situación absurda en que se encuentran estos filósofos sugiriendo una división de su mente: una agencia de sentido común que acepta el realismo de sentido común y, por otro lado, la agencia filosófica que lo niega. En el caso en cuestión se ilustra claramente esta personalidad doble: su comprensión cotidiana de la noción de objeto externo le convence que estos objetos existen, mientras que cierta interpretación supuestamente más profunda le convence de que esto no es cierto.

¿Será posible reconciliar esta idea de la división de la mente para los casos de sin-sentido filosófico con la metodología interpretativa propuesta por el segundo Wittgenstein para la filosofía? ¿No seguiría presente la aporía del filósofo que busca sobrepasar la interpretación cotidiana del lenguaje pero es forzado al silencio por exceder los límites de la racionalidad interpretativa? Para contestar a estas preguntas, propongo revisar algunas tesis de Freud y Davidson, dos autores que utilizan el método interpretativo para arrojar luz sobre la noción de irracionalidad.

4. El sin-sentido filosófico y la división de la mente

Si entendemos la irracionalidad como una inconsistencia interna en el sistema de actitudes proposicionales y acciones de una persona, se torna muy difícil detectarla en el contexto del modelo interpretativo de la racionalidad. Esto porque al interpretar el lenguaje, los pensamientos y las acciones de alguien le atribuimos un patrón de actitudes coherente con sus acciones, lo que parece incompatible con la idea de juzgarlo irracional. Pese a esto, pensadores como Freud han propuesto un marco interpretativo—el psicoanálisis—para explicar la existencia de formaciones psíquicas irracionales. Desde *La interpretación de los sueños*²⁸ nos propone una elaborada explicación mentalista de lo que considera la menos compleja de estas formaciones: los sueños.

4.1. Freud y el sin-sentido

El autor de la *Interpretación* considera a los sueños como síntomas de una especie de enfermedad leve del aparato psíquico “normal”; de la misma manera, toma las fobias histéricas, las neurosis obsesivas y los delirios persecutorios como manifestaciones de enfermedades más graves del psiquismo; según él, todas ellas serían patologías de la racionalidad.

²⁷ Su título original en inglés es “A Defence of Common Sense”. Véase Moore (1925) y Moore (1983), cap. 2 para la traducción al castellano.

²⁸ Freud (1899). Para una excelente traducción al español, véase Freud (1996), tomo I, cap. XVII. En adelante, *Interpretación*.

Contra la antigua creencia de que los sueños nos dicen algo sobre el futuro, Freud afirma que su contenido absurdo y muchas veces incomprensible se relaciona más bien con un contenido mental patológico a ser encontrado en el pasado del soñador: un deseo insatisfecho y por algún motivo impedido de manifestarse en su consciencia presente. Seguro de que las formaciones oníricas tienen un significado oculto, nuestro autor propone una metodología interpretativa mucho más poderosa que las técnicas de adivinación del sentido común: la terapia psicoanalítica. La idea es inducir al paciente a observarse a sí mismo con más atención y relatar al terapeuta sus pensamientos y sueños sobre una variedad de temas relacionados con diversos momentos de su vida. La expectativa es que los pensamientos generados por libre asociación sean capaces de violar sus mecanismos de auto-censura y a la larga propiciar al terapeuta elementos suficientes para que pueda dar con la correcta interpretación de sus sueños: Freud cree que el método de libre asociación puede traer a la consciencia del soñador el pensamiento que estuvo en el origen causal de su contenido distorsionado.

La hipótesis del autor de la *Interpretación* es que los sueños constituyen un mecanismo psíquico anómalo de satisfacción de deseos que, en diversas ocasiones, sustituye las acciones, mismas que serían nuestra manera natural de satisfacerlos.²⁹ Otro mecanismo irracional análogo al de los sueños es el pensamiento desiderativo,³⁰ donde la persona forma una creencia motivada por un deseo, pese a que tiene una mejor razón para no tenerla. El marido que cree en la fidelidad de su esposa, contra toda la evidencia disponible, simplemente porque desea confiar en ella sería un ejemplo. Así también alguien que tiene mucha sed y acaba soñando que la está quitando.

Freud quería entender porqué el contenido manifiesto de la mayoría de los sueños se presenta de manera tan distorsionada. Según él, para explicarlo se hace necesario suponer una división de la mente del soñador. La idea es que el contenido del sueño se presenta de manera incoherente a la conciencia del paciente, debido a que algún censor impide que cierta agencia suya se manifieste. En el origen de las formaciones oníricas estarían dos personas: 1) la agencia que forma el deseo inconsciente que motiva el sueño (la que se expresa a través de su contenido oculto) y 2) la agencia censora que distorsiona el contenido oculto tornándolo incomprensible (esta agencia se expresa a través el contenido manifiesto del sueño). Nuestro autor llama la primera agencia ‘el inconsciente’ y la segunda ‘el consciente’.

Freud piensa que la interacción entre dos personas al interior de la vida psíquica de un individuo tiene un paralelo en la interacción social: se trata de la situación en que se encuentra el escritor político que se ve obligado a disfrazar el contenido incómodo de su texto tornándolo incomprensible para que pase el filtro de una poderosa autoridad. Y así como en el caso del escritor y de la autoridad censora, también en la mente dividida la persona inconsciente y la persona consciente se relacionan causalmente. En este último caso, pese a que un deseo inconsciente está en el origen causal del sueño, no lo racionaliza, justamente porque contradice a un pensamiento que es parte del contenido manifiesto del sueño. Para ilustrarlo, veamos dos ejemplos de sueños típicos discutidos en la *Interpretación*.³¹

²⁹ Sobre esto, véase el cap. 3 de Freud (1899).

³⁰ Del inglés: *wishful thinking*.

³¹ Freud (1899), cap. 5, sección d.

Ahí se describe dos tipos de sueños que tienen más o menos el mismo significado para todos: los sueños exhibicionistas y los sueños sobre la muerte de parientes cercanos, en particular, los sueños de muerte de los padres. Las formaciones oníricas del primer tipo son aquellas donde el soñador se siente avergonzado al darse cuenta de que está desnudo ante desconocidos; éstos, no obstante, demuestran indiferencia frente a su desnudez. Según Freud, el cuento de Andersen “El traje nuevo del imperador”³² es una bella ilustración literaria de un sueño exhibicionista. Para el psicoanálisis, el conflicto asociado al sueño de desnudez se da entre el deseo de continuar el exhibicionismo infantil (representado por la indiferencia de los demás) y el mandato de interrumpirlo (representado por la vergüenza frente a la propia desnudez). El exhibicionismo inconsciente infantil contradice la sensación de vergüenza del soñador y, en este sentido, irracionaliza este tipo de sueño. Por eso, debe estar segregado de la agencia consciente del sujeto. Esto no impide, no obstante, su interacción no-racional con tal agencia; de hecho, el método psicoanalítico lo identifica como la causa del sueño.

Los sueños de muerte de los padres son los que representan la relación conflictiva entre padres e hijos: la atracción del infante hacia el padre del sexo opuesto y la rivalidad con el del mismo sexo. Freud elige el ‘Edipo rey’ de Sófocles y el ‘Hamlet’ de Shakespeare para mostrar el tipo de conflicto presente en estos sueños entre el deseo de muerte hacia el padre y el amor a la madre y su respectiva interdicción.³³ Edipo rey sería como un sueño en donde el héroe crece como hijo de los reyes de la ciudad hasta que consulta a un sabio sobre su origen; éste le aconseja a huir de su ciudad natal porque si no, asesinará a su padre y se casará con su madre. A camino de otro lugar, el héroe es obligado a matar a un ladrón y, al llegar a su destino, resuelve un acertijo, cuyo premio es casarse con la reina del lugar. La tragedia culmina cuando el héroe descubre ser él mismo el parricida y el incestuoso. De acuerdo con la interpretación tradicional, lo trágico se expresa como el conflicto entre el inexorable destino humano trazado por los Dioses y los vanos esfuerzos de las personas para eludirlo. Según Freud, la tragedia de Edipo representa más bien un conflicto interno al sujeto entre deseos inconscientes parricidas e incestuosos y una interdicción consciente a su realización. En el sueño de Edipo así como en Hamlet, estos deseos se manifiestan a la agencia consciente del soñador como perteneciendo no a él, sino a otra persona. Como en el sueño exhibicionista, aquí también tenemos deseos excluidos de la agencia consciente, pero que desde la otra agencia causan el sueño incestuoso-parricida, aunque de ninguna manera lo racionalizan.

La concepción freudiana de la incoherencia de los sueños muestra cómo el método interpretativo puede lanzar luz sobre los casos en que la explicación racionalizadora del pensamiento y de la acción falla: por ejemplo, cuando las que normalmente consideramos como razones para nuestros pensamientos y acciones ya no los racionalizan, sino que simplemente los causan y, por otro lado, cuando las razones por las cuales comúnmente pensamos y actuamos ya no funcionan como sus causas. Freud fue de los primeros en darse cuenta que la posibilidad de explicar la

³² Publicado originalmente en el tercer fascículo de la colección de cuentos para niños titulada *Eventyr, fortalte for Børn. Ny Samling* (Andersen (1835-1837)). Los cuentos completos de Andersen están traducidos al castellano, por ejemplo, en Andersen (2012).

³³ En un ensayo posterior publicado en 1928 (“Dostoyevski und die Vätertötung”), Freud discute la cuestión del parricidio en *Los hermanos Karamazov* de Dostoyevski. Véase la traducción al castellano en Freud (1996), vol. 3, pp. 3004-3015.

irracionalidad humana requiere suponer una escisión de la mente del sujeto irracional. Pero, revisemos más a fondo esta idea de la falla del modelo racionalizador de explicación causal apelando al trabajo de Donald Davidson.

4.2 Davidson y el sin-sentido

En varios de sus textos sobre irracionalidad,³⁴ Davidson considera la tesis freudiana de la división de la mente como crucial para dar cuenta de patrones irracionales de actitudes y acciones. Además, coincide con Freud en que la explicación racionalizadora de nuestras acciones entendida como un tipo de explicación causal falla cuando consideramos a alguien como internamente incoherente,³⁵ porque la causa mental de sus pensamientos y acciones en estos casos no los racionaliza y, por otro lado, algunas de las razones por las cuales piensa y actúa no los causan. Veámoslo con más detalle.

Davidson piensa que el modelo racionalizador de nuestras acciones en términos de deseos, intenciones y creencias—el llamado ‘modelo teleológico de explicación causal’—torna indispensable la aplicación del método interpretativo: atribuimos pensamientos con ciertos contenidos semánticos a los demás solamente en la medida que somos capaces de interpretarlos. Interpretar a alguien aquí significa re-describir sus emisiones lingüísticas y, en general, su conducta en términos de un patrón coherente de actitudes proposicionales y acciones. Para este propósito, aplicamos el esquema conceptual de la psicología popular: nuestro único sistema de reglas para medir la racionalidad humana. En la interacción cotidiana con las demás personas, buscamos explicar todo lo que dicen y hacen apelando al esquema teleológico-causal de la psicología popular. Esto significa que a partir de la mera observación de su conducta estamos muy bien entrenados para interpretarlos, esto es: proponer un sistema de hipótesis sobre sus pensamientos, sentimientos y propósitos, mismos que causan y al mismo tiempo racionalizan dicha conducta.

Los patrones de adecuación entre pensamientos, propósitos y acciones en términos de los cuales atribuimos mentalidad a las demás personas y juzgamos sobre su racionalidad ya son por demás conocidos de los filósofos: la no-contradicción, el principio de evidencia total para el razonamiento inductivo, el principio de continencia, el principio de transitividad de las preferencias del agente, etc. Desde la perspectiva de un intérprete, alguien es considerado irracional siempre y cuando claramente viola alguno de estos principios. El problema es que la atribución interpretativa de mentalidad y significado a alguien está invariablemente guiada por el intento de racionalizar su conducta y, por tanto, parece incompatible con la conclusión de que hay efectivamente ejemplos concretos de irracionalidad como la voluntad débil, el auto-engaño, el pensamiento desiderativo y la debilidad de la justificación. ¿Cómo entonces es posible este tipo de irracionalidad dentro del marco interpretativo y explicativo de la psicología popular?

Consideremos la debilidad de la voluntad (o *akrasia*) y el auto-engaño. El *akrate* actúa intencionalmente contra su mejor juicio y en este sentido viola el principio de continencia. La víctima del auto-engaño tiene una creencia y también su negación: viola, pues, el principio de no-contradicción.

³⁴ Por ejemplo, en “Paradoxes of Irrationality”, “Incoherence and Irrationality”, “Deception and Division” y “Who is fooled?”, todos ellos publicados en Davidson (2004).

³⁵ Esto lo afirma, por ejemplo, en “How is Weakness of the Will Possible?” publicado en Davidson (1980).

Consideremos primero un caso de akrasia. Davidson nos ofrece la siguiente ilustración a partir de un texto de Freud.³⁶ Alguien caminando en el parque tropieza en la rama de un árbol. Pensando que puede lastimar a otros decide removerla a una reja al lado del camino. Sin embargo, en el transporte de regreso a casa se le ocurre que en su nuevo lugar la rama podría representar un peligro para los demás; por eso, regresa a ponerla en su lugar original. Esta persona tiene una razón para regresar al parque (la sospecha de que en su nuevo lugar la rama podría lastimar al pasante y el deseo de remover el peligro), pero también una razón para no hacerlo (la certeza de que la remoción de la rama le tomaría tiempo y esfuerzo y el propósito de no desperdiciarlos). A luz de estas razones y del principio de continencia,³⁷ juzga además que es preferible no regresar. No obstante, regresa al parque y pone la rama en su lugar inicial.

Según Davidson, el caso es un ejemplo típico de irracionalidad: se trata de una incoherencia entre la acción del akrate y el patrón de racionalidad dado por sus actitudes y el principio de continencia. La explicación del porqué hizo lo que hizo requiere causas mentales (la sospecha y el deseo) que no la racionalizan, una vez que, según el principio de continencia, el agente tenía una mejor razón para no regresar al parque. Esto a pesar de que esta causa también era una razón para lo que hizo, aunque no la más adecuada.

¿Cómo es posible una causa-razón que no racionaliza su acción? Siguiendo a Freud, Davidson considera necesario suponer que la mente del incontinente está dividida: el sistema coherente de actitudes y acciones al cual pertenece sospecha y deseo está segregado del sistema de actitudes al cual pertenece la certeza de que el regreso implica desperdicio de tiempo y esfuerzo y el propósito de no desperdiciarlos. En este caso, sospecha y deseo son causas del regreso al parque pero no lo racionalizan; por otro lado, certeza y propósito también son razones (aunque no las mejores) para tal regreso que, sin embargo, no lo causan.

Tomemos un ejemplo de auto-engaño.³⁸ Cierta persona tiene muy buenas razones para creer que le irá mal en el examen práctico para la licencia de manejo: ha reprobado ya dos veces y su instructor le ha hecho comentarios negativos sobre sus habilidades en la dirección. Sin embargo, tiene también alguna evidencia para creer que le podría ir bien: conoce personalmente el examinador y confía en sus propios poderes de seducción. De acuerdo con el principio de evidencia total,³⁹ tiene mejores razones para creer que reprobará en el examen. Por otro lado, la idea de más un fracaso le duele; por eso cree que no reprobará. La irracionalidad de la víctima del auto-engaño reside en que su patrón de creencias es inconsistente, pero ciertas actitudes valorativas suyas deben estar en conflicto con creencias bien fundadas, a tal punto que hará todo lo posible para minar estos fundamentos. Aquí también tenemos una causa mental (la creencia de que reprobará el examen) que no racionaliza su efecto (la creencia de que no reprobará el examen) y una razón para tal efecto que no puede ser su causa (la intención deliberada de debilitar la evidencia a favor de la

³⁶ Véase “Análisis de un caso de neurosis obsesiva” (Freud (1996), vol. 2, cap. XLI, pp. 1459-1460), nota 841. Véase también “Paradoxes of irrationality” publicado en Davidson (2004), pp. 172-173.

³⁷ El principio de racionalidad que le ordena: “realiza la acción que juzgas la mejor entre las alternativas a la luz de las razones disponibles y relevantes para la situación de decisión”.

³⁸ Lo discute en “Deception and Division” publicado en Davidson (2004), pp. 199-212.

³⁹ El principio de racionalidad que le ordena: “frente a un conjunto mutuamente exclusivo de hipótesis, atribuye mayor probabilidad subjetiva a la que esté mejor corroborada por la totalidad de la evidencia disponible”.

primera creencia o mismo de fortalecer la evidencia en su contra). Pero la falla del modelo teleológico-causal también requiere pensar al patrón irracional de actitudes del sujeto en cuestión como escindido.

Estos ejemplos nos muestran algo importante sobre las explicaciones racionalizadoras de la psicología popular. Cuando funcionan bien, estas explicaciones son también causales y el método que nos permite encontrarlas es interpretativo. Pero cuando fallan—en los casos en que detectamos irracionalidad en los demás—la aplicación de la metodología interpretativa requiere romper la unidad de su persona y suponer que en realidad son dos personas. Según Davidson, ésta es la única manera de eliminar la aporía que opone la aplicación de la metodología interpretativa de la psicología popular a los humanos y la afirmación de que hay casos y situaciones en que ellos son irracionales.

4.3 El método interpretativo y el sin-sentido filosófico

Veamos ahora como la explicación de la irracionalidad propuesta por Freud y Davidson nos puede ayudar a entender la concepción de la irracionalidad filosófica del segundo Wittgenstein. Dijimos anteriormente que para el autor de las *Investigaciones* los problemas y aporías filosóficas ponen de manifiesto un conflicto interno del filósofo consigo mismo: por un lado, estaría una agencia cuyo horizonte conceptual es el del lenguaje de comunicación y, por el otro, una segunda agencia cuya perspectiva es la de un lenguaje supuestamente más profundo: esto es lo que genera las aporías, paradojas y contradicciones filosóficas. En el siguiente pasaje, se puede vislumbrar algo de semejanza entre su receta para resolver los problemas filosóficos y el tratamiento propuesto por Freud para los sueños:

Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante un examen⁴⁰ del funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: a pesar de una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino reorganizando⁴¹ lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje. (Wittgenstein (1986), § 109)

Así como para las formaciones oníricas hay que distinguir entre un contenido manifiesto (incoherente e incomprensible) y un contenido oculto (inconsciente pero accesible al psicoanalista a partir de una nueva aplicación de método interpretativo sobre el contenido manifiesto), también para los problemas filosóficos hay que separar su contenido manifiesto (paradojas, antinomias, aporías y contradicciones) de su contenido oculto a ser capturado a partir de una reorganización o reinterpretación del contenido manifiesto. Esta nueva interpretación del material conceptual incoherente, dice Wittgenstein, debe estar anclada en nuestra comprensión cotidiana del lenguaje

⁴⁰ Consideré necesario cambiar la traducción de García Suárez y Moulines también aquí: en lugar del término ‘cala’ como traducción del alemán ‘Einsicht’ preferí la expresión ‘examen’, en mi opinión más fiel al espíritu de la concepción wittgensteiniana del que-hacer filosófico.

⁴¹ Aquí también preferí el término ‘reorganizando’ a ‘compilando’ como traducción del término alemán ‘Zusammenstellung’. El punto es que la solución de los enigmas filosóficos requiere reinterpretación del material ya interpretado como enigmático.

de comunicación, la única base sólida que tenemos. Pero, ¿cómo llegamos a estas formaciones filosóficas absurdas?

Aprovechando la descripción davidsoniana del auto-engaño, podríamos ver a la incoherencia filosófica como algo semejante. Consideremos más una vez el ejemplo del escéptico. Podríamos describirlo diciendo que su agencia metafísica trata la creencia en la existencia de objetos externos como si su justificación fuera muy débil, mientras que su agencia cotidiana la considera de manera diametralmente opuesta. La búsqueda de esta interpretación metafísica de términos como ‘objeto de tamaño medio’ tal vez esté motivada por un desprecio por nuestras creencias cotidianas sobre la existencia de estos objetos. Lo importante es que, así como en los demás casos de irracionalidad, el patrón incoherente de actitudes del escéptico nos fuerza a segregar su creencia de que no hay objetos como mesas y sillas (así como otras actitudes valorativas filosóficas hacia la existencia de estos objetos) del patrón más cotidiano de actitudes que incluye su contradictoria.

Por otro lado, el antídoto contra la interpretación metafísica que propone el escéptico, y si Wittgenstein tiene razón en general la mayoría de las que han permeado la historia de la filosofía, requiere una nueva aplicación del método interpretativo que torne explícita su incompatibilidad con la interpretación cotidiana del lenguaje de comunicación; esta nueva intervención filosófica interpretativa sobre la constante tendencia metafísica a contradecir al sentido común se hace necesaria para reconectar el discurso filosófico con el terreno sólido del lenguaje cotidiano. Sin embargo, nuestro autor tiene claro que la perenne dialéctica entre estos dos impulsos filosóficos—el movimiento hacia el sin-sentido y el contra-movimiento de regreso al dominio del sentido—constituye la esencia misma de la filosofía.

Ésta me parece una comprensión interesante de la disciplina filosófica: en esta eterna lucha entre el impulso para escapar de los límites de la comprensión cotidiana de su entorno hacia una comprensión más profunda y el contra-impulso para restaurar la coherencia con la comprensión cotidiana, el filósofo encuentra una especie de tratamiento para su enfermedad de la racionalidad.

5. Conclusión

Como afirma Schopenhauer en un apéndice de *El mundo como voluntad y representación*,⁴² el ser humano es el animal metafísico por excelencia y como tal está destinado a cuestionarse sobre el sentido del universo así como el de su propia existencia. Pese a que es ineliminable, tal impulso metafísico no torna inviable la propia filosofía. Esto porque podemos explicar su persistencia a lo largo de la historia del pensamiento diciendo que la oscilación cíclica del filósofo entre los dominios del sentido y del sin-sentido es el único método seguro para llevar a cabo la ardua tarea de extender continuamente las fronteras de su comprensión cotidiana del mundo. Esta concepción de la naturaleza de la filosofía me parece más plausible que el naturalismo filosófico de Quine y algunos de sus discípulos en el sentido de que evita sus críticas a la concepción analítica de la filosofía y al mismo tiempo respeta la intuición aristotélica de la no-continuidad entre la metafísica y las ciencias especiales. Desafortunadamente, la discusión detallada de tales críticas tendría que dejarla para otro artículo.

⁴² Véase Schopenhauer (2003), cap. 17, p. 198.

6. Referencias bibliográficas

- Andersen, H. C.: *Eventyr, fortalte for Børn. Ny Samling*, Copenhagen, C. A. Reitzel, 1835-1837.
- Andersen, H. C.: *Cuentos completos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2012.
- Aristóteles: *Protréptico Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, 2011.
- Berkeley, G.: “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”, en M. Ayers (ed.), *Philosophical Works*, London, Dent, 1975.
- Davidson, D.: *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- Davidson, D.: *Problems of rationality*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Freud, S.: *Die Traumdeutung*, Leipzig & Wien, Franz Deuticke, 1899.
- Freud, S.: *Obras Completas* Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- Kant, I.: *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998.
- Kripke, S.: *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- Kripke, S.: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- Moore, G.: “A Defence of Common Sense”, en J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy*, London, George Allen & Unwin, 1925.
- Moore, G.: *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Hyspamerica Ediciones Orbis, 1983.
- Quine, W. v.: “Ontological Relativity”, en *Ontological Relativity and other Essays*, New York, Columbia University Press, 1968.
- Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- Williamson, T.: *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Kegan Paul, Trench & Trübner, 1922.
- Wittgenstein, L.: *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1953.
- Wittgenstein, L.: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford, Basil Blackwell, 1956.
- Wittgenstein, L.: *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1958.
- Wittgenstein, L.: “A Lecture on Ethics”, *The Philosophical Review*, 74(1), 1965, pp. 3-12.
- Wittgenstein, L.: *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1968.
- Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas*, México, Instituto de investigaciones filosóficas UNAM, 1986.