

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

**“CONTRA EL FUNDACIONALISMO: LAS CERTEZAS DE WITTGENSTEIN Y
MOORE”**

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía

AUTOR

Pamela Lastres Dammert

ASESOR

Pablo Quintanilla Pérez-Wicht

JURADO

Víctor J. Krebs Pacussich

Eduardo Villanueva Chigne

LIMA – PERÚ

2012

ÍNDICE

CONTRA EL FUNDACIONALISMO: LAS CERTEZAS DE WITTGENSTEIN Y MOORE

INTRODUCCIÓN	3
PRIMER CAPÍTULO: EL “FUNDACIONALISMO” DE MOORE	
1.1 El sentido común	15
1.2 Reivindicación del sentido común de Moore	25
1.3 La prueba de la existencia del mundo externo	43
SEGUNDO CAPÍTULO: CRÍTICA DE WITTGENSTEIN A MOORE	
2.1 El áspero terreno del lenguaje ordinario	61
2.2 Creencias al margen de duda	86
TERCER CAPÍTULO: WITTGENSTEIN CONTRA EL FUNDACIONALISMO	
3.1 Las formas de vida como trasfondo	118
3.2 El método y la terapia filosófica	135
CONCLUSIONES	153
BIBLIOGRAFIA	166

INTRODUCCIÓN

La discusión sobre el fundacionalismo —posición teórica según la cual el conocimiento se apoya sobre una base de creencias autofundamentadas a partir de las cuales se infieren otras creencias— ha animado significativamente los debates de la epistemología durante varios siglos. Así por ejemplo, mientras el racionalismo moderno coloca el fundamento del saber en las ideas innatas de la razón, el empirismo señala que este se encuentra en la experiencia. En pleno siglo XX Russell intenta reconstruir la arquitectura lógica del mundo partiendo de los datos elementales de los sentidos. En 1994 la publicación del libro *Moore and Wittgenstein on certainty* de Avrum Stroll sorprendió a los estudiosos de Wittgenstein proponiendo una lectura fundacionalista bastante peculiar de su obra tardía. Dicha lectura ha inspirado, entre otros, a Daniel D. Hutto y Danièle Moyal-Sharrock.

Como se sospechará, el término «fundacionalismo» señala un amplio repertorio de complejos enfoques sobre la justificación del conocimiento. En la presente investigación, sin embargo, nos ocupamos exclusivamente del enfoque clásico, que Michael Williams denomina «fundacionalismo substantivo»¹. Con él nos referimos a la perspectiva filosófica de la justificación que, al tiempo que aspira a proporcionar un anclaje o soporte último al conocimiento, abraza la noción de prioridad epistémica como uno de sus principales compromisos teóricos. El fundacionalismo substantivo o tradicional propone que toda creencia básica sea infalible. La creencia es evidente y, en consecuencia, no es necesario ir más allá para justificar que ella es verdadera e inmune a refutaciones. El argumento del regreso de las justificaciones resulta esencial al fundacionalismo. Semejante versión fuerte de fundacionalismo presupone una estructura piramidal de las creencias justificadas dentro de la cual las creencias que constituyen el fundamento otorgan justificación sin tener necesidad de ella, mientras las creencias derivadas —o de la superestructura— reciben y requieren justificación de las fundamentales.

¹ Cf. Williams, Michael. *Unnatural doubts. Epistemological realism and the basis of scepticism* New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 114. Michael Williams denomina «fundacionalismo formal» a la manera en que Wittgenstein presenta la justificación en la obra tardía. Aunque en este aspecto no tenemos mayores reparos contra la lectura de Williams, nosotros preferimos evitar la carga de la expresión «fundacionalismo» y así ahorrar confusiones. Hay versiones moderadas de fundacionalismo que no reclaman la infalibilidad de las creencias básicas y que, sin embargo, las aceptan debido a la alta probabilidad que tienen de ser verdaderas. Dichas versiones moderadas no son estudiadas en el presente trabajo.

Este trabajo explora y discute las posturas de Moore y Wittgenstein frente a la empresa filosófica abocada a identificar bases últimas, indudables y absolutamente ciertas para el conocimiento. Uno de nuestros principales cometidos es mostrar de paso algunas contribuciones de la obra tardía de Wittgenstein, útiles para esquivar varios problemas que derivan del llamado «fundacionalismo substantivo». Aquí dejamos de lado la cuestión de si Wittgenstein estuvo comprometido con alguna forma de fundacionalismo en tiempos del *Tractatus Logico-Philosophicus*². Particularmente, nos interesa resaltar la vinculación entre el escepticismo radical y esta versión fuerte de fundacionalismo que emerge como cuestionable «solución» cuando se acomete el problema de la existencia del mundo externo.

Consideramos que Wittgenstein desarrolla en su obra de madurez —especialmente en *Sobre la Certeza*— un conjunto de sugerentes reflexiones sobre los conceptos de conocimiento, justificación y certeza. Ellas dibujan un panorama epistémico completamente distinto del que caracteriza al fundacionalismo substantivo. Su originalidad estriba no solamente en su impronta crítica, sino también en el carácter terapéutico de su argumentación: Wittgenstein construye, en efecto, una argumentación rica en recursos orientados a combatir viejas maneras de plantear problemas filosóficos; recursos, en última instancia, liberadores pues muchas de las más arraigadas imágenes que seducen a los filósofos los atan a concepciones preñadas de problemas, cuando no conducentes a aporías o *impasses*. Por ello, el segundo y el tercer capítulo de esta tesis se dedican al estudio de las reflexiones de Wittgenstein sobre el conocimiento y sus fundamentos, perspectiva que supone también llevar a cabo una crítica contra el escepticismo global.

Ciertamente, las reflexiones del filósofo británico G.E. Moore resultan iluminadoras para impulsar la argumentación que Wittgenstein desarrolla contra el fundacionalismo. Así pues, el primer capítulo analiza los principales aportes del maestro y colega de Wittgenstein en Cambridge, cuyos ensayos epistemológicos inspiraron decisivamente al filósofo austriaco.

² Según Daniel Hutto, Wittgenstein mantuvo entonces que la forma lógica —instancia oculta que yace a la base de nuestras proposiciones ordinarias— constituía el fundamento, un fundamento que no admite descripción ni justificación inteligible. No pretendemos aquí discutir esta tesis. Hutto sostiene que la totalidad de la obra de Wittgenstein muestra fidelidad al compromiso fundacionalista. Nosotros cuestionamos las lecturas fundacionalistas de la obra tardía.

I

El capítulo inicial presenta y discute el concepto de sentido común en la obra de Moore, al tiempo que explora en qué medida su posición plantea la necesidad de una justificación del conocimiento. Se compone de tres secciones. La primera presenta una breve contextualización de la noción de sentido común en la historia de la filosofía; las dos últimas persiguen la pregunta que se desempeña como hilo conductor: ¿en qué medida considera Moore necesaria la fundamentación del conocimiento? Dado que el recurso último a los datos sensoriales persiste en su obra, podría suponerse que la defensa que él asume de una posición realista de la percepción facilita que su propuesta epistemológica encaje sin mayores dificultades en el esquema fundacionalista. Sin embargo, la noción de sentido común —central en su epistemología— ejerce un contrapeso importante: la presenta al margen de cualquier necesidad de justificación. Moore afirma que el sentido común —compuesto por una abigarrada amalgama de proposiciones de carácter precientífico— no requiere de justificación alguna; señala, además, que ciertos juicios del sentido común se muestran como verdaderos. Destaca Moore que ese vasto cuerpo de convicciones compartidas por la inmensa mayoría de seres humanos razonables incluye certezas. Certezas, finalmente, inanalizables pues siempre nos saldrán al paso dificultades para establecer su significado preciso.

Las dos primeras secciones del capítulo inicial estudian la concepción de sentido común de Moore. Esa tarea lleva a revisar sucintamente las tesis más importantes suscritas por otros filósofos, en especial algunas intuiciones del escocés Thomas Reid, pues su influencia en la formulación mooreana del sentido común es reconocida. No pretendemos describir en profundidad las discrepancias que puedan exhibir dichas concepciones del sentido común³. Para el presente trabajo, la reivindicación del sentido común en Moore resulta de especial interés porque aparece sutilmente repensada y reelaborada en la obra de madurez de Wittgenstein —particularmente en las *Investigaciones filosóficas* y en *Sobre la certeza*— como apelación al lenguaje común y a las prácticas cotidianas o formas de vida con las que el lenguaje se halla indisolublemente ligado.

La tercera sección del primer capítulo está dedicada al problema de la existencia del mundo externo. En el ensayo «Prueba del mundo exterior» Moore retoma el tradicional problema de la justificación del conocimiento. Convencido de que no es necesario

³ La contribución de G.E. Moore se sitúa dos siglos después de la de Thomas Reid.

resignarse a la humillación de aceptar por fe la existencia de cosas externas a nuestras mentes, se anima a presentar pruebas empíricas para demostrar al escéptico que tenemos razón en creer que existe el mundo externo. Desde luego, este intento de probar la existencia del mundo externo podría verse como una infeliz tentativa de fundamentar el conocimiento apelando a un asidero firme, concretamente, el de la evidencia empírica. A efectos de analizar la posición defendida por Moore en dicho ensayo, nos detenemos tanto en la estructura de la prueba como en el examen de los presupuestos con los que su argumentación se encuentra comprometida. Concluimos que, en opinión de Moore, ofrecer una prueba de la existencia del mundo externo no es la forma más adecuada de enfrentar el problema: esta conclusión se desprende principalmente de su insistencia en que una cosa es tener evidencia concluyente de la verdad de una proposición y otra cosa distinta es poder probarla. Presentamos, pues, una tesis problemática pero interesante: la confusa maniobra de desvinculación del conocimiento y la justificación. Y es que, según Moore, conocemos con certeza la verdad de ciertas proposiciones de sentido común sin poder explicar cómo.

Aunque la defensa del sentido común no llevó a Moore a rechazar por completo el empirismo, resulta simplificador calificar su epistemología como una versión más del empirismo contemporáneo. En efecto, como señala Avrum Stroll, Moore se rehusó a aceptar ciertos presupuestos teóricos centrales en dicha tradición filosófica. Dos aspectos alejan la postura de Moore de un empirismo contemporáneo tosco: por un lado, la negativa a considerar que la ciencia es la aproximación privilegiada para comprender la realidad y, por otro lado, su rechazo a la tesis de que las proposiciones contingentes no puedan ser ciertas⁴.

A efectos de conectarlas posteriormente con las intuiciones de Wittgenstein, en el primer capítulo estudiamos las reflexiones epistemológicas de Moore basándonos principalmente en tres ensayos: obtenemos el apoyo más importante de «Defensa del sentido común» (1925) y «Prueba del mundo exterior» (1939). En menor medida, aludimos a los ensayos «Certeza»⁵ y «Cuatro formas de escepticismo». La importancia capital del primer ensayo para nuestra investigación se debe al tratamiento original que allí recibe la visión de mundo del sentido común, cuya influencia en la obra de Wittgenstein destacamos en el segundo capítulo.

⁴ Cf. Stroll, Avrum. *La Filosofía Analítica del Siglo XX*, Madrid: Siglo Veintiuno 2002, p. 106.

⁵ “Certeza”, conferencia pronunciada en la Universidad de California en 1941 y publicada en *Philosophical Papers*, no satisizo a su autor.

El primer capítulo prepara el escenario para los dos siguientes, que tienen a Wittgenstein como principal protagonista. Presentamos en el primero una lectura que privilegia la defensa de Moore del sentido común, al tiempo que soslaya su compromiso con el empirismo, deuda que —es preciso reconocerlo— tiñe algo el enfoque epistemológico del filósofo británico.

II

El segundo capítulo consta de dos secciones en las que exponemos aspectos relevantes para comprender, por un lado, el influjo del pensamiento de Moore en las reflexiones de Wittgenstein sobre el conocimiento y, por otro lado, la distancia crítica que este último asume frente a las ideas de Moore.

Presentamos en la primera sección la reivindicación del lenguaje ordinario de Wittgenstein como una reformulación —ciertamente, bastante elástica— de la defensa del sentido común de Moore. John Coates, Cora Diamond y Elisabeth Rigal son autores inspiradores para esta sección. En efecto, Wittgenstein no emprende una defensa de inexpugnables convicciones del sentido común; sin embargo, vindica alternativamente nuestras formas ordinarias de expresión. El enfoque de Wittgenstein comprende el estudio del aprendizaje del lenguaje y el análisis de su uso efectivo. Debido a los propósitos de nuestra investigación, prestamos especial atención a las reflexiones de Wittgenstein sobre la expresión ordinaria «yo sé...» y sobre la expresión «existe el mundo externo». El estudio de la primera expresión nos permite presentar las críticas de Wittgenstein al criterio subjetivo del saber, mientras que el análisis de la segunda nos remite al enfoque basado en el testimonio de pruebas —enfoque que suscribe Moore— y que, según Wittgenstein, coloca un extraño acento en la certeza subjetiva. Siguiendo a Samuel Cabanchik, vinculamos la expresión «el mundo existe independientemente de mí» con la expresión «me asombra que el mundo exista» comentada por Wittgenstein en la *Conferencia sobre ética*.

¿Existen creencias al margen de duda? La historia de la ciencia sugiere que las teorías y creencias cuentan con un ciclo de vida finito. Sin embargo, aparentemente desde tiempos inmemoriales, ciertas ideas muy sencillas han conseguido perdurar y sobrevivir triunfalmente. La segunda sección se aboca al estudio de las controvertidas «proposiciones bisagra»: ellas son exploradas por Wittgenstein principalmente en

Sobre la certeza; allí emerge un recuento crítico de las proposiciones de sentido común de Moore atendiendo a los roles y funciones que cumplen las proposiciones bisagra.

Desde luego, el concepto de proposición bisagra es sumamente problemático. Uno de los problemas más obvios es el siguiente: si una proposición bisagra puede ser legítimamente conocida. Demás está advertir que no pretendemos ofrecer una respuesta satisfactoria a dicha pregunta; lo que hacemos aquí es no contentarnos con las lecturas que se cruzan de brazos proclamando su condición de incognoscibles, como la de Avrum Stroll. A fin de lidiar con estas espinosas cuestiones nos han servido especialmente algunos artículos de Duncan Pritchard.

Nos acercamos al estudio de las proposiciones bisagra prestando atención a las esquivas nociones de «sistema de verificación» y «sistema de referencias». Por una parte, el concepto de sistema de verificación señala la presunta inmutabilidad de las proposiciones al margen de duda, inmutabilidad que Wittgenstein cuestiona. El sistema de verificación presenta a las proposiciones desde la perspectiva de su justificación y comprobación: alude a las condiciones de posibilidad de confirmación o refutación de una creencia. Sugiere Wittgenstein que las proposiciones *con forma de* proposiciones empíricas aparentan ser inmutables y firmes, pero estos rasgos no se deben a su naturaleza intrínseca ni a un supuesto anclaje en los hechos, sino al rol lógico que desempeñan en nuestro sistema de creencias.

Estudiamos las expresiones que Wittgenstein emplea para describir los roles que cumplen dichas proposiciones: la imagen del mundo, el símil del río y sus márgenes. Para tal efecto las observaciones de Joachim Schulte han sido de inestimable ayuda.

Por otra parte, el concepto de sistema de referencias —expresión que Wittgenstein emplea en *Sobre la Certeza*, *Aforismos*, *cultura y valor* y *Observaciones sobre los colores*— subraya la ligazón crucial entre conceptos y formas de vida. Nuestras palabras y acciones descansan sobre formas de vida compartidas, y así también compartimos respuestas comunes. Señalamos como aporte importante de Wittgenstein el haber mostrado que nuestras ideas se encuentran signadas por una acusada dimensión práctica, esto es, determinadas por un marco de formas de vida compartidas. Este marco es precisamente el que las dudas escépticas sobre el conocimiento del mundo externo pretenden minar. Así, la argumentación de

Wittgenstein también muestra que el escepticismo radical viola las condiciones de la duda significativa.

Mostramos en esta segunda sección que, según Wittgenstein, las proposiciones bisagra no poseen un rasgo epistémico común que permita distinguirlas de las otras derivadas. Las certezas básicas carecen de una propiedad compartida que permita su justificación conjunta. Las diferencias entre las certezas básicas jamás son rígidas ni pueden establecerse *a priori*; dichas diferencias dependen de circunstancias específicas. En esta línea de argumentación, una conclusión importante es la siguiente: según Wittgenstein, no es posible identificar de forma abstracta los casos en los que el error se encuentra lógicamente excluido.

Además, a la imagen piramidal del fundacionalismo, opone Wittgenstein una imagen holista: las proposiciones bisagra no pertenecen a un ámbito autónomo, sino que se encuentran entrelazadas con otras formando un sistema. Concluimos argumentando que las proposiciones bisagra no constituyen el fundamento último del conocimiento: Wittgenstein rechaza la propuesta de que ellas sean cimientos epistémicos; simplemente muestra que ellas se encuentran arraigadas en ciertas prácticas humanas contingentes. Wittgenstein impugna, pues, las formas clásicas de fundacionalismo epistemológico: sugiere que el conocimiento está también vinculado a una amalgama heterogénea de hábitos mentales y prácticas.

III

El tercer capítulo se encuentra organizado en dos secciones. Aunque la primera presenta a las formas de vida como el telón de fondo idóneo para la argumentación de Wittgenstein, la presentación va acompañada de una importante precisión: ni la forma humana de vida ni algún aspecto de la misma cumplen un cometido fundacional en la obra tardía. Dicha precisión nos distancia —al menos parcialmente— de las lecturas de Gertrude Conway y Rudolf Haller. Definitivamente, también nos sitúa muy lejos de la posición de Avrum Stroll.

Estudiamos qué significa afirmar que «lo dado» o «lo que debe ser aceptado» son las formas de vida. David Kishik, Robert Fogelin y Duncan Richter han resultado especialmente valiosos para desarrollar nuestros puntos de vista. Sostenemos que las formas de vida no conforman un trasfondo que cumpla una función reductiva ni una

fundacional. Apelando a ellas podemos dar cuenta de las más variadas conductas humanas —básicas o sofisticadas— para integrar en un continuo las dimensiones racionales e instintivas.

La segunda sección está dedicada a discutir cuestiones metodológicas: puesto que Wittgenstein parece empeñado en advertirnos que los caminos de la reflexión filosófica tradicional se encuentran plagados de trampas y de espejismos, resulta crucial proponer una liberadora renovación de la filosofía reflexionando sobre sus viejos procedimientos. Planteamos que en la obra de Wittgenstein se mantiene constante la idea de que la filosofía es un medio de liberación de los agobiantes embrollos conceptuales que aquejan al filósofo.

Al propósito de alcanzar una mejor comprensión del enfoque terapéutico de Wittgenstein han aportado especialmente Steven Affeldt, Jacques Bouveresse, Eduardo Fermandois y Stefan Majestchak.

Aunque Wittgenstein mantiene una actitud crítica y ambivalente hacia el psicoanálisis —actitud que en esta sección comentamos—, la técnica psicoanalítica de tratamiento lo inspira de modo decisivo para concebir su propio modelo de terapia filosófica. Desarrollamos aquí tres similitudes entre la terapia filosófica y la psicoanalítica: las dos primeras conciernen a los medios y la tercera al resultado. En primer lugar, ambos tratamientos reclaman la activa y paciente colaboración del interesado, quien ha de bregar para superar feroces resistencias; en segundo lugar, durante el proceso terapéutico se emplean persuasivas estrategias dialécticas y se van ofreciendo varias ofertas de interpretación. Y, en tercer lugar, una vez que el paciente acepta y reconoce la fuente del problema, este se desvanece.

Promueve Wittgenstein una aproximación terapéutica a la filosofía enfocada en arrojar claridad a través de imaginativas investigaciones conceptuales, no mediante el planteamiento de teorías generalizadoras. Ella contempla la tradicional empresa epistémica fundacional como fijación en una persistente y desorientadora imagen teórica a la que conviene renunciar. En definitiva, el «nuevo método» propuesto por Wittgenstein retrata y exagera sus propios miedos, pero también convierte los obstáculos que acechan al filósofo en estímulo para un modo de filosofar atento a los detalles que exige paciencia, imaginación y una voluntad de acero.

Finalmente, no podemos menos que agradecer al doctor Pablo Quintanilla: sus sugerencias bibliográficas, sus estimulantes comentarios críticos y su paciente orientación han permitido la culminación de este trabajo.



PRIMER CAPÍTULO

EL “FUNDACIONALISMO” DE MOORE

El presente capítulo estudia la estrategia argumentativa amparada en el sentido común que plantea G.E. Moore contra el escepticismo filosófico prestando atención a la cercanía de sus argumentos con las ideas del fundacionalismo tradicional.

Consta de tres secciones. La primera presenta un sucinto repaso del concepto filosófico de sentido común con el fin de situarlo en un horizonte que haga más comprensible la apelación de Moore a dicho concepto. Aludimos aquí a algunas intuiciones de Thomas Reid, filósofo escocés reconocido por ejercer influencia en el enfoque de sentido común de Moore. Sostenemos, en primer lugar, que Moore, apoyándose en la ausencia de suficientes razones como para preocuparse, elude la provocación escéptica que conmina a fundamentar la primacía del contexto cotidiano. Negarse a aceptar las reglas de juego del escéptico supone también adoptar la perspectiva del contexto cotidiano, escenario que se muestra como el más plausible. En segundo lugar, presentamos como una pieza importante de la argumentación de Moore el llamado «principio de las certidumbres sopesadas», según el cual una certeza de menor peso es filosóficamente impotente para tumbarse a otra de mayor peso. Este último argumento, dicho sea de paso, asoma también discretamente en la obra tardía de Wittgenstein. En tercer lugar, señalamos que el concepto de sentido común abarca dos aspectos que en los escritos de Moore se hallan entremezclados: por un lado, refiere a las creencias razonables básicas pero susceptibles de cambio que son suscritas casi unánimemente por un amplio colectivo humano en un momento histórico determinado; y, por otro lado, alude a la disposición natural de mantener dichas creencias.

La segunda sección se dedica a hacer explícitas las ideas que Moore presupone y expone en el ensayo «Defensa del sentido común». Entre las principales presuposiciones resaltan la postulación de realidades materiales y mentales (dos tipos de realidades lógicas y causalmente independientes) y el carácter agnóstico que Moore adjudica al sentido común —en tanto no le compete pronunciarse a favor o en contra de la existencia de otros tipos de realidades—.

Destacamos la presentación del sentido común en tanto marco conceptual que presupone certezas: las creencias de sentido común son para Moore el suelo tácito sobre el que se alza cualquier indagación. Es en este sentido que ellas no están

sometidas a escrutinio. Asimismo, vindicamos como aciertos de Moore el empeño en situar las dudas en los contextos cotidianos y el rechazo de la posibilidad de una evaluación epistémica global. Consideramos valioso este rechazo pues semejantes evaluaciones completas son requeridas tanto en la versión escéptica radical cuanto en la fundacionalista tradicional.

Señalamos como principal aspecto crítico de su argumentación la ausencia de una reflexión sobre la singularidad de las proposiciones de sentido común, tema que retoma Wittgenstein.

La tercera sección se aboca al estudio del ensayo «Prueba del mundo exterior». Además de reconstruir los pasos argumentativos que configuran la mencionada prueba, presentamos un análisis de cómo comprendemos las expresiones sobre la existencia de distintas entidades. El principal atractivo de este análisis conceptual inspirado en las reflexiones de Moore radica en elucidar nuestro empleo del término «real».

En lo que concierne al análisis, argüimos que Moore manifiesta una preferencia —no lo suficientemente clara, es cierto— por el análisis conceptual, antes que por el reductivo. Subrayamos el hecho de que Moore apele a la posibilidad de comprender afirmaciones ordinarias y conocer su verdad sin necesidad de realizar un análisis completo. Estimamos que la preferencia por el análisis conceptual distancia a Moore de aquellas versiones empiristas de fundacionalismo que reclaman la prioridad epistémica de las experiencias sensoriales.

Se ha escrito mucho sobre el realismo de Moore y, ciertamente, se le ha reprochado a menudo su defensa solapada de una metafísica de sentido común. Consideramos que la reivindicación del sentido común en los textos de Moore modera y equilibra otra fuerza también presente: la tentación reductiva, expresada principalmente en la extraña doctrina mooreana de los datos sensoriales (*sense data*). Semejante juego de fuerzas permite que Moore oscile y mantenga una posición ambigua capaz de esquivar el molde clásico del fundacionalismo. No obstante, compartimos la extendida opinión de que la argumentación de Moore en conjunto es sumamente problemática y extremadamente difícil de defender. Así, pues, en adelante, cuando hagamos referencia a la posición de Moore, señalaremos una línea de argumentación de inspiración mooreana —centrada en las ideas que nos interesan—, no una exégesis completa de las afirmaciones que Moore vierte en sus ensayos epistemológicos. Dicha

línea de argumentación es la que retoma y endereza Wittgenstein a efectos de trazar su propio panorama de las relaciones epistémicas.



1.1 El sentido común

La facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres⁶.

La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir⁷.

Aunque el sentido común no cuenta con una identidad y una historia oficialmente registradas⁸, habitualmente se le ha identificado con la sensatez o buen sentido. La historia de la filosofía suele señalar a Aristóteles como el primer filósofo del sentido común, atribuyéndole el origen del concepto de *κοινή αἴσθησις*⁹. Sin embargo, con el advenimiento de la filosofía moderna, al verse desafiado, el sentido común va conquistando creciente relevancia filosófica¹⁰. Por mencionar un caso, hallamos indicios de cierta provocación al sentido común al principio y al final de la estrategia cartesiana, tanto en el despliegue inicial de la duda radical como en su culminación: primero las convicciones ordinarias son puestas en duda y, luego de haber encontrado un fundamento inamovible sobre el cual construir el edificio del conocimiento, Descartes va recuperando un mundo bastante distinto al que había concebido originalmente de acuerdo a la perspectiva del sentido común. La tradición filosófica del empirismo tampoco está exenta de argumentos que suscitan reacciones reivindicatorias del sentido común: la presuposición empirista de que es posible aislar datos sensoriales independientemente del marco conceptual incita respuestas de defensa del sentido común. En efecto, autores como Samuel Johnson o Thomas Reid argumentan, en conformidad con la visión del sentido común, que nuestra creencia en los objetos físicos ha de ser lógicamente previa a nuestro discurso sobre las sensaciones. La afirmación de que sostengo un libro sobre mi regazo posee una certeza de la que carece, por ejemplo, la afirmación de que conocemos solamente nuestras sensaciones pero no los objetos materiales.

En el siglo XX, la defensa filosófica del sentido común que lleva a cabo G.E. Moore, invita a tomar partido, como esperamos mostrar, por una renovación de nuestra confianza en el lenguaje ordinario frente a las tentaciones de reconstruirlo o

⁶ Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid: Alianza, 1982, p. 69.

⁷ Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2002, p. 271.

⁸ Cf. Bronowski, J. *El sentido común de la ciencia*. Barcelona: Península, 1978, p. 19.

⁹ Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por J. Ritter, tomo 9, Basilea: Schwabe & Co. 1998, col. 622-624.

¹⁰ Cf. Coates, John. *The claims of common sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the social sciences*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 14.

reformularlo en lenguajes ideales. Un similar derrotero —al menos, una orientación inicial de rumbo— siguen las reflexiones epistemológicas del segundo Wittgenstein.

Cuando se ve desafiado, el sentido común parece recuperar vitalidad y burlar la inercia que habitualmente lo caracteriza. De otro lado, su reivindicación parece sugerir una tendencia reaccionaria a fosilizar las actuales creencias, por lo cual tampoco es raro que produzca anticuerpos filosóficos: se teme que desvirtúe el ímpetu crítico propio de la reflexión. En el terreno epistemológico, cuando lo invocamos, nos referimos al conglomerado de opiniones e ideas que resultan evidentes para todos los seres humanos razonables, es decir, al conjunto o entramado de creencias comúnmente aceptadas como ciertas. Explica Thomas Reid, filósofo de la ilustración escocesa, que se trata de creencias necesarias para la vida:

Existen ciertos principios (...) que nos vemos obligados a dar por hechos en la vida cotidiana, sin ser capaces de dar razón de ellos, éstos son los que llamamos los principios del sentido común¹¹.

De esta cita vale la pena que destaquemos una primera idea importante, que se encuentra presente también en la argumentación de Moore y Wittgenstein: la obligación de asumir tales principios básicos junto con la imposibilidad de dar cuenta de ellos equivale a afirmar que no disponemos de nada más fundamental que el sentido común. Se trata del trasfondo estructural, del punto de partida ineludible de cualquier investigación.

La apología del sentido común que Thomas Reid lleva a cabo respalda la creencia natural en un mundo externo e intersubjetivo. Reid insiste en que los filósofos deben procurar la consistencia entre sus ideas y el sentido común. Rechaza tanto la reducción empirista de la indagación epistemológica al ámbito de la percepción sensorial, como la “cartesiana” al ámbito de la conciencia¹².

De la misma cita podemos extraer, adicionalmente, un poderoso argumento contra el escepticismo radical: se cierra el paso a la sugerencia de que todos podamos estar sistemáticamente equivocados. Reid, sin embargo, niega que deba aceptarse el

¹¹ Reid, Thomas. *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid: Trotta, 2004, p. 92.

¹² Reid anticipa ciertas observaciones de Wittgenstein sobre la naturaleza peculiar de las proposiciones al margen de duda: subraya que las convicciones del sentido común, en tanto no son resultado del razonamiento, no reclaman justificación. Esta intuición, a su manera, es defendida también por Moore.

sentido común solo por el hecho de que se compone de creencias compartidas por la inmensa mayoría¹³. Más bien, responsabiliza a la filosofía de la tarea de dar cuenta del hecho peculiar de que las compartimos. Este punto de partida epistemológico ha de motivar la reflexión. Pero el compartir ciertas creencias elementales y formas de discurso no implica que estemos en igualdad de condiciones de dar cuenta de ellas¹⁴.

Ante una convicción aceptada de manera abrumadora y contundente, ¿podemos afirmar sin más que se trata de una creencia de sentido común? Tomasini advierte que la argumentación de Moore es frágil para esquivar triunfalmente esta objeción: Moore parece identificar el sentido común con el conocimiento común¹⁵. ¿Y no nos ha llevado el sentido común a creer, por ejemplo, que la Tierra es plana? ¿Cómo distinguir el sentido común de las creencias cuestionables y prejuicios vulgares? Habría que decir, en primer lugar, que Reid y Moore presentan un sentido común que se pronuncia sobre un amplio espectro de cuestiones filosóficas¹⁶. No consideran nuestros filósofos que esta apelación al sentido común sea una mera reivindicación del pensamiento del vulgo, pues ninguno lleva a cabo una apología de las ideas populares. Moore destaca la relevancia filosófica de las proposiciones del sentido común, tanto para garantizar nuestra comprensión del mundo como a efectos de contar con un adecuado armazón conceptual para librar una batalla contra el escepticismo y el idealismo. Al sostener que el entramado de nuestras creencias de sentido común debe ser verdadero, que constituye el punto de partida de la investigación y que solo aceptándolo puede emerger la duda legítima, Moore traza una poderosa defensa de estas creencias en conjunto, antes que individualmente¹⁷. Moore remarca, con Reid, el procedimiento racional de sostener nuestras actuales creencias.

¹³ Cf. la introducción de Ellen Duthie al libro de T. Reid, *op. cit.*, p. 30. Allí afirma que la primera vez que Reid emplea el término “sentido común” es en la descripción de las *regulae philosophandi* de Newton, entendidas por él como máximas del sentido común. Bronowski señala al respecto que el momento en que se formaron las ideas de nuestro sentido común aparece con claridad en el siglo XVII, en tiempos de Newton. Cf. Bronowski. *El sentido común de la ciencia* Barcelona: Península 1978, p. 19.

¹⁴ En otro ámbito, resulta interesante la conclusión de M. Shermer: las personas con coeficiente intelectual muy alto no defienden menos creencias consideradas “raras”, en comparación con los demás; simplemente exhiben mayores recursos para defenderlas. Cf. Shermer, Michael. *Why people believe weird things. Pseudoscience, superstitions and other confusions of our time* New York: Henry Holt and Company, 1997.

¹⁵ Tomasini Bassols, Alejandro. “Aspectos de la Filosofía de G.E. Moore” en: *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*. México:Plaza y Valdés 2001, p. 219.

¹⁶ Coates destaca la importancia de distinguir el rol del sentido común en cuestiones filosóficas y en cuestiones empíricas. Señala que el sentido común nos ha guiado acertadamente en ciertos debates filosóficos, como en la célebre crítica al “velo de apariencias”. Puesto que Moore restringe su argumentación al rol filosófico del sentido común, en este aspecto adoptamos aquí la perspectiva de Coates. Cf. Coates, *op. cit.*, p. 18 y ss.

¹⁷ Volvemos a esta idea posteriormente cuando, en este mismo capítulo, nos referimos al “carácter inanalizable” de las certezas del sentido común de Moore. Este rasgo es subrayado al

¿Dónde se encuentra más precisamente la intersección entre lo cotidiano y el sentido común filosófico? El enfoque de Moore exhibe esta intersección principalmente en dos aspectos: en la opción preferente por los contextos comunes y por el lenguaje ordinario. Sobre lo primero, habría que destacar que la reflexión filosófica de Moore nos empuja al terreno de la vida cotidiana. Se ha objetado que esta perspectiva es problemática por su arbitrariedad: el anclaje de Moore en la cotidianidad se produciría sin explicar por qué debemos darle prioridad frente al contexto desde el que argumenta, por ejemplo, el escéptico¹⁸. La acusación de arbitrariedad suele extenderse también a su prueba del mundo externo, en la que usualmente se denuncia la circularidad de la argumentación («falacia de petición de principio») aduciendo que supone la verdad de lo que pretende probar. En efecto, una parte de la estrategia de Moore consiste en esquivar el «reto» escéptico de fundamentar, por ejemplo, la legitimidad del punto de partida de los contextos cotidianos. Ciertamente es que, al menos parcialmente, Moore apela a la naturalidad y familiaridad de la visión del sentido común sirviéndose del principio de presunción de inocencia. De ahí que nos inclinemos a conceder que aquí Moore se sirve, antes que de un argumento circular, de un argumento *ad ignorantiam*, aquel que consiste en defender la verdad de algo *porque* no se ha probado su falsedad¹⁹. Moore nos invita a considerar los problemas filosóficos partiendo de una perspectiva que nos resulta familiar: la del depósito común de conocimiento de nuestra experiencia inmediata²⁰. Pero es poco decir que carecemos de razones lo suficientemente poderosas como para justificar la condena y abandono del sentido común: Moore esgrime un argumento filosófico que John O. Nelson llama «principio de las certidumbres sopesadas»²¹ de acuerdo al cual una certeza menor resulta filosóficamente impotente para derrocar a una certeza mayor. De ahí que, a nuestro entender, la objeción de la arbitrariedad del punto de partida sea al menos parcialmente injusta.

final del ensayo «Defensa del sentido común». No deja de ser tentador vincular esta conclusión con la tesis de Peirce de que lo indubitable y absolutamente inmune a la crítica es invariablemente vago.

¹⁸ Cf. Tejedor Palau, María Asunción. «La crítica de Wittgenstein al escepticismo: Moore y Sobre la certeza» en: *Anales del Seminario de Metafísica*, No. 30, Universidad Complutense de Madrid 1996.

¹⁹ Algunos autores consideran que los argumentos *ad ignorantiam* resultan, en ciertos casos, aceptables. Cf. Miranda Alonso, Tomás. *El juego de la argumentación* Madrid: ediciones de la Torre 1995, p.134.

²⁰ Hintikka conecta la célebre y temida pregunta de Moore «¿Qué quiere usted exactamente decir con eso?» no con una obsesión por el análisis, sino con su opción por hacer de la experiencia inmediata el criterio decisivo de realidad. Cf. Hintikka, Jaakko. *El viaje filosófico más largo. De Aristóteles a Virginia Woolf* Barcelona: Gedisa: 1998, p. 246.

²¹ Cf. Alston, Edwards, Malcolm, Nelson y Prior *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein* Madrid: Tecnos, 1976, p. 23.

Lo segundo concierne al aspecto lingüístico. El enfoque de Moore influyó profundamente en la agenda filosófica de Cambridge. Su crítica a filósofos contemporáneos como Russell, quienes insistían en la necesidad de reformular nuestras afirmaciones cotidianas para que pudieran expresar una verdad, apuntaló la convicción de que es perfectamente posible que florezcan formas de discurso no ambiguas en el lenguaje natural. Moore insta a sus lectores a aceptar la verdad de proposiciones como «la Tierra existe desde mucho antes de mi nacimiento» tal como son comprendidas ordinariamente, pese a que, como veremos más adelante, no es posible ofrecer un análisis exhaustivo de su significado. ¿Por qué tendríamos que presuponer que el lenguaje ordinario es defectuoso? Esta cuestión acerca decisivamente a Moore y Wittgenstein; ambos subrayan el carácter desorientador de las empresas de reconstrucción analítica de nuestro lenguaje: sostienen que el lenguaje ordinario no ofrece demasiadas ambigüedades y que, por tanto, no hay razón para buscar refugio en lenguajes asépticos, ideales o filosóficamente depurados.

Corresponde que consideremos brevemente la intersección entre ciencia, filosofía y sentido común desde la perspectiva de nuestros autores. Reid y Moore consideran que el punto de vista del sentido común no se opone al de la ciencia, sino que lo enriquece y complementa²². Ambos discursos coexisten con plena legitimidad sin necesidad de postular entre ellos una tensa relación de inconsistencia. Ciertamente es que la ciencia se halla algo distanciada del mundo social²³. La descripción científica del universo resulta con frecuencia extraña a los ojos de nuestra experiencia personal; nos salen al paso numerosos ejemplos que despiertan sospechas sobre su compatibilidad: la Tierra puede parecerse estacionaria pero, desde la revolución científica, sabemos que se mueve girando sobre su eje y describiendo una órbita alrededor del Sol; la sangre que brota de una herida aparece de color rojo ante nuestros ojos, sin embargo, presenta un aspecto incoloro al ser observada bajo el microscopio²⁴. Las observaciones especializadas de las diversas ciencias se alejan de los dominios del sentido común. A menudo, como observaba Ayer, el punto de vista científico y el

²² Hernández Prado, José. *Sentido común y liberalismo filosófico: una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*, México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2002, pp. 54 y ss.

²³ La habitual distancia que separa al lenguaje ordinario y al científico, según Bronowski, ha determinado que los temas científicos considerados más interesantes en una época no fueran necesariamente los hallazgos más excepcionales de las ciencias, sino aquellos temas que todas las personas comprendían. Esto explica, en su opinión, por qué los hombres del siglo XIX se apasionaron por el tema de la genealogía del hombre o por la edad de la Tierra. Cf. Bronowski, *op. cit.*, pp. 70-71.

²⁴ El ejemplo de la sangre es de Peter Strawson y ha sido comentado por Barry Stroud.

cotidiano parecen competir por el mismo espacio. Desde luego, el hombre común no descompone el universo en coenzimas o neutrones. Sin embargo, un argumento poderoso a favor de cierta laxa complementariedad entre ciencia y sentido común se encuentra, a nuestro juicio, en la observación de que la ciencia no es un componente aislado de la actividad humana general: ella se nutre de la experiencia cotidiana²⁵. Si, en un amplio sentido, llamamos «ciencia» a la actividad humana de aprender, entonces dicha actividad es patrimonio de la sociedad entera aunque parezca recaer en los hombros de pocos especialistas²⁶. A efectos de nuestra argumentación, nos bastará con sostener que bajo determinados criterios hablamos de las cosas de cierta manera y, bajo otros, de otra, sin que esas distintas descripciones sean necesariamente excluyentes²⁷. Esta perspectiva relajada de complementariedad recibe posteriormente respaldo y formulación explícita en la obra de Popper. Su conocida afirmación “toda ciencia y toda filosofía son sentido común esclarecido”²⁸ destaca, por un lado, la continuidad entre ciencia y filosofía mientras que, por otro lado, le hace sitio al sentido común.

¿Por qué deberíamos guardar fidelidad a los reaccionarios principios del sentido común? Los apreciamos poco, pero son extraordinariamente importantes para nosotros. Desviarse de los principios del sentido común, oponerse a ellos, supone, según Reid y Moore, correr el riesgo de abrazar creencias y conductas absurdas o poco razonables. Solamente un ser perturbado o un lunático, observa Reid, se atrevería a rechazarlos. La perturbación, desde luego, podría ser también de tipo filosófico:

Cuando un hombre tolera que se le disuada de los principios del sentido común por medio de argumentos metafísicos, podemos llamar a esto *lunatismo metafísico*; el cual (...) no es continuo, sino intermitente: suele atacar al paciente en momentos de soledad y especulación, pero cuando entra en sociedad el sentido común recobra su autoridad²⁹.

Reid y Moore destacan la incompatibilidad de las creencias del sentido común, no con los puntos de vista de la ciencia, sino con los de la especulación metafísica tradicional.

²⁵ Cf. Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciencia, religión* Barcelona: Ariel 1982, p. 103.

²⁶ Cf. Bronowski, *op. cit.*, pp. 125.

²⁷ William James afirmaba: “El sentido común es *mejor* para cierta esfera de la vida: la ciencia, para otra: el criticismo filosófico, para una tercera; pero cuál de ellas es la absolutamente verdadera solo lo saben los cielos” Cf. James, William. *Pragmatismo. Un nombre nuevo para algunos viejos modos de pensar* Buenos Aires: Emecé 1945 p. 139.

²⁸ Popper, Karl. *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista* Madrid: Tecnos 1988, p. 42. Popper llama a su posición “realismo de sentido común”.

²⁹ Reid, Thomas, *op. cit.*, p. 293.

Desde sus primeros ensayos, Moore apela al sentido común transitando una ruta alternativa al cientificismo positivista, corriente con la que, no obstante, comparte abierta desconfianza en la metafísica. Aunque en su juventud Moore profesó interés por ciertos temas metafísicos —entusiasmo que sus intérpretes usualmente pasan por alto— el filósofo realista del sentido común que arremete contra la metafísica tradicional ya asoma en su obra temprana. Así, en una conferencia pronunciada en 1897, señala:

El ámbito de aquello que no se conoce totalmente es la morada favorita de las monstruosidades metafísicas. Por decirlo en términos sencillos, allá donde no se logra entender del todo los hechos, generalmente se introduce una teoría metafísica corta de miras a modo de vía que permite soslayar las dificultades que se encuentran en el camino de una investigación exhaustiva³⁰.

Como venimos subrayando, el sentido común se ha caracterizado por su resistencia al cambio, por su defensa obstinada de un conjunto de convicciones. ¿Debemos suponer que las creencias de sentido común son compartidas por todas las personas en todas las épocas? ¿Constituyen acaso un conjunto de contenidos fijos e inmutables? Difícilmente se podría sostener algo semejante. Descubrimos con no poca frecuencia que lo que ahora consideramos de sentido común no coincide necesariamente con aquello que se asumió como tal en el pasado. El “esquivo y desusadamente difícil de caracterizar”³¹ sentido común no resulta ser tan invariable ni universal, pues se expresa —histórica y culturalmente— de diversas y variadas maneras. Sin embargo, pese a que nuestras creencias se modifican, parecen subsistir atrincherados en el lenguaje y la conducta —gozando de tranquilizadora inmunidad— ciertos modos de pensar, juicios o creencias que en apariencia prevalecen de forma tácita e implícita. Tales creencias van sobreviviendo a los ajustes naturales a los que es sometida nuestra visión de mundo y pasan a ocupar el lugar de pilares incuestionables de la misma. Por citar un ejemplo, según Moore, se considera un punto de vista del sentido común el creer que la gran mayoría de los objetos físicos en el universo son inconscientes. Esta es una cuestión respecto de la cual el punto de vista actual del sentido común difiere de los pasados, pues, como afirma Moore:

There was, it seems pretty certain, a time when most men believed that acts of Consciousness were attached to logs of wood, and stones, and trees, and to the sun and moon and many other objects³².

³⁰ Moore, G.E., “Libertad” en: *Ensayos Éticos*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 49.

³¹ Wartofsky, Marx W. *Introducción a la filosofía de la ciencia* Madrid: Alianza, 1973, p. 89.

³² Moore, G.E., “What is Philosophy?” en: *Some Main Problems of Philosophy*, New York: Collier Books, 1966, p. 14.

En efecto, las creencias del sentido común, que no son sistemáticas ni explícitamente críticas, varían de una época a otra y es de suponer que seguirán cambiando con el tiempo. En un artículo de 1901, Moore escribe:

Muchas cosas que hoy consideramos erróneas han sido en el pasado cuestiones de creencia general, como por ejemplo que el sol girase alrededor de la tierra, creencia que Galileo rebatió. Así pues, todas las probabilidades parecen indicar que en el futuro muchas cosas que todavía son de creencia general, serán consideradas erróneas³³.

De acuerdo a la perspectiva de Moore, en el pasado no se compartían necesariamente todos los puntos de vista del actual sentido común. Ideas consideradas perimidas y puntos de vista obsoletos se van abandonando progresivamente; podemos asumir esas modificaciones como parte de los ajustes naturales que reclama la actualización de nuestros saberes e intereses. La historia de los conceptos se halla signada por el cambio. A fines del siglo XVII, un estudioso de los efectos de los álcalis sobre la madera bien podría haber sido acusado en Lima de brujería ante el tribunal del Santo Oficio; dos siglos después, podría haber sido reconocido por su significativo aporte al desarrollo de la química. Pese al actual auge de los estudios prospectivos en diversos ámbitos, no estamos en condiciones de predecir exactamente qué creencias permanecerán justificadas en el futuro. Eventualmente, más adelante muchas de nuestras actuales creencias podrían ser puestas en tela de juicio pero, según Moore, se requiere que sean examinadas al interior del marco del sentido común³⁴. Moore considera que las creencias del sentido común, aunque no idénticas, deben ser compatibles con las proposiciones de la ciencia. El sentido común podría acaso considerarse el terreno vago y tácito del que surge la investigación científica. Un territorio, por cierto, más próximo al hábito que a la crítica.

El sentido común de Moore posee, además, un rasgo peculiar: el agnosticismo. De este rasgo dan cuenta tres puntos de vista relativamente corrientes que, en su opinión, se alejan del sentido común e incluso lo ponen en graves aprietos. El primer punto de vista concierne a la creencia en la existencia de Dios. Afirmar que Dios existe es ir más allá del sentido común pues, desde este acervo compartido, no podemos

³³ Moore, G.E., "El valor de la religión" en: *Ensayos Éticos, op. cit*, p. 109. Este tipo de razonamiento es conocido con el nombre de "inducción pesimista".

³⁴ Wittgenstein y Rorty exploran consecuentemente esta pista, iniciativa que no encontramos en la obra de Moore. Sostiene Rorty que no hay forma de predecir qué requerirán las futuras audiencias demandantes de justificaciones. Contra cualquier eventual metafísica del sentido común, advierte también el carácter peligrosamente desorientador de afirmaciones como que "el *statu quo* actual se halla en una relación privilegiada con lo que las cosas realmente son"; cf. Rorty, R. "La verdad sin correspondencia" en: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 14 y ss.

pronunciarnos acerca de su existencia. Dado que el sentido común no cuenta con un punto de vista del universo en su totalidad, nada nos permite inferir la existencia de Dios. El segundo punto de vista se refiere a la creencia en una vida futura después de la muerte. Sobre esto tampoco puede pronunciarse el sentido común. El tercero, más prudente pero igualmente incompatible con el sentido común, señala que en el universo hay, además de objetos físicos y eventos mentales, otro tipo distinto de sustancia, aún cuando no estemos en condiciones de precisar su naturaleza. Este último punto de vista se aleja ostensiblemente del sentido común³⁵. Las observaciones críticas de Moore sobre la pertinencia de incluir a Dios en la visión del sentido común se organizan en función a la pregunta de si existen buenas razones —razones de peso— para mantenerlas³⁶.

Los diversos intentos de proporcionar una descripción general del universo —tarea que Moore llegó a considerar de la mayor relevancia filosófica—³⁷ muestran las principales diferencias entre las posiciones defendidas por los filósofos a lo largo de la historia. No obstante, pese a la heterogeneidad de puntos de vista, Moore considera que subsiste un común denominador, vale decir, un conjunto de puntos de vista defendidos *prácticamente* por todos los filósofos. Este puñado de creencias compartidas casi universalmente constituye el punto de vista del sentido común³⁸. En el célebre ensayo «Defensa del sentido común», nuestro filósofo se muestra aún más enfático: afirma que *todos* los filósofos sin excepción, aunque no estén dispuestos a admitirlo, han aceptado las tesis centrales del sentido común. Muchos lo desafiaron

³⁵ Moore esboza un sentido común que, en concordancia con el enfoque de la ciencia moderna, se guía por el principio de parsimonia en la explicación de William de Ockham. En efecto, Moore parece someter el sentido común a la pauta de incluir el menor número posible de variables (*“entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem”*).

³⁶ Cf. Moore, G.E. “Defensa del sentido común” en: *Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1983, p. 68.

³⁷ En las conferencias pronunciadas entre 1910 y 1911, publicadas cuatro décadas después bajo el título *Some main problems of Philosophy*, sostenía Moore, según J. Nelson, que el principal propósito de la filosofía era “suministrar un inventario metafísico del universo”. Posteriormente abandonó esta opinión para inclinarse por el análisis conceptual, pese a que no alcanzó a ser muy claro ni explícito sobre la relación entre los conceptos, las expresiones verbales y las entidades que constituyen el mundo. Cf. Alston, Edwards, Malcolm, Nelson y Prior, *op. cit.* pp. 19-21.

³⁸ Cf. Moore, G.E., “What is Philosophy?”, p. 21. Son compartidas casi universalmente pues no las suscriben, como ya señalamos, los seres humanos cuyo discurso y conducta resulte poco razonable; en palabras de Hume, quienes sean como esos “caballeros andantes que erraban por el mundo para limpiarlo de dragones y gigantes” y que “nunca abrigaron la menor duda sobre la existencia de estos monstruos”. Cf. Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires: Losada, 1945, p. 221.

abiertamente y, en consecuencia, cayeron en vergonzosas contradicciones y aporías³⁹.

En síntesis, como señala acertadamente John O. Nelson⁴⁰, el concepto de sentido común en Moore comprende dos aspectos íntimamente vinculados pero diferenciables: 1) creencias que los seres humanos suscriben casi universalmente en determinada época; y 2) creencias que nos sentimos inclinados a mantener de modo natural. Hemos aludido en esta sección a ambos sentidos. Nelson advierte que Moore no distingue nítidamente entre uno y otro. Empero, hay una diferencia entre ambos: las creencias defendidas universalmente pueden cambiar —como innegablemente ocurre— mientras la tendencia natural permanece. Es este segundo sentido el que parecería proporcionar mayor soporte a las conclusiones filosóficas. Porque en nuestras afirmaciones ordinarias parece colarse inadvertida y subrepticamente aquello que creemos de un modo natural.



³⁹ No está del todo claro por qué considera Moore que estas creencias deben ser compartidas por todos. La respuesta más inmediata a esta pregunta sería, en nuestra opinión, alegar que sencillamente están presupuestas en nuestras acciones. Algunos dan un paso más y observan que ellas son necesarias para la subsistencia. Marcado por la impronta de Hume, Moore parece sugerir que varios filósofos mantienen elucubraciones muy poco razonables pero que estas se desvanecen tan pronto ellos retoman las ocupaciones de la vida diaria. Por eso, pues, incurren en tan bochornosa inconsistencia.

⁴⁰ Cf. “La filosofía genuina de Moore” en: Alston, Edwards, Malcolm, Nelson y Prior, *op. cit.*, p. 24.

1.2 Reivindicación del sentido común de Moore

En el lenguaje ordinario, el sentido común en una persona denota su buen juicio, su carencia de extravagancia. En filosofía significa algo diferente, o sea, el uso de ciertas formas intelectuales o categorías de pensamiento⁴¹.

Consideremos ahora la estrategia filosófica de Moore, enfocada en poner a buen recaudo el sentido común. Inicia su tarea con la exposición de los más importantes puntos de vista filosóficos del mismo, es decir, con la explicación de qué creencias acerca del universo asumimos comúnmente como ciertas o qué estamos seguros de conocer con certeza acerca del mundo. Antes de pasar revista a las famosas proposiciones invocadas por Moore, conviene que nos detengamos en algunas consideraciones relevantes para su posterior argumentación.

¿Qué ingredientes componen el mundo? Observa Moore que incluso los puntos de vista más antiguos que registra la historia de la humanidad comparten ciertas creencias, entre ellas la creencia en la existencia de un gran número de objetos materiales. La descripción ontológica del mundo puede ser narrada en términos de sus componentes físicos, pero tal inventario resultaría incompleto. Creemos, además, que el universo incluye eventos que no son precisamente de naturaleza material. En otros términos: creemos que los seres humanos, además de un organismo físico, poseemos una mente y que, en consecuencia, se dan determinados actos de conciencia o eventos mentales⁴². Así pues, el sentido común de Moore suscribe un recuento de las entidades existentes desde la perspectiva moderna de las dos sustancias. Señala, en efecto, que en el universo hay al menos dos clases distintas de entidades: una enorme cantidad de objetos materiales y un gran número de eventos mentales. Respecto de los objetos físicos, asumimos como cierto que cada uno de ellos, en un momento determinado, está situado en algún lugar en el espacio. Esto significa que cada objeto material se encuentra ubicado a una distancia definida de los restantes. Una entidad califica para ser considerada objeto físico si posee, según Moore, tres características imprescindibles. En primer lugar, debe ser un tipo de entidad distinto a un acto de conciencia. En segundo lugar, debe estar ubicada en algún lugar en el espacio. Y en tercer lugar, debe ser una entidad de existencia perdurable, independiente de la mente, es decir, ha de existir tanto cuando somos conscientes de ella como cuando no. Los objetos materiales se sujetan a las condiciones espacio-temporales. El Sol o la

⁴¹ James, William. "El pragmatismo y el sentido común" en: *Pragmatismo. Un nombre nuevo para algunos viejos modos de pensar* Buenos Aires: Emecé 1945 pp. 126-127.

⁴² Peter Carruthers considera como algo natural mantener este dualismo cartesiano. Jerry Fodor y Steven Pinker se mantienen en una línea de argumentación similar: postulan ciertas creencias innatas que serían producto de la adaptación natural.

Tierra existieron, existen y probablemente existirán por mucho tiempo más. Esta última, señala nuestro filósofo, es otra de las convicciones suscritas por el sentido común.

En cuanto a los eventos mentales, que Moore considera causalmente dependientes de nuestros cuerpos⁴³, ofrece ejemplos que coinciden con los que Descartes encaja en el ámbito propio de la sustancia pensante o *res cogitans*: las diversas experiencias perceptivas —como la conciencia psicológica de ver, oír y tocar—, las creencias permanentes, los estados emocionales y sentimientos, etc. Según nuestro uso filosófico firmemente arraigado, estas experiencias “son sucesos o procesos *mentales* del mismo modo que puedan serlo recordar, pensar o imaginar”⁴⁴.

El sentido común también tiene algo que decir sobre la relación entre los objetos físicos y los sucesos que pertenecen a la historia mental de una persona. Creemos que nuestros eventos mentales se dan en el mismo lugar en que se encuentran nuestros cuerpos⁴⁵. Así, pensamos que hace mucho tiempo —digamos, en la era prebiótica o precámbrica— ni hubo cuerpos humanos ni eventos mentales sobre la Tierra. Creemos, además, que a la inmensa mayoría de objetos físicos no les corresponde un acto de conciencia. Limitamos la relación entre objeto material y evento mental al caso de la especie humana y, quizá, concedemos que puede extenderse a la mayoría de animales inteligentes. A este respecto, como advierte Hernández Prado⁴⁶, Moore llega a otra conclusión importante: los eventos físicos son lógicamente y causalmente independientes de los eventos mentales. Respecto de una entidad que se puede dar en el espacio, cuando afirmo que es real, sostengo que existe independientemente de mi mente en un sentido lógico. Si una entidad se da en el espacio, ella es exterior a cualquier mente en general⁴⁷. Al sostener la independencia causal, Moore discrepa, asimismo, de los filósofos que sostienen que las cosas materiales fueron creadas por Dios, quien concebiría la creación antes de concretarla. De esta manera, si Moore enfilaba inicialmente una crítica al idealismo de

⁴³ Cf. Ayer, A.J. “The defence of common sense” en: *Russell and Moore: the analytical heritage* Cambridge: Harvard University Press 1971, p. 163.

⁴⁴ Moore, G.E. “Prueba del mundo exterior” en: *Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1983, pp. 151-152.

⁴⁵ Debido a esta peculiar intuición de Moore, según la cual los actos de conciencia están “localizados” o adscritos a sus correspondientes cuerpos humanos, J. Nelson concluye que Moore “no parecía pensar que el término «mente» se refiera a una sustancia particular a la que son inherentes actos de la conciencia” Cf. Alston, Edwards, Malcolm, Nelson y Prior, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁶ Hernández Prado, José, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁷ Cf. Cabanchik, Samuel. “Aspectos semánticos del uso de ‘real’” en: *Areté*, volumen X, No. 2 (1998), p. 233.

Berkeley, sin habérselo propuesto, su argumentación acaba cuestionando también la tesis de la creación divina del universo.

Finalmente, la última y más importante creencia del sentido común sobre los ingredientes que componen el mundo es la siguiente: creemos que realmente *sabemos* todo aquello que las creencias del sentido común invocan. Desde luego, reconocemos nuestra incapacidad de ofrecer una descripción exhaustiva y general del universo, en la medida en que conocemos solamente dos clases de entidades o sustancias que lo componen, aun cuando sea posible imaginar que haya otras. Según Moore, la posición ontológicamente agnóstica —aquella que deja abierta la posibilidad de que existan otras clases de entidades desconocidas por nosotros—, aunque no pueda defenderse cabalmente, resulta más plausible que el ateísmo ontológico que clausura o niega dogmáticamente esa misma posibilidad.

Moore convierte al sentido común en una noción central de su epistemología que le brinda apoyo para enfrentar al idealismo y al escepticismo. «Defensa del sentido común» —reconocido casi unánimemente como el mejor y más influyente de sus ensayos epistemológicos— presenta una compleja argumentación que busca poner en entredicho un conjunto de tesis atribuidas tradicionalmente al idealismo y al escepticismo. Antes de mencionar cómo se desarrolla la respuesta a ambas posiciones filosóficas, incluimos una observación sobre el procedimiento empleado por Moore en este ensayo. Anota Arthur Murphy:

He does not (...) attempt to refute the epistemological or metaphysical theories of those with whom he disagrees on metaphysical or epistemological grounds. Instead he appeals to the fact that statements of this sort actually are understood by all of us and are known to be true⁴⁸.

En la primera parte del ensayo «Defensa del sentido común», Moore sostiene que él y otros seres humanos saben que muchas proposiciones son verdaderas. Lo saben, por añadidura, con absoluta certeza. A estas proposiciones de dominio público las denomina “verdades obvias”⁴⁹. Los primeros párrafos del ensayo anuncian un desacuerdo con el escepticismo, puesto que su argumentación parte de la constatación de que conocemos con certeza un puñado de verdades obvias y triviales. También el idealismo es cuestionado pues, como argumentamos en la siguiente

⁴⁸ Murphy, Arthur E. “Moore’s Defence of Common Sense”, en: *The Philosophy of G.E. Moore*, edited by Paul Arthur Schilpp, Illinois: Northwestern University and Southern Illinois University, 1968, p. 302.

⁴⁹ “Obvious truisms” en el original. Cf. Moore, G.E. “A Defence of Common Sense”, en: *Selected Writings*, edited by Thomas Baldwin, Routledge: London and New York, 1993, p. 106.

sección de este capítulo, muchas de las proposiciones de Moore implican la existencia de objetos físicos. Con la lista de proposiciones o verdades obvias, Moore se propone, de un lado, bosquejar la concepción de mundo del sentido común y, de otro lado, mostrar que tenemos buenas razones para rechazar cualquier posición filosófica inconsistente con ella. En esta situación precisamente se encuentran el idealismo y el escepticismo.

El célebre artículo de 1925 se inicia dando tres pasos. En el primero, Moore enumera algunas creencias básicas que conforman la visión de mundo del sentido común. La lista se compone de un extenso conjunto de convicciones. Ellas enuncian proposiciones que constituyen una clase abierta, pues siempre podríamos identificar y añadir más. A guisa de ejemplo, ofrecemos a continuación una pequeña muestra:

- En este momento existe un cuerpo humano que es mío.
- Desde su nacimiento, mi cuerpo ha estado en contacto con la superficie de la Tierra.
- La Tierra existe desde mucho antes de mi nacimiento.
- En la Tierra hay muchos objetos físicos de distintos tipos.
- Mi cuerpo ha mantenido diversas relaciones de cercanía y distancia con objetos físicos tridimensionales de muchas clases distintas, incluidos otros cuerpos vivos, como los de algunos seres humanos.
- Muchos de esos cuerpos vivos han muerto.
- En diferentes ocasiones he tenido percepciones tanto de mi propio cuerpo como de otros objetos materiales. He tenido pensamientos diversos, sueños y creencias de diversos tipos (aunque fuesen falsas).
- Los seres humanos que han vivido sobre la Tierra han tenido experiencias similares a las mías.

La primera parte de la lista de proposiciones⁵⁰ que presenta Moore, referida principalmente a experiencias en primera persona, remite al ámbito subjetivo⁵¹. Conforman un cuerpo de proposiciones familiares y ubicuas cuya verdad él mismo

⁵⁰ Una lista de siete proposiciones distinta a la que aquí resumimos presenta el ensayo «Certeza». Al igual que la mayoría de comentaristas, nos remitimos exclusivamente a la lista que aparece en «Defensa del sentido común» puesto que este último ensayo recoge intuiciones más cuidadosamente evaluadas por su autor.

⁵¹ Al analizar esta parte de la lista de Moore, Stroll distingue dos grupos de proposiciones: las referidas al cuerpo y las referidas a la mente. En tanto dicha distinción no resulta significativa para nuestra argumentación, dejamos de lado esta pista. Cf. *La filosofía analítica del siglo XX op. cit.* p. 121 y ss.

asegura conocer plenamente, contra algunos filósofos que sostuvieron que no se podía conocer con certeza. El segundo paso consiste en presentar una sola proposición que arrastra estas verdades obvias de la dimensión subjetiva inicial a una dimensión intersubjetiva: lo mismo que sé con toda certeza respecto de mí y del mundo, precisa nuestro filósofo, lo saben también otros seres humanos con respecto a ellos mismos⁵². Así, la proposición enunciada en el segundo paso destaca que cada uno de nosotros suscribe las proposiciones señaladas en el primer paso argumentativo. En el tercer paso, Moore remarca que él conoce con certeza la verdad general enunciada en el segundo paso y, por implicación, lo mismo les sucede a las demás personas. Sabe, pues, con certeza que otros conocen con certeza proposiciones parecidas sobre sí mismos. Y se trata de un feliz saber recíproco. La conclusión que se desprende del tercer paso expresa, según Moore, el punto de vista habitual sobre el mundo. Bajo este escrutinio crítico en tres pasos, Moore describe y analiza cómo las diversas proposiciones de sentido común atañen unas a otras. Al tiempo que determina su consistencia, establece el conocimiento general de dichas proposiciones como un tópico de sentido común. Así, hace explícito el marco pre-teórico de nuestras creencias básicas compartidas.

Defendida por la gran mayoría, exceptuando dementes y ciertos filósofos, la visión de mundo del sentido común tiene un carácter objetivo: es de esperar que cualquier ser humano razonable la suscriba. Moore no afirma por qué, pero lo más plausible es suponer que muchas de estas creencias están conectadas con la supervivencia. Con todo, si tomamos en serio cierta cháchara filosófica exageradamente pesimista, debemos reconocer que algunos filósofos se rehúsan a aceptarla. Al repasar los argumentos que esgrimen, Moore divide a los pensadores rivales en dos equipos distintos, aunque estima a ambos bandos igualmente desencaminados. El primero, integrado por los más recalcitrantes, reúne a quienes consideran indefendibles tales proposiciones. Moore replica que estos filósofos profieren constantemente afirmaciones inconsistentes con sus propias reivindicaciones negativas. Si, por un lado, consideran indefendible la proposición «existen otros seres humanos», por otro lado, en sus obras citan alegremente a otros filósofos. Los integrantes del segundo grupo, más cautelosos, conceden que las proposiciones de Moore podrían ser ciertas; sin embargo, recusan la legitimidad reivindicada en el segundo y tercer paso: dicen que no podemos saber que lo son. En efecto, si bien estos escépticos cautelosos están dispuestos a reconocer que se trata de proposiciones cuya verdad ha asumido

⁵² Moore, G.E. "Defensa del Sentido Común". En: *Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1983, pp. 50-51.

comúnmente la humanidad, advierten que posiblemente sean enunciados adoptados por fe, no por conocimiento. En síntesis, estos filósofos estiman que las creencias de sentido común de Moore no están adecuadamente justificadas. Moore se pregunta: ¿cómo se puede sostener seriamente que ningún ser humano ha conocido con certeza la existencia de otros seres humanos? ¿No es, por decir lo menos, problemática la afirmación «hay otros seres humanos pero ninguno de ellos sabe con certeza que existen otros seres humanos»?

La reacción de Moore pone de relieve tres ideas importantes. La primera es especialmente interesante para este trabajo: su defensa del sentido común, como lo sugiere la crítica al presupuesto en el que descansa la afirmación del escéptico cauteloso, implica un rechazo a una perspectiva exterior⁵³. Iluso es suponer que se puede alcanzar un punto de vista exterior: es baldío el afán de situarnos por encima de este entramado de creencias compartidas para contemplarlo desde fuera. Una segunda idea importante es que existen ciertas proposiciones de sentido común que se muestran como absolutamente verdaderas ante quien las profiere. Esta afirmación, a nuestro entender, no implica mantener que *todos* los juicios de sentido común son verdaderos⁵⁴. Destaca simplemente que el sentido común —como marco conceptual que constituye el punto de partida de cualquier indagación— presupone certezas. Si no confiáramos en ellas, nos privaríamos de la posibilidad de pensar y juzgar racionalmente. La tercera idea importante sugiere que es más razonable rechazar las premisas de los razonamientos escépticos que las afirmaciones de sentido común que esos mismos razonamientos pretenden impugnar⁵⁵.

⁵³ Resulta pertinente considerar el sentido común de Moore como el estado actual de la indagación, semejante a la embarcación del célebre símil de Neurath adoptado posteriormente por Quine: el sentido común —al igual que el lenguaje ordinario para Wittgenstein— se asemeja a una embarcación que solo puede revisarse mientras nos mantenemos en ella a flote, pues no existe posibilidad de reensamblarla en dique seco.

⁵⁴ Moore, como sostuvimos antes, no supone que el sentido común sea un depósito atemporal de verdades. En este aspecto, vemos por conveniente considerar la argumentación de Moore en sintonía con la de Peirce. El filósofo norteamericano anota que las certezas de sentido común, en su indefinida forma cotidiana, mantienen el carácter de puntos de partida. Pierce, con una claridad que echamos de menos en la argumentación de Moore, considera que nuestro cuerpo indubitable de creencias es renuente a una formulación más precisa. Mientras más acuciosa sea su formulación, más vulnerables serán esas creencias a la duda. Cf. “Critical common-sensism” en: Buchler, J. (ed.) *Philosophical writings of Peirce*, New York: Dover Publications 1955, pp. 290-301.

⁵⁵ La estrategia de menoscabar solapadamente la plausibilidad y razonabilidad del escepticismo es una característica de la argumentación de Moore que consideramos especialmente valiosa en este trabajo. En *Sobre la certeza*, como esperamos mostrar luego, Wittgenstein desarrolla una sólida argumentación a favor de esta posición.

Pasemos ahora a analizar las célebres proposiciones de sentido común. Aunque Moore no estudia explícitamente su peculiaridad, a partir de sus reflexiones podemos identificar algunos rasgos. Se trata de proposiciones contingentes cuya negación no supone una contradicción sino que da lugar a otra proposición igualmente posible: “todas ellas *podrían haber sido falsas* aunque de hecho no lo fuesen”⁵⁶.

Aunque exista la posibilidad lógica de que sean falsas, son proposiciones absolutamente verdaderas. Constituyen verdades tan obvias que casi “no merecería la pena enunciarlas”⁵⁷. Según Moore, cada uno de nosotros ha conocido en algún momento la verdad de proposiciones similares a las de la lista antes mencionada. Sin embargo, Moore no explica cómo se justifican estas creencias, incluso parece sugerir que —*stricto sensu*— no se pueden justificar⁵⁸.

Algunos filósofos, como indicábamos, se empeñaron en sostener que no es posible conocer la verdad de cualquiera de estas proposiciones de la lista. Pero, como señala Peter Strawson, “si Moore tenía razón al sostener que esas proposiciones son comúnmente conocidas con certeza como verdaderas, entonces parece seguirse que ciertas tesis del escepticismo filosófico son falsas”⁵⁹. El carácter obvio de estas «trivialidades» revela un detalle importante: conocemos su verdad con toda certeza. Aunque la verdad y la certeza son para Moore cuestiones distinguibles, puesto que “algo que nadie conoce puede perfectamente ser verdadero”⁶⁰, la certeza es dependiente del conocimiento puesto que solo se puede tener certeza de algo que se conoce.

Pero ¿sé realmente que todas las proposiciones de (la lista) son verdaderas? ¿Acaso no es posible que las crea simplemente? ¿O que sólo sepa que son muy probables? En respuesta a esta cuestión creo que lo único que puedo decir es que me parece que las conozco con certeza⁶¹.

Es obvio, agrega Moore, que no conozco directamente la mayoría de estas proposiciones. Así ocurre cuando afirmo «sé que p », respecto de la proposición p: “la

⁵⁶ Moore, G.E. “Certeza”, en: *Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1983, p. 235.

⁵⁷ Moore, G.E. “Defensa del Sentido Común”, en: *op. cit.*, p. 49.

⁵⁸ Y esta espinosa cuestión nos precipita a un abismo repleto de problemas. Para Peirce no es problema, porque su justificación es la acción. Pero Moore no afirma nada semejante. Y entonces surge la inquietante pregunta de cómo así se puede reclamar conocimiento de esas creencias sin poder justificarlas. Wittgenstein explora también este complejo problema, del que nos ocupamos en la segunda sección del segundo capítulo.

⁵⁹ Strawson, Peter F. *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, Madrid: Machado libros, 2003, p. 45.

⁶⁰ Moore, G.E. “Certeza”, en: *op. cit.*, p. 244.

⁶¹ Moore, G.E. “Defensa del Sentido Común”, en: *op. cit.*, p. 60.

Tierra existía mucho antes de mi nacimiento”, entre otras similares. Estoy seguro de que p, pero mi evidencia se basa en otras cuestiones que dan fe de ello. Moore confiesa abiertamente su incapacidad de especificar en qué consiste esa evidencia:

(...) creo que todos nos encontramos en esa extraña situación consistente en *conocer* muchas cosas que no están totalmente fundadas. Sin embargo no sabemos *cómo* las conocemos, es decir, no sabemos en qué consiste ese fundamento⁶².

Desde luego, la retórica de Moore puede resultar algo desorientadora. Reivindica que conocemos con total certeza dichas proposiciones de sentido común, las cuales son, además, verdades triviales. Pero su peculiar estilo argumentativo —por el cual se refiere a verdades de dominio público como si solo él las conociese— parece abrir una puerta falsa a la inquietud escéptica del margen de error, permitiéndole meter baza: ¿no podríamos descubrir la falsedad de estas proposiciones triviales? No me puedo equivocar de la verdad de esas proposiciones —replica Moore— aunque no pueda explicar por qué. Podría provocar la impresión equívoca de que las conclusiones epistemológicas de nuestro filósofo son producto de una reflexión precipitada, razón por la cual él mismo vacila al defenderla. Equívoca, pues solamente revela que Moore tomó en serio al escepticismo como posición filosófica, que asumió la tarea de enfrentarlo y que intentó refutarlo con tenacidad e ingenio, desarrollando una argumentación singular. Por un lado, Moore le concede gran importancia al hecho de que una posición filosófica sea capaz de dar cuenta de sí misma y cree que es posible vencer al escepticismo en su propio terreno: el teórico. Por otro lado, su réplica es, por decir lo menos, particular: en el ensayo «Prueba del mundo exterior» adelanta que va a presentar pruebas para demostrar que existen cosas externas a nuestras mentes, presenta una prueba empírica y luego advierte que, si por prueba satisfactoria se espera una explicación de cómo ha de demostrarse la verdad de una proposición del sentido común, entonces no cree que sea posible ofrecer tal prueba⁶³. Si bien Moore se rehúsa a explicar cómo sabe todo aquello que reclama saber, sus largas y detalladas réplicas a posibles embates escépticos revelan que no consideró que el escepticismo radical fuese una posición filosófica ininteligible, a diferencia de Wittgenstein.

Un aspecto importante de la estrategia que despliega Moore para enfrentar al escepticismo consiste en la reorientación de la duda a sus cauces cotidianos. Observa Moore, en efecto, que la mera posibilidad teórica de errar no constituye una razón

⁶² *Ibid.*

⁶³ Moore, G.E. “Prueba del mundo exterior”, en: *op. cit.*, pp. 158-159.

suficiente para la duda. Que yo no disponga de un repertorio definitivo de criterios para distinguir entre sueño y vigilia no es óbice para que sepa con certeza que ahora estoy bien despierta. El mundo podría no haber existido, pero esa mera posibilidad en modo alguno justifica mi duda sobre su existencia. La legitimidad de una razón para dudar no es algo que ella misma exhiba: el dictamen de su condición de legítima o razonable proviene de nuestra forma cotidiana de evaluación; dicho en otros términos: el entramado de creencias compartidas que permean nuestra conducta proporciona un criterio para la aceptación de tales afirmaciones. Si no realizamos la distinción entre duda teórica y razones para dudar, le insuflamos fuerzas a una versión hipertrófica de escepticismo, versión que rechazan tanto nuestras prácticas cotidianas como el propio sentido común⁶⁴.

Prestemos ahora atención a las proposiciones o verdades triviales que componen la visión de mundo del sentido común de Moore: sostuvimos anteriormente que dichas proposiciones deben asumirse verdaderas, consideradas en grupo, en tanto ellas modelan el punto de partida inexcusable de cualquier investigación. A nuestro juicio, las proposiciones de Moore resultan más convincentes si se les considera en conjunto y no aisladamente: su fuerza proviene de un trasfondo lingüístico holista. Ya hemos señalado que la mayoría de proposiciones enumeradas por Moore son contingentes. De los ejemplos proporcionados por Moore podemos distinguir, como advierte Glock⁶⁵, tres tipos distintos de proposiciones: las demostrativas, las dependientes de contextos específicos y aquellas que, al menos en apariencia, juegan como independientes de contextos precisos. «Aquí hay una mano» es un ejemplo de proposición demostrativa; «estoy en una habitación» presenta una proposición dependiente de un contexto determinado, mientras que las proposiciones «soy un ser humano» o «la Tierra existe desde mucho antes de mi nacimiento» funcionan en apariencia como independientes de contextos específicos. Aunque todas estas proposiciones se encuentran vinculadas⁶⁶, posiblemente son las del último tipo las que tenemos en mente cuando pensamos en los pilares de nuestro conglomerado proposicional: su verdad pareciera mantenerse incólume prácticamente en cualquier circunstancia en que se las enuncie.

⁶⁴ Wittgenstein desarrolla extensamente esta intuición presente (mucho más tenuemente) en la obra de Moore: afirma que el escepticismo termina minándose a sí mismo pues desafía los prerrequisitos de la duda significativa.

⁶⁵ Glock, Hans-Johann. "Knowledge, Certainty and Scepticism: In Moore's defence" en: Moyal-Sharrock, Danièle (ed.). *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works* England: Ashgate, 2004, p. 65.

⁶⁶ Nuevamente, es Wittgenstein quien destaca con insistencia y mayor claridad que Moore que estos saberes no señalan contenidos aislados, sino que integran un enorme sistema en el que se encuentran estrechamente entrelazados. Defiende, así, un holismo semántico y epistemológico.

Así, si *p* es una proposición aparentemente independiente de contexto —por ejemplo la proposición «soy un ser humano»— resultará extremadamente difícil, si no imposible, imaginar un escenario inteligible en el que yo no pueda afirmar con toda certeza: «sé que *p*». Desde luego, puedo también reivindicar la verdad de una proposición como «estoy en una habitación y no al aire libre»⁶⁷ y, de hecho, en este momento, conozco con total certeza su verdad. Ella es también una proposición contingente y tan verdadera como lo es «soy un ser humano», pero es sencillo imaginar circunstancias en las que la proposición «estoy en una habitación» no sea verdadera. ¿Qué circunstancias podrían poner en riesgo la verdad de proposiciones como «soy un ser humano»? Si alguno de nosotros —como Gregor Samsa en *La Metamorfosis*⁶⁸— tuviera la convicción que desde esta mañana no es un ser humano sino un bicho espantoso, arremetería contra todo el marco de referencias presupuesto. En esa situación no sería de sentido común reafirmar «soy un ser humano », como tampoco lo sería decir «soy un bicho espantoso». No lo sería porque la razonabilidad estaría en juego: la creencia de sentido común «existe un cuerpo humano que es mío» está entrelazada con la seguridad tranquila de *todo* lo que creo de manera razonable; si la pusiese en duda se desplomaría mi visión de mundo. Así pues, no necesito verificar cada mañana que soy un ser humano y no un insecto, o que soy una mujer pero no un travesti. Respecto de tales proposiciones, en opinión de Moore, no hay lugar a error. No es que la duda se vuelva lógicamente imposible: cualquiera podría equivocarse al realizar un cálculo aritmético simple, y soy capaz de imaginar circunstancias especiales en las que mi actual convicción de que tengo dos manos se tornaría insegura⁶⁹. Sin embargo, la posibilidad lógica de la duda, al no ser razonable, deviene ineficaz, artificial y abstracta.

La proposición «la Tierra existía mucho antes de mi nacimiento» es otro ejemplo revelador de la especificidad de las creencias del sentido común. No es necesario que yo sepa que la antigüedad de la Tierra se remonta a algo más de cuatro mil millones de años. Dicha precisión es característica de las ciencias, no del sentido común. Sin embargo, al menos en un sentido laxo, las perspectivas de la ciencia y del sentido común no deben ser incompatibles. Puede que un adulto ignore cuántos millones de años tiene la Tierra, pero no podríamos considerar digno de crédito a alguien que

⁶⁷ Moore, G.E. “Certeza”, en: *op. cit.*, p. 233.

⁶⁸ Si nos atenemos a la argumentación desarrollada en «Objetos imaginarios», podríamos atribuir a Moore la tesis que sería -por decir lo menos- ingenuo quien tome como una historia verdadera el relato de Kafka en *La metamorfosis*.

⁶⁹ Por ejemplo, si sobrevivo a un ataque terrorista, en los instantes posteriores a la estrepitosa detonación de la bomba, podría tener sentido que ponga en duda que (todavía) tengo dos manos.

asegure que nuestro planeta existe desde hace doscientos años. Semejante creencia contradiría —por ejemplo— nuestros conocimientos de historia y, nuevamente, nuestra visión de mundo colapsaría ya que dejarían de tener sentido muchas de las instituciones, prácticas y actividades de nuestro mundo compartido. Por eso mismo, creer que la Tierra tiene doscientos años de antigüedad no podría propiamente ser considerado un error⁷⁰.

Desde la perspectiva de la práctica ordinaria, también podríamos trazar una distinción funcional entre proposiciones nucleares y periféricas⁷¹. La edad exacta de la Tierra o el número de planetas que componen nuestro Sistema Solar jugarían como creencias periféricas: nadie se inquieta demasiado por el hecho de que nuestro Sistema Solar pase, de tener nueve, a tener solamente ocho planetas⁷². Nuestros contingentes usos lingüísticos cotidianos permiten dudas, errores y rectificaciones en cuestiones de esta naturaleza y, si nos vemos obligados a modificar una creencia periférica, realizamos sin mayor resistencia los ajustes del caso. Entonces no se tambalean lo más mínimo los cimientos de nuestras creencias. No ocurre lo mismo con las proposiciones que funcionan como nucleares; estas últimas —que no forman parte del cuerpo de proposiciones de las ciencias— operan como un centro de gravedad al interior del entramado de nuestras creencias. Indican los análisis de Moore que arrojar la sombra de la duda encima de ellas sería, ya no solo ridículo sino, sobre todo, aberrante. En circunstancias ordinarias no sabríamos ni cómo probarlas ni qué hacer con las dudas que pretendiesen atacarlas. La razón es que dichas creencias cumplen con la función de estructurar y configurar el horizonte natural, el terreno del que parte cualquier indagación. Su carácter fundamental, como advierte posteriormente Wittgenstein, no se debe a que las evidencias —la experiencia— les proporcionen aval⁷³, sino a que

⁷⁰ Wittgenstein precisa esta cuestión cuando señala el uso que tiene en nuestros juegos de lenguaje el concepto «error». Dicho concepto solo resulta comprensible si presuponemos un conglomerado de creencias que damos por sentado, esto es, que no cuestionamos.

⁷¹ Las distinciones «dependiente/independiente de contexto» y «nuclear/periférica» no se encuentran trazadas de modo explícito en la argumentación de Moore. Aunque podría haber similitudes, no hay una correspondencia exacta entre ambas distinciones que, a la postre, resultan ser estrictamente operativas. En *Sobre la certeza* Wittgenstein recurre a una serie de imágenes para sugerir que no es fácil trazar una frontera definitiva entre proposiciones nucleares y periféricas. Una presentación muy clara de este tema se encuentra en el ensayo de Quine «Dos dogmas del empirismo».

⁷² El descalificado fue Plutón. Gozó durante 76 años de dicho *status* hasta que, en 2006, por acuerdo de la comunidad astronómica internacional, fue denigrado a la categoría de «planeta enano». Desde entonces, pese a seguir orbitando el Sistema Solar, ya no cuenta como planeta.

⁷³ De gran importancia resulta este aspecto para el presente trabajo, pues una versión tradicional del fundacionalismo señala que las creencias basadas en nuestra experiencia sensorial constituyen el fundamento sobre el que se alza la superestructura conformada por las creencias relativas al mundo exterior.

ellas mismas hacen las veces de suelo sobre el que se levanta cualquier pesquisa o interrogante. Estas intuiciones de Moore remiten a una cuestión medular de la epistemología; sin embargo, los análisis densos e intrincados que lleva a cabo en «Defensa del sentido común» finalmente no llegan a elucidar la peculiaridad de las proposiciones de su lista. Moore no consigue explicar satisfactoriamente en qué radica su singularidad.

Digno es de resaltar que Moore no se aventure a probar que las proposiciones del sentido común son verdaderas. Afirma empecinadamente que cualquier adulto razonable sabe que esas proposiciones son verdaderas con certeza. Debemos frenar allí la indagación epistemológica. ¿Se trata de una burda reivindicación dogmática? Creemos que su respuesta es reveladora: negándose a aceptar las reglas de juego del escéptico, poniéndolas en entredicho, ejerce un contrapeso filosófico importante. ¿Por qué tendría que demostrar que no estoy durmiendo o que tengo dos manos? se pregunta Moore; y así esboza el contorno de una interesante estrategia contra el escepticismo filosófico de la que él mismo desafortunadamente no obtiene el máximo provecho.

Afirma Moore que los filósofos no se han contentado con exponer sus opiniones acerca del universo, sino que han procurado probar que eran ciertas. Cuando se asume el intento de probarlas, es usual que broten otros problemas derivados. No solo se debe demostrar que las opiniones que componen la propia argumentación son ciertas, sino también se ha de refutar las contrarias. El ensayo «Prueba del mundo exterior» nos muestra a Moore bien embarcado en esta aventura, buscando demostrar la verdad de proposiciones como «aquí hay dos manos humanas» mediante una serie de pruebas empíricas. En la vida cotidiana, según nuestro filósofo, contamos con un número limitado de maneras de adquirir conocimiento real. Al enfrentar la pregunta de cómo sabemos algo identificamos tres tipos distintos de interrogantes. El primero se refiere a la clase de proceso que ocurre en la mente cuando se conoce algo. Este tipo de pregunta se ubica en un territorio que transitan tanto la psicología como la filosofía. El segundo tipo de pregunta pertenece al terreno de la lógica: se da cuando preguntamos qué es el conocimiento refiriéndonos a lo que significa afirmar que una proposición es verdadera. Y el tercer tipo de pregunta, cuestión de la cual se han ocupado mucho los filósofos, consiste en inquirir por las diferentes maneras en que puede probarse una proposición. Se indaga por el tipo de razones que resultarían adecuadas para creer en algo. Si nos guiamos por el proceder de Moore en «Prueba del mundo exterior», parece que piensa que la vía adecuada para probar la existencia

del mundo externo es a través de pruebas empíricas. De ahí su confesión en «Defensa del sentido común»: “cuando conozco o juzgo que una tal proposición es verdadera, (...) hay siempre algún *dato sensible* sobre el que versa la proposición en cuestión, un dato sensible que es en cierto sentido el tema principal o último de dicha proposición”⁷⁴.

Las proposiciones de Moore “*en cierto sentido* implican la realidad de *cosas materiales* y del *Espacio*”⁷⁵. Sin embargo, otras proposiciones de su lista no implican de manera obvia la realidad de cosas materiales ni del espacio. Por ejemplo, cuando digo que en diferentes ocasiones he tenido sueños. Sin embargo, esta última proposición implica que el tiempo es real, así como que existe un yo. Moore, como venimos señalando, reconoce su incapacidad de especificar en qué consiste la evidencia de esas proposiciones. Cuando, indirectamente, reivindica su certeza destacando el rol primordial que cumplen en nuestro sistema de creencias sostiene, así, que no hay nada más fundamental: no podemos dar un gran salto que nos permita acomodarnos en una perspectiva externa dirimente.

No es problemático conocer la verdad de estas proposiciones, sino realizar un análisis preciso del significado de cada una. Distinto es comprender una proposición que ofrecer un análisis de ella. Moore presupone una comprensión de la proposición para plantear la cuestión de cómo deba llevarse a cabo el análisis⁷⁶. Aclara que jamás ha sostenido que la filosofía consista exclusivamente en análisis; en realidad el análisis es solamente una de las actividades de la filosofía⁷⁷. Esta actividad, advierte nuestro filósofo, es harto difícil. Hacia el final del ensayo «Defensa del sentido común», en la cuarta sección, explica que no son materia de análisis las expresiones verbales, sino los conceptos o proposiciones⁷⁸.

⁷⁴ Moore, G.E. “Defensa del Sentido Común”, en: *op. cit.*, p. 69.

⁷⁵ *Ídem.*, p. 55.

⁷⁶ Cf. Stroll, A. *La filosofía analítica del siglo XX*, pp. 124-125.

⁷⁷ Ayer opina que Moore reduce el quehacer filosófico, al menos en sus aspectos constructivos, a una forma de análisis más bien descriptivo, no revisionista. Cf. Ayer, A.J. “The refutation of idealism” en: *Russell and Moore: the analytical heritage* Cambridge: Harvard University Press 1971, p. 160.

⁷⁸ C.H. Langford ofrece una presentación crítica del concepto de análisis en la obra de Moore. Afirma que en sus trabajos se puede distinguir entre un análisis conceptual y otro formal. Cf. “*Notion of analysis in Moore’s philosophy*”. La respuesta de Moore a Langford se encuentra en “A reply to my critics” (pp. 660-667), ambos en: Schilpp, Paul A. (ed.). *The Philosophy of G.E. Moore* Illinois: The Library of living philosophers, 1968.

Sostiene Coates⁷⁹ que, en tiempos de Moore, dos eran las formas de análisis abocadas a hacer explícita la forma lógica subyacente al lenguaje: el análisis reductivo y el análisis conceptual. El análisis conceptual, al tiempo que exhibe la estructura lógica implícita en una afirmación, estudia conceptos o proposiciones⁸⁰ desde ellos mismos, sin postular otro nivel. El análisis reductivo presupone un nuevo nivel desde el cual son juzgadas las expresiones lingüísticas: los hechos básicos de la experiencia. Russell es uno de los conocidos defensores del análisis reductivo, mientras que Moore reivindica el análisis conceptual cuyo propósito principal es, según Quintanilla, “la delimitación del alcance de los conceptos”⁸¹. Así, en el análisis conceptual de Moore “el analisis debe ser una formulación que exprese sin pérdida de significado el contenido del analisandum, mostrando los sentidos contenidos en él de manera presupuesta, implícita o poco clara, tanto a nivel de reglas de significado, como de creencias subyacentes”⁸².

Desde la perspectiva del análisis, la influencia que ejerció en Cambridge la defensa del sentido común de Moore consistió precisamente en morigerar los ímpetus reduccionistas. Ofreció persuasivos argumentos a favor de la tesis de que, si bien no estamos en condiciones de ofrecer un análisis exhaustivo de proposiciones obvias como «existen objetos físicos», dicho análisis no debe orientarse a cuestionar el sentido común sino a afirmarlo. El análisis procede de lo complejo a lo más simple. Puedo descomponer «existen objetos físicos» en una proposición más sencilla, por ejemplo, en la proposición «estoy percibiendo mi mano» (A). Así también esta última puede descomponerse en dos: «estoy percibiendo esto» (B) y «esto es una mano humana» (C). Las ocurrencias del pronombre demostrativo en B y C remiten, según Moore, a datos sensoriales (*sense-data*) en torno a los cuales se articula la predicación. Dichos datos sensoriales no constituyen el objeto —la mano— pues percibimos solamente ciertos aspectos del objeto⁸³. Descubrimos que las proposiciones más simples remiten a datos de los sentidos. En la percepción no

⁷⁹ Cf. Coates, *op. cit.*, pp. 40-41.

⁸⁰ Cf. Moore, G.E. “A reply to my critics” en: Schilpp, Paul A. (ed.). *The Philosophy of G.E. Moore* Illinois: The Library of living philosophers, 1968 p. 661.

⁸¹ Cf. Quintanilla, Pablo. “El análisis filosófico del lenguaje: semántica y ontología” en: *Areté*, volumen IV, No. 1 (1992), p. 247. En dicho artículo, Quintanilla identifica el análisis conceptual de Moore como una forma de análisis de transición entre el reductivo russelliano y el lingüístico del segundo Wittgenstein.

⁸² *Ídem*, p. 253.

⁸³ Anotan Stroll y Hernández que Moore toma distancia del realismo directo, de acuerdo con el cual bajo condiciones normales la percepción nos coloca en contacto cognoscitivo inmediato con los objetos físicos. Stroll, a partir las tesis expuestas en «Defensa del sentido común» y «Visual Sense-data», concluye que Moore termina inclinándose por alguna variedad de realismo representativista (Cf. Stroll, A. *La filosofía analítica del siglo XX*, pp. 114-117). Según Hernández, Moore abraza una posición fenomenológica (Cf. Hernández, *op. cit.*, p. 73).

somos directamente conscientes de un objeto físico sino de un cúmulo de datos sensoriales que, según Moore, no podemos poner en duda. Se hace patente una distinción entre objeto físico y dato de los sentidos, sustentada en nuestra percepción fragmentada del mundo físico: cuando percibo la palma de una mano no puedo percibir simultáneamente el dorso⁸⁴. Pero, como decíamos, no es posible hacer un análisis definitivo de las proposiciones simples. Es decir, carecemos de explicaciones que den cuenta satisfactoriamente de la relación entre los datos de los sentidos percibidos directamente y el objeto material que les corresponde. Una explicación semejante sería el análisis de una proposición simple como C. El análisis puede tener valiosos usos de elucidación filosófica, pero el revelarnos cuál es la estructura básica de la realidad perceptiva no es uno de ellos.

Lo irónico del caso, de acuerdo a Coates, es que el mismo Moore reivindicase métodos de análisis reductivo empleados posteriormente para cuestionar las afirmaciones del sentido común. A favor de Moore juega el hecho de que no confirió prioridad al análisis reductivo sobre las proposiciones del sentido común⁸⁵. De las certezas del sentido común se obtienen otras proposiciones más simples pero igualmente inanalizables pues “ningún filósofo ha logrado hasta el momento sugerir un análisis plausible”⁸⁶. Aunque jamás dudemos de la verdad de dichas proposiciones, sí podemos desconfiar de su correcto análisis:

Así como sostengo que la proposición «Hay y ha habido cosas materiales» es verdadera con toda certeza, aunque el problema de cómo ha de ser analizada no haya recibido hasta el presente una solución satisfactoria, sostengo también que la proposición «Hay y ha habido muchos Yo» es verdadera con toda certeza, aunque una vez más, todos los análisis que han sido sugeridos por los filósofos son en extremo dudosos⁸⁷.

Al concluir «Defensa del sentido común» Moore deja establecido el carácter inanalizable de las certezas del sentido común. Muestra que el análisis filosófico tropieza con serios escollos cuando intenta describir el significado preciso de dichas certezas. Sin embargo, semejante conclusión no posee un sabor del todo amargo pues nuestro filósofo subraya que podemos comprender afirmaciones en su sentido

⁸⁴ Este no es el lugar para discutir los numerosos problemas que derivan del compromiso de Moore con los datos sensoriales. Para tal propósito se puede consultar los artículos de Marhenke “Moore’s analysis of sense-perception” y de Bouwsma O.K. “Moore’s theory of sense-data”, ambos en: Schilpp, Paul A. (ed.) *The Philosophy of G.E. Moore* Illinois: The Library of living philosophers, 1968.

⁸⁵ Cf. Coates, *op. cit.*, p. 43.

⁸⁶ Moore, “Defensa del sentido común”, en: *op. cit.*, p. 69.

⁸⁷ *Ídem*, pp. 73-74.

ordinario y conocer su verdad con certeza aun sin disponer de su análisis completo. Al ser escrutadas, las certezas del sentido común muestran su carácter esquivo, su resistencia a una formulación absolutamente rigurosa y definitiva. De manera que su formulación será perfectible, imprecisa e histórico-cultural⁸⁸. Coates observa que, en lugar de la defensa del carácter inanalizable del sentido común y de ciertas afirmaciones del lenguaje ordinario, la obra de Moore influyó en el brote de la noción de vaguedad irreductible del lenguaje natural como tema de discusión⁸⁹.

El propósito de esta sección ha sido sugerir que, pese a la ausencia de claridad y a la controvertida defensa de los datos sensoriales⁹⁰, la reflexión epistemológica de Moore no posee una estricta orientación fundacional. No encontramos en su obra una apología de la preeminencia epistémica de las experiencias sensoriales ni la afirmación de que el mundo externo es conocido solo con base en nuestras experiencias. Sus reflexiones epistemológicas enfilan una dirección realista que no prejuzga cuestiones de prioridad metafísica ni dictamina en qué consiste lo que nos otorga la experiencia, sino que, a título de ensayo, traza una serie de complejas distinciones al interior de un marco conceptual asentado en la confianza en la experiencia inmediata⁹¹. Contra la inclinación idealista, Moore aduce que siempre somos capaces de distinguir entre el objeto de la experiencia y la experiencia misma; y ciertamente la primacía que le concede a la experiencia guarda sintonía con la reconducción a lo familiar defendida por Bertrand Russell. Sobre el compromiso de nuestro filósofo con el realismo, suscribimos la tesis de Hintikka, quien afirma que la singular variedad de realismo mantenida por Moore “no se debe a su empleo de lo dado como fundamento, sino a sus supuestos respecto de lo dado”⁹².

Descubre M. Gómez entre los propósitos de Moore el de “dotar de credenciales a una *metafísica del sentido común*”⁹³. Respecto de este punto, nosotros encontramos más apropiado el dictamen de Ayer quien, bajo un enfoque deudor de la distinción de

⁸⁸ Cf. Hernández, *op. cit.*, p. 74.

⁸⁹ Cf. Coates, *op. cit.*, p. 80.

⁹⁰ Pese a las numerosas páginas consagradas a la discusión del problema del vínculo entre los datos sensoriales y el mundo físico, Moore no llegó a una conclusión firme sobre la percepción. De ahí que no sea descabellado interpretar su oscilación entre ciertas versiones de realismo directo, realismo indirecto y fenomenalismo como una puesta a prueba —por *reductio ad absurdum*— de su propia hipótesis sobre los datos sensoriales, de la que nunca llegó a abjurar.

⁹¹ Escapa a las pretensiones de este trabajo la elucidación de dichas distinciones que, en la epistemología de Moore, tienen como principales protagonistas a los datos sensoriales (*sense-data*) y sus vínculos con los objetos físicos.

⁹² Hintikka, J., *op. cit.*, pp. 247-248.

⁹³ Gómez Alonso, M. *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la certeza: duda y lenguaje* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 51.

Carnap entre cuestiones internas y externas, presenta a Moore investigando las conexiones entre los elementos principales de nuestro marco conceptual del sentido común, es decir, lidiando con cuestiones metafísicas desde un punto de vista interno al entramado adoptado⁹⁴. Si convenimos en atribuirle el empeño de fundamentar una metafísica del sentido común, tendríamos que proporcionar pistas que nos conduzcan a identificar en los textos de Moore un esfuerzo sostenido por hallar cimientos que apuntalen firmemente nuestras creencias y convicciones ordinarias. Es posible encontrar indicios de tales afanes, tanto si suponemos que Moore convierte los puntos de vista del sentido común en principios metafísicos incontrovertibles como si buscamos en su argumentación cierta intención velada de transformar al sentido común en tribunal autofundante de la certeza. Sin embargo, con cierta frecuencia en los textos epistemológicos de Moore late una actitud ambivalente; nuestro filósofo termina hilvanando una argumentación inconsútil, pues lo que cose con una mano no pocas veces lo descose con la otra. Sin embargo, como señalamos en la siguiente sección, algunos de los principales aciertos epistemológicos de Moore tienen su origen en la detección de dificultades, si no de imposibilidades. Así ocurre en «Defensa del sentido común» cuando, encontrándose aparentemente embarcado en la búsqueda de fundamentos que sustenten nuestras convicciones más arraigadas, termina sugiriendo la imposibilidad de hallarlos. Creemos que la exhibición de este doble juego —el de salir a buscar para volver con las manos vacías— caracteriza la respuesta de Moore al escepticismo y, además, revela su desconfianza en las posibilidades del fundacionalismo: subestimaríamos a Moore si desconociésemos su intuición —no exhaustivamente desarrollada pero sí sugerida— de que la argumentación filosófica fracasa cuando intenta demostrar la evidencia de los principios del sentido común.

La obstinada y aparentemente dogmática apelación al sentido común —rescatada y reformulada más tarde por Wittgenstein como reivindicación del lenguaje cotidiano— ejerce en el conjunto de la obra de Moore un contrapeso significativo frente a la tentación reductiva de corte empirista. Tal equilibrio, a nuestro juicio, fortalece a Moore para atajar las críticas fundacionalistas. La contribución epistemológica de nuestro filósofo muestra, en síntesis, que la indagación debe partir de aquello con lo que contamos: un conglomerado o entramado ya presente que ni elegimos ni podemos cuestionar. No se trata de arrojar sospechas sobre la mayoría de nuestras certezas inmediatas, sino de recuperar la confianza en ellas. Porque pedirles que presenten

⁹⁴ Cf. Ayer, A.J. “The defence of common sense” en: *Russell and Moore: the analytical heritage* Cambridge: Harvard University Press 1971, pp. 186-187.

credenciales o que rindan cuentas sería suponer erróneamente que requieren el tipo de defensa propio de las hipótesis controvertidas.

El enfoque contra el fundacionalismo que presentamos en este trabajo apoyado en las reflexiones de Moore y Wittgenstein es apuntalado con mayor claridad en los dos siguientes capítulos dedicados al pensamiento de Wittgenstein. Numerosos aforismos de *Sobre la Certeza* parecen haber sido concebidos por Wittgenstein, si no en defensa de la noción de sentido común, al rescate de sus trazos principales. Tal observación, por supuesto, no soslaya la distancia crítica de Wittgenstein frente a ciertas tesis de Moore, reflexiones que le sirven de inspiración para examinar y afinar sus propios puntos de vista sobre la certeza y el escepticismo.



1.3 La prueba de la existencia del mundo externo

Gastamos nuestras vidas dudando de cosas que los otros hombres conocen de modo evidente y creyendo cosas de las que estos se moñan y a las que desprecian⁹⁵.

Mc Taggart dice que el tiempo es irreal, Moore responde que acaba de tomar su desayuno. Ambos aspectos son necesarios para la filosofía⁹⁶.

En esta última sección del capítulo dedicado a la filosofía de Moore dirigimos la atención al tratamiento de la prueba para demostrar la existencia del mundo externo, argumento que nuestro filósofo construyó en respuesta a la afirmación idealista «no existen objetos físicos». Dicho argumento se encuentra formulado en la conferencia titulada «Prueba de un mundo exterior», con la que, según Norman Malcolm, su autor se encontraba bastante insatisfecho⁹⁷. Encontramos aquí la misma tensión originada por esa doble dinámica argumentativa que intentamos hacer explícita en nuestra reconstrucción de la reivindicación del sentido común: nuevamente Moore usa las reglas de juego tradicionales de la epistemología para cuestionar el sentido de algo que, a su juicio, no necesita de demostración alguna. ¿Por qué, entonces, incita la prosecución de un diálogo filosófico al cual no tiene seriamente intención de responder? Es discutible que Moore no tenga esta intención, al menos como propósito, pero en la práctica su artificio le permite plantear algunas reflexiones importantes⁹⁸. Empezamos con el análisis conceptual de los enunciados de la prueba, seguimos con una breve presentación de la prueba y, finalmente, nos ocupamos de las lecciones valiosas que podemos extraer a partir de ella.

Supuestamente, la pretensión de la prueba de Moore no es enrostrarnos que su autor tiene dos manos sino demostrar que existen cosas externas a nuestras mentes. No son pocos los que se apresuran a recusarla, denunciando que contiene una falacia de petición de principio (*petitio principii*) o argumento circular: ocurre que la estrafalaria respuesta de Moore —la afirmación «aquí hay una mano y aquí hay otra» acompañada de los correspondientes aspavientos gestuales— es considerada por

⁹⁵ Berkeley, George. *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Madrid: Aguilar, 1963.

⁹⁶ Murdoch, Iris. *La soberanía del bien*. Madrid: Caparrós, 2001.

⁹⁷ Malcolm cuenta que la insatisfacción de Moore con la parte final de este texto que debía pronunciar ante la British Academy mostraba, de acuerdo a Wittgenstein, el lado más encomiable del carácter de Moore: pese a que había estado trabajando duro, seguía muy descontento. Continúa Malcolm: «El día de la conferencia, mientras se preparaba para dejar su casa de Cambridge y coger el tren para Londres, la Sra. Moore le dijo: «No te preocupes; estoy segura de que les gustará.». A lo que Moore replicó «Si es así, se equivocarán». Creo que este incidente revela lo que Wittgenstein consideraba profundo en Moore.» Cf. Malcolm, Norman. «Recuerdo de Ludwig Wittgenstein» en: Ferrater Mora, J.; von Wright, Henrik, Malcolm, Norman; Pole, David. *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Oikos Tau 1966, p. 71.

⁹⁸ Podría afirmarse que, de la valiosa cosecha de Moore, es Wittgenstein quien obtiene el mayor provecho separando la paja del trigo.

numerosos críticos como la nada reveladora explicación de que el azúcar se disuelve porque es soluble⁹⁹. Proponemos una lectura de la prueba que, en vez de rechazarla de antemano, nos permita comprenderla conservando las reflexiones sobre el sentido común expuestas en la sección anterior; así pues, asumimos la siguiente intuición de Norman Malcolm: uno de los aciertos de Moore es mostrar que los enunciados filosóficos del estilo «no existen objetos físicos» atentan contra el lenguaje ordinario y que resultan completamente extravagantes para el sentido común¹⁰⁰.

Si la afirmación «no existen objetos físicos» contraviene al sentido común, ¿nadie puede negar la proposición «existen objetos físicos»? En el prólogo a *Principia Ethica* escribe Moore que muchos filósofos se esfuerzan inútilmente por mostrar que un «sí» o un «no» responderá a preguntas para las cuales ninguna de estas dos respuestas es adecuada. Ello porque “lo que tienen ante sí no es una pregunta sino varias”¹⁰¹. Así también, la pregunta por la existencia del mundo externo nos invita a revisar qué presuponemos cuando afirmamos que existe el mundo externo, cuando llegamos a dudar acerca de su existencia o cuando imaginamos cómo podría probarse que existe.

El ensayo «Prueba del mundo exterior» de 1939 nos conduce al corazón de una discusión epistemológica moderna: puesto que aún no contamos con una demostración satisfactoria de la existencia del mundo, es filosóficamente escandaloso —expresión de reminiscencia kantiana¹⁰²— que nos veamos obligados a aceptar por fe la existencia de cosas externas a nuestras mentes. Persuadido de que no es preciso temer una situación tan fatal, afirma Barry Stroud que Moore pareciera

⁹⁹ Seguimos aquí la siguiente pista de Gómez: “La acusación de petición de principio deja de tener sentido en la medida en que Moore cuestiona el sentido de probar lo que, para ser conocido, no necesita pruebas”. Cf. Gómez Alonso, M. *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la certeza: duda y lenguaje*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 137.

¹⁰⁰ Malcolm, Norman “Moore and ordinary language” en: *The Philosophy of G.E. Moore*, edited by Paul Arthur Schilpp, Illinois: Northwestern University and Southern Illinois University, 1968, p. 346 y ss.

¹⁰¹ Moore, G.E. *Principia Ethica*. Barcelona: Crítica, 2002, p.17.

¹⁰² La prueba de Kant a la que alude Moore aparece en la sección “Refutación del idealismo” (B274-B294) de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Al probar la realidad objetiva de la intuición externa, Kant habría probado la existencia de *cosas exteriores a nosotros*. La estrategia kantiana consiste en mostrar que no es posible una experiencia interna sin experiencia externa. Así, la refutación kantiana del idealismo ataca dos distintas versiones: i) el “idealismo problemático”, que sostiene que no podemos demostrar una existencia fuera de la nuestra a través de la experiencia (Descartes); y ii) el “idealismo dogmático”, según el cual la existencia de los objetos en el espacio es imposible (Berkeley). Para hacer frente a i), según Kant, se debe probar que “tenemos *experiencia* de las cosas externas, no simple *imaginación*” (B275). Berkeley es defensor de ii) porque afirma que el espacio pertenece a las cosas en sí; y así resulta, según Kant, que “el espacio, juntamente con todo a lo que sirve de condición, es un absurdo” (B274). La discusión de la prueba de Kant, empero, supera los límites del presente trabajo. Cf. Kant, I. *Crítica de la razón pura* Madrid: Alfaguara 1997, pp. 246-258.

tranquilizar a Kant, tal como si le dijera: “Tonterías, te mostraré que tengo algo más que fe. Te daré una prueba: algo que dices que nunca ha sido dado”¹⁰³.

Moore considera insatisfactoria la prueba kantiana, razón por la cual se dispone a replantearla. Es necesario, en su opinión, discutir si hay otro tipo de prueba capaz de demostrar la existencia de cosas exteriores a nosotros. Dicha tarea supone, en primer lugar, eliminar ambigüedades en el significado de las expresiones con las que debemos lidiar. Presuntamente, Moore debería partir del enunciado «existe un mundo exterior»; sin embargo, opta por el análisis de la expresión «existen cosas exteriores a nosotros», a partir de la cual construye un argumento alternativo al de la prueba de Kant. En la expresión «existen cosas exteriores a nosotros» Moore reemplaza «nosotros» por «nuestras mentes»: la expresión «cosas externas a nuestras mentes» resalta que no se refiere a «cosas externas a nuestros cuerpos». De esta manera nos quedamos con la expresión «existen cosas externas a nuestras mentes» que debe entenderse del modo más amplio posible:

Aunque según el uso del término *cosa* sería impropio llamar *cosa* a una sombra, sin embargo, la expresión *cosas que se dan en el espacio* se puede tomar de un modo natural como sinónimo de *cuanto se da en el espacio*¹⁰⁴.

Kant distinguía los objetos externos empíricamente de las cosas en sí llamando a los primeros «cosas que se dan en el espacio». De esta clase de entidades se ocupa el análisis conceptual de Moore, quien encuentra problemático que Kant identifique las expresiones «presentarse en el espacio» y «darse en el espacio» como sinónimas. De la combinación de ambas nociones resultan cuatro maneras distintas de concebir la existencia real de las entidades: i) entidades que se dan en el espacio y se presentan en él; ii) entidades que se dan en el espacio pero no se presentan en él; iii) entidades que se presentan en el espacio pero no se dan en él; y iv) entidades que ni se dan en el espacio ni se presentan en él. Un terremoto devastador que produzca cuantiosos daños y un derrumbe submarino que pase completamente desapercibido son casos de la primera y la segunda respectivamente. La insidiosa migraña que soporto o la alucinación que me provoca la ingesta de cierta sustancia psicotrópica constituyen ejemplos de la tercera forma de existencia y muestran que aquello que experimento “puede decirse que está *en mi mente* en un sentido especial”¹⁰⁵. Un ejemplo de la cuarta podría ser el cólico que padece otra persona. Las opciones tercera y cuarta

¹⁰³ Stroud Barry. *El escepticismo filosófico y su significación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 111.

¹⁰⁴ Moore, G.E. “Prueba del mundo exterior”, en: *op. cit.*, p. 142.

¹⁰⁵ *Ídem*. p. 151.

aluden a entidades que no existen fuera de una mente. Finalmente, la cuarta forma de existencia no es la última alternativa (prescindible) de la combinación de posibilidades entre darse y presentarse en el espacio: al tiempo que sugiere que una experiencia como el dolor ajeno existe en cierto sentido fuera de *nuestras* mentes, establece también que no todo lo que existe fuera de nuestras mentes es físico. Nuestra sutil y rica semántica muestra que experiencias psicológicas como los retortijones, las alucinaciones y el escozor forman parte del mundo real y, como advierte Cabanchik¹⁰⁶, Moore no recurre a estrategias reduccionistas para excluirlas de dicho ámbito.

Sin embargo, son las dos primeras maneras de concebir la existencia real de las entidades las que señalan la defensa de Moore de la tesis de independencia: nuestro uso lingüístico del concepto «existencia real», en referencia a entidades susceptibles de darse en el espacio, muestra que creemos que esas entidades existen independientemente de nuestras mentes en un sentido lógico. Una diferencia fundamental entre darse y presentarse en el espacio estriba en que lo que se da en el espacio es algo que cualquiera de nosotros en condiciones normales sería capaz de percibir. No es suficiente que una entidad se presente en el espacio para que la consideremos en sentido estricto «externa a nuestra mente»: debe ser capaz de darse en el espacio objetivamente, esto es, ha de ser susceptible de ser percibida por cualquiera. Si alguien afirma «x existe fuera de mí», quiere decir que x es algo susceptible de ser hallado en la experiencia propia o en la experiencia de cualquier otro de sus semejantes. La segunda forma de existencia sugiere la amplitud del ámbito de lo que se da en el espacio puesto que “del hecho de que algo *pueda* ser percibido no se sigue que *sea* percibido”¹⁰⁷. En términos kantianos, la expresión «darse en el espacio» se extiende a todos los objetos de experiencia posible. A partir de estas observaciones, Moore excluye del ámbito de las «cosas externas a nuestras mentes» a las imágenes dobles, las ensoñaciones, las alucinaciones y los dolores. De esta manera, el análisis conceptual de Moore procura explicitar cómo entendemos que una entidad existe independientemente de la mente en un sentido lógico¹⁰⁸. Según Barry

¹⁰⁶ Cf. Cabanchik, Samuel. “Aspectos semánticos del uso de ‘real’”, en: *Areté*, volumen X, No. 2 (1998), p. 236.

¹⁰⁷ Moore, G.E. “Prueba del mundo exterior”, en: *op. cit.*, p. 146.

¹⁰⁸ De acuerdo a Stroll, el problema con esta prueba es que vindica un criterio inviable para trazar una frontera entre lo físico y lo mental: cuando Moore define lo mental en términos de lo físico, destruye la distinción que había presupuesto entre ambos. Stroll objeta que los criterios con los que resolvemos situaciones problemáticas que involucran entidades físicas no pueden ser aplicados sin más a los eventos mentales. La moraleja, según Stroll, es que las cuestiones sobre eventos mentales que Moore pretende resolver son indecidibles. Cf. Stroll, *Moore and Wittgenstein on certainty*. New York: Oxford University Press, 1994, pp. 64, 73-75. Creemos que Moore advierte (aunque no resuelve) esta dificultad: señala que cuando digo que algo está «en» mi mente, hago un uso metafórico de la preposición. Pero no enfrenta la dificultad porque,

Stroud, para Moore, el término «objeto externo» no se aplica a todo lo que existe; siendo un término empírico más general que otros, denota “cosas a las cuales es posible señalar y distinguir de otras cosas que no caen dentro de esta clase”¹⁰⁹.

Según Moore, la afirmación según la cual una imagen o la sensación de dolor estuvieron en *mi* mente¹¹⁰ es reveladora porque:

Mientras que es contradictorio suponer que existe un dolor que siento o una imagen consecutiva que veo en un momento en que no tengo experiencias, no lo es suponer que existe mi cuerpo en un momento en que no tengo experiencias.¹¹¹

El análisis conceptual de expresiones que Moore estima significativas como «esto existe» o «esto es real» cumple un rol de elucidación filosóficamente relevante ya que nos permite comprender mejor la compleja semántica del uso del término «real». Observa Cabanchik que, en las reflexiones de Moore, la palabra «real» tiene entre sus funciones el señalar cómo es el mundo. Pero el enunciado «existe el mundo externo» es una expresión lingüística peculiar. Cuando afirmo que algo existe fuera de mí, por ejemplo «existen dragones de Comodo», me refiero a entidades que alguien podría buscar y encontrar, digamos, en las islas Comodo de Indonesia o en ciertos zoológicos. Afirmaciones similares cuentan con un campo de búsqueda más o menos delimitado. Por otra parte, frente a una afirmación como «no existen licántropos» el campo de búsqueda deja de ser relevante. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la afirmación «existe el mundo externo» pues, aunque se trata de una aserción perfectamente comprensible, ella no determina nítidamente un campo de búsqueda. Del mismo modo, tampoco sabemos bien qué hacer con la perturbadora afirmación escéptica «no existe un mundo exterior» pues somos incapaces de siquiera imaginar cómo podría darle la razón un determinado estado de cosas, es decir, qué podría contar como una demostración de la misma¹¹².

según él, no la hay: este uso metafórico aparece a menudo en el modo ordinario de hablar y, aún así, nos entendemos perfectamente.

¹⁰⁹ Stroud, Barry, *op. cit.*, p. 81.

¹¹⁰ Cabanchik introduce una distinción operativa entre acto y objeto en el ámbito de lo mental para explicar qué tipo de existencia real poseen aquellos eventos mentales que se presentan en el espacio pero no se dan en él: tienen existencia real en tanto actos mentales que ocurren en la mente de quien los padece, pero no en contenido del acto mental. Cf. Cabanchik, *op. cit.* p. 236.

¹¹¹ Moore, G.E. “Prueba del mundo exterior”, en: *op. cit.*, p. 153.

¹¹² Cabanchik sostiene que el análisis que Wittgenstein ofrece en *Conferencia sobre ética* sobre estas peculiares expresiones lingüísticas resulta interesante a efectos de evaluar la estrategia de Moore para probar la existencia del mundo externo. Volvemos a este tema en el siguiente capítulo. Cf. Cabanchik, *op. cit.*, p. 232.

Moore conserva la expectativa de poder probar que existe el mundo externo. Prestemos atención a sus argumentos. La prueba que él ofrece transita la siguiente ruta: dado que si pruebo que un objeto determinado es externo a *mi* mente, también pruebo que es externo a *otras* mentes —esto es: pruebo que ese objeto no solo puede existir en el momento en que *alguien* tiene una experiencia de él—, bastará con que demuestre que existen, por ejemplo, mis manos para haber probado la existencia de cosas fuera de nosotros. Y entonces, ¿cómo pruebo que existen dos manos humanas?

(...) levantando mis dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha ‘aquí hay una mano’, y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda ‘y aquí hay otra’¹¹³.

Esta prueba sugiere que disponemos de numerosas proposiciones empíricas —del tipo «aquí hay una mano»— que funcionan como premisas de la conclusión «hay objetos físicos». O más precisamente, paso por paso:

- P1) Aquí hay una mano
- P2) Aquí hay otra mano
- C) Por lo tanto, existen dos manos humanas

Sin embargo, a diferencia de la alucinación o el cólico, la existencia de objetos físicos que se dan en el espacio (como mis manos) es externa a nuestra mente, es decir, no depende de que tengamos cierto tipo de experiencia perceptiva. De ahí que la conclusión obtenida en el razonamiento anterior pueda remplazarse por «existen objetos externos a nuestras mentes». Esta última, a su vez, es equivalente a la afirmación «existen objetos físicos». Así pues, podemos concluir tranquilamente que el mundo externo existe¹¹⁴. En síntesis: si sé que tengo dos manos, entonces también sé que existe el mundo externo.

Moore cree que pruebas similares a esta proporcionan demostraciones rigurosas y concluyentes de la existencia del mundo externo. Son las verdades de sentido común las que proporcionan premisas para este tipo de pruebas. Según nuestro filósofo, la prueba cumple con las tres condiciones que debe satisfacer cualquier demostración.

¹¹³ Moore, G.E. “Prueba del mundo exterior”, en: *op. cit.*, pp. 155-156.

¹¹⁴ Stroll señala que en la argumentación de Moore están presupuestas de modo desarticulado otras premisas adicionales como “La existencia de una mano humana no depende de determinado estado mental” y “Lo que no depende de determinado estado mental existe fuera de la mente”; Cf. Stroll, A. *Moore and Wittgenstein on certainty*, p. 57.

En primer lugar, premisas y conclusión han de ser diferentes; en segundo lugar “tengo que saber que son verdaderas las premisas aducidas”¹¹⁵. Y en tercer lugar, la conclusión ha de seguirse de las premisas. Se cumple la primera condición apenas concedemos que hay una diferencia semántica entre las premisas y la conclusión «existe el mundo externo»: en efecto, este podría existir aunque yo no tuviese manos o no supiera que las tengo, es decir, “la conclusión podría ser verdad, aunque la premisa fuese falsa”¹¹⁶. Fácilmente se cumple también la tercera condición: reconocemos que la existencia de nuestras manos es independiente de nuestra percepción, de modo que se sigue naturalmente que existen cosas externas a nuestras mentes.

Las dificultades parecen concentrarse alrededor de la segunda condición. Moore subraya que en ningún momento ha intentado *demostrar* estas premisas¹¹⁷ y reconoce que esto podría ocasionar que algunos rechacen su prueba. Nuestro autor recusa la exigencia de probar las premisas y adelanta lo siguiente: “si esto es lo que se entiende por demostración de cosas externas, no creo que sea posible dar una demostración de su existencia”¹¹⁸. Concluye este ensayo afirmando que “entre las cosas que conozco con certeza, aunque no pueda (según pienso) demostrarlas, estaban las premisas de mis dos pruebas”¹¹⁹.

Es importante recalcar que la preocupación de Moore consiste en llegar a un análisis conceptual correcto, puesto que el problema de las proposiciones de su lista no es en modo alguno un problema de existencia. Considera innecesaria e irrelevante la demostración de las premisas de su prueba y asegura tener conocimiento de esas proposiciones sin ofrecer argumentos adicionales. Expresando la preocupación de ciertos filósofos que resienten que aquí el escepticismo filosófico sobre el mundo externo no es comprendido adecuadamente, dice con razón Peter Strawson que “el dogmatismo sin más no asienta nada en filosofía”¹²⁰. ¿Pero son las afirmaciones de Moore simples recusaciones dogmáticas de legítimas reivindicaciones escépticas?¹²¹

¹¹⁵ Moore, G.E. “Prueba del mundo exterior”, en: *op. cit.*, p.156.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ En efecto, Moore nunca ofrece una prueba de dichas premisas. A veces parece dar a entender que no sabe cómo sabe que son verdaderas; otras veces sugiere que está más seguro de que sabe que son verdaderas que de cómo lo sabe.

¹¹⁸ Moore, G.E. “Prueba del mundo exterior”, en: *op. cit.*, p.159.

¹¹⁹ *Idem*, p.160.

¹²⁰ Strawson, Peter F., *op. cit.*, p. 46.

¹²¹ Duncan Pritchard menciona como objeción la “impropiedad dialéctica” de los argumentos de Moore en el sentido de que no ofrece una razón para preferir su posición y rechazar la del escepticismo. Cf. Pritchard, Duncan. “Neo-Mooreanism versus Contextualism”, en: *Grazer Philosophische Studien* (special issue on Contextualism), 67 (2005), pp. 20-43.

Pensamos que no; la respuesta de Moore, pese a su aparente rigidez, posee una elasticidad sugerente: al negarnos a aceptar las reglas de juego escépticas, no pecamos simplemente de dogmáticos sino que defendemos un punto de vista. Moore se opone a las reivindicaciones escépticas no con aseveraciones obcecadas, sino con varios movimientos que apuntan a un persuasivo argumento. Es este: la invitación a que el lector evalúe y compare la plausibilidad de las dos alternativas enfrentadas, el contexto cotidiano versus el contexto del escéptico. El procedimiento que consiste en poner de relieve la mayor plausibilidad del contexto cotidiano no tiene lugar automáticamente: hay que sopesar las posiciones encontradas. Si como resultado de una evaluación se desprende que conocemos la verdad de p con mayor certeza que la de q , entonces podemos rehusarnos tranquilamente a cuestionar la verdad de p si el cuestionamiento se asienta en un argumento apoyado en q . Así, ponemos de relieve que a quien en realidad le corresponde demostrar la necesidad de dichas pruebas es al escéptico, no a nosotros¹²². El aspecto más problemático de los argumentos de Moore es que él asegura que ciertas proposiciones no requieren prueba para ser conocidas, con lo cual parece romper la conexión entre conocimiento y justificación. Esta maniobra es, por decir lo menos, riesgosa y forma parte de una doble jugada: por un lado, Moore desconecta (ilegítimamente) conocimiento y justificación¹²³; por otro lado, como veremos en breve, vincula la justificación a determinados contextos.

A lo que venimos diciendo, añade Moore que hubiera sido absurdo sugerir que yo no *sabía* que tengo dos manos o que soy un ser humano, sino que únicamente lo *creía*. Pero su aseveración no va acompañada de demasiadas explicaciones que aporten al esclarecimiento de tal absurdo. Stroll señala como un logro argumentativo de Moore el haber trazado la distinción entre posibilidad lógica y posibilidad epistémica¹²⁴, que los embates escépticos en este terreno ignoran. Numerosas acometidas escépticas se apoyan en una falacia “basada al menos en parte en una confusión entre dos usos diferentes de la palabra «posible»”¹²⁵. Tales argumentos falaces, en palabras de Stroll,

¹²² El “principio de las certidumbres sopesadas de Moore” como lo denomina J.O. Nelson y al que hemos aludido en la sección anterior, resulta plenamente operativo en nuestra práctica argumentativa cotidiana. Un ejemplo es el peculiar debate contemporáneo en torno a la veracidad del Holocausto: la carga de la prueba, advierte M. Shermer, recae en quienes niegan el Holocausto. Así pues, son estos últimos los que desempeñan el papel del escéptico y a quienes correspondería probar que el Holocausto no tuvo lugar, no a los historiadores del Holocausto. Cf. Shermer, *op. cit.*, p. 51.

¹²³ Wittgenstein desaprueba esta jugada; él piensa que solo cabe hablar de saber o conocimiento allí donde existan razones más sólidas que puedan ser invocadas; así en el pasaje 407 de *Sobre la certeza* señala que le apetecería replicar con un “¡Tú no *sabes* nada...!” a las reivindicaciones filosóficas de conocimiento de Moore.

¹²⁴ Cf. Stroll, A. *Moore and Wittgenstein on certainty*, p. 44.

¹²⁵ Moore, G.E. “Cuatro formas de escepticismo”, en: *op. cit.*, p. 224.

se nutren de la confusión entre posibilidad lógica y posibilidad epistémica. Al respecto escribe Moore:

Es posible que un ser humano sea del sexo femenino, (pero) soy un ser humano; por tanto, es posible que sea del sexo femenino. Aquí ambas premisas son totalmente verdaderas y, sin embargo, como es obvio, no se sigue de ellas que no sepa que no soy del sexo femenino¹²⁶.

En el razonamiento anterior observamos la denuncia de un solapado (e inapropiado) desplazamiento de la posibilidad lógica a la posibilidad epistémica. La distinción entre posibilidad lógica y posibilidad epistémica le permite a Moore impugnar la siguiente reivindicación escéptica: si es lógicamente posible que nos equivoquemos sobre una proposición p , entonces se sigue que no conocemos p con certeza. Moore rechaza este razonamiento. Pone al descubierto la jugada del escéptico quien, a partir de la mera posibilidad lógica, del hecho de que resulta lógicamente posible que p sea falsa, extrae conclusiones epistemológicas impropias. Su confusión es resultado de no advertir lo siguiente: que p sea lógicamente posible solamente quiere decir que p es una proposición contingente. La posibilidad lógica, según Moore, no entraña consecuencias epistemológicas pues ni excluye ni implica que se conozca que la proposición p es verdadera o falsa. Un papel distinto cumple la posibilidad epistémica. Para ser operativa, la posibilidad epistémica presupone que no se conozca el valor de verdad de p , es decir, resulta inconsistente con que se sepa de antemano que la proposición p es verdadera o falsa: por ejemplo, el montañista Richard Hidalgo y sus entusiastas seguidores pueden ignorar el valor de la proposición p : “habrá una avalancha de nieve cuando Hidalgo alcance la cima del Everest” puesto que, debido a un conjunto de factores —la indeterminación de la fecha exacta de llegada a la cima o el carácter impredecible de las extremas condiciones climáticas—, aún no se sabe si ese día habrá una avalancha de nieve. En cambio, aunque es lógicamente posible que sean falsas proposiciones contingentes como q : “Richard Hidalgo es varón”, o r : “el monte Everest está localizado en la cordillera del Himalaya”, sabemos que estas proposiciones son verdaderas. La distinción entre posibilidad lógica y epistémica subraya hasta qué punto se encuentra el escéptico desprovisto de armas lo suficientemente poderosas como para cuestionar proposiciones que, según Moore, conocemos con plena certeza. Sin embargo, esta maniobra no satisface las expectativas de los comentaristas. A juicio de Stroll, Moore mantiene una deuda impaga: sigue debiéndonos argumentos para probar que conoce con certeza dichas proposiciones básicas o «verdades obvias». Ciertamente, ni siquiera se aventura en el

¹²⁶ *Ídem*, p. 225.

intento. Pero tampoco parece haber incurrido Moore en un olvido negligente. ¿Y acaso no es filosóficamente humillante reclamar que se conoce lo que no se puede demostrar? Quizá podríamos pensar que el inexcusable entrampamiento epistemológico en el que desemboca esta historia es iluminador en un sentido negativo: cuando Moore dice que no podemos probar esas proposiciones pero que, sin embargo, sabemos que son verdaderas, sostiene —aunque no sea él sino Wittgenstein quien explore el impasse— algo impropio.

¿Debemos apresurarnos a reconocer el fracaso de los empeños de Moore por refutar el escepticismo filosófico? Precisamos explorar más cautelosamente su estrategia antes de aventurarnos a adelantar respuesta. Al explicar a los críticos sus intrincados propósitos filosóficos, insiste nuestro autor en que, como reza el título del ensayo abordado en esta sección, él pretendía probar la existencia del mundo externo, no su conocimiento de la existencia del mundo externo¹²⁷. En nuestra opinión, Moore muestra que el uso cotidiano del lenguaje está entrelazado con una concepción realista del mundo donde la proposición «no hay objetos físicos» (o también «no existen entidades externas a nuestras mentes») es trivialmente falsa. Si Moore ha mostrado que la proposición «no hay objetos físicos» es falsa, entonces su ensayo de 1939 podría considerarse un amago de respuesta al idealismo¹²⁸. Recordemos que Moore considera que el idealismo y el escepticismo son dos blancos distintos de la crítica filosófica. Sin embargo, según Stroud, él pasa por alto algo que se *sigue* naturalmente de la puesta en escena de su prueba: precisamente por ello, Stroud evalúa esta prueba del mundo externo como implicando *también* que sabemos que existen las cosas externas¹²⁹. Declara Moore que en este ensayo no se propone contestar directamente al escepticismo filosófico. De haber querido probar el conocimiento de la existencia del mundo externo, se hubiese ocupado de la afirmación «nadie sabe con certeza que hay objetos físicos». Parecería que Moore contempla la amenaza del escepticismo con estudiada displicencia porque, como estima que la conclusión escéptica es falsa, resulta innecesario tanto someter su propia posición a la rigurosa criba del escepticismo como examinar escrupulosamente los razonamientos que lo

¹²⁷ Sobre esta última afirmación, señala Moore: “I do not think I have ever implied that *it* could be *proved* to be false in any such simple way”. Cf. Moore, “A reply to my critics” en: Schilpp, Paul A. (ed.), *op. cit.*, 1968, p. 668. La complementariedad patente de los puntos de vista expuestos en este ensayo con los de «Defensa del sentido común» aconseja, en nuestra opinión, estudiar dichos textos en mutua conexión.

¹²⁸ Una aproximación tradicional al idealismo —que no provoque las rechiflas del público lector— supondría asumir, como Kant, una perspectiva trascendental, no empírica. Empero, la discusión y evaluación del éxito de la crítica «interna» de Moore al idealismo excede las pretensiones de la presente investigación.

¹²⁹ Stroud, Barry, *op. cit.*, p. 91.

sustentan. Pero no es así. Como venimos sosteniendo, Moore acopia unos cuantos argumentos ingeniosos contra el escepticismo que emergen con mayor nitidez cuando combinamos las afirmaciones de «Defensa del sentido común» y las de «Prueba del mundo exterior». Se trata de una estrategia que discurre por discretas rutas alternas. Su impronta se exhibe justamente en la renuencia de demostrar la afirmación «nadie sabe con certeza que hay objetos físicos», resistencia que acompaña de la reivindicación de su intuición de que damos por supuesto —en tanto no existe otra alternativa— el mismo marco conceptual que el escéptico ataca. El corazón de la estrategia de Moore contra el escepticismo estaría, a nuestro entender, en el mencionado principio de las certidumbres sopesadas porque muestra que la aceptación del contexto cotidiano no es más arbitraria que la asunción de cualquiera de los otros. De hecho, viene a ser la opción menos arbitraria pues, como señala Chisholm “corresponde a lo que conocemos”¹³⁰, calza con nuestras prácticas y formas habituales de justificación. En el seno de este debate epistemológico, Moore sigue una política eminentemente racional, preguntándose cuál de las opciones en pugna resulta más creíble, si el simple contexto cotidiano que presupone el sentido común o aquel oscuro y marginal que vindica el escepticismo. Naturalmente, determina que el primero es mucho más plausible. ¿Por qué no hacer concordar nuestras opiniones filosóficas con lo que creemos en la vida cotidiana? Estimamos más plausible la verdad de las convicciones del sentido común que la verdad de los argumentos escépticos, de manera que corresponde al escéptico convencernos de la pertinencia de poner en tela de juicio las convicciones de sentido común. El contexto cotidiano presupone que conocemos la inmensa mayoría de las cosas que decimos conocer aunque no podamos probarlas todas; es más: numerosas creencias parecen no requerir prueba para que las demos por ciertas porque en la práctica *funcionan* como puntos firmes. Otros importantes elementos de apoyo para su estrategia contra el escepticismo se encuentran en la distinción entre posibilidad lógica y posibilidad epistémica —distinción que presupone la aceptación del entramado conceptual común— y en el acercamiento de la justificación a los contextos. Consideremos ahora este último aspecto.

Los ejemplos que Moore propone sobre las dudas, ya inocuas o hipertróficas, ponen en marcha una valiosa reflexión sobre aquellos contextos epistemológicos en los que la duda se desfigura hasta perder paulatinamente legitimidad. Así pues, el contexto pasa a cumplir un rol primordial en la evaluación del escepticismo. Los análisis de Moore de casos particulares nos advierten que la reflexión epistemológica sobre la justificación se desencamina inexorablemente si prescindimos de considerar los

¹³⁰ Chisholm, Roderick. *Teoría del conocimiento*. Madrid: Tecnos 1982 p. 146.

entornos lingüísticos en los que brotan las dudas. Pero nuevamente es Wittgenstein, y no Moore, quien obtiene mayor provecho de esta importante intuición. Numerosos ejemplos particulares, al tiempo que muestran que sabemos de la existencia de cosas materiales, trazan las tenues fronteras de la duda razonable. Si alguien duda de que en cierto manuscrito hay cinco errores ortográficos, disipo sus dudas identificándolos y señalándolos; así consigo demostrarle a cualquier hablante competente y conocedor de la normativa de mi lengua que efectivamente hay cinco errores ortográficos en un manuscrito. Casos de duda como este no resultan problemáticos; invocan dudas tan aceptables como las que asaltarían a un pastor inseguro de saber cuántas ovejas integran su rebaño al descubrir que lo acecha sigilosamente un coyote. No obstante, parece absurdo decir que uno no sabe si es hombre o mujer, o que alguien creía tener dos piernas pero no estaba seguro. Aunque Moore intuye diferencias subyacentes a los múltiples casos imaginables, no las explora minuciosamente¹³¹. ¿De qué depende la posibilidad de asegurarse de que la mano no es una prótesis? Moore reconoce que, pese a que pueda demostrarle al incrédulo que mi mano es una mano real, no parece posible “una demostración en la mayoría de los casos”¹³². Tengo evidencias concluyentes de muchas cosas: sé que no estoy durmiendo, que la Tierra es muy antigua, que poseo dos manos, pero “no puedo decirles en qué consiste mi evidencia; y sin embargo se requeriría esto al menos para darles una demostración”¹³³. Mediante estos rodeos argumentativos Moore parece cuestionar que constituya una condición general para demostrar algo el poder probar las premisas basándose en otros elementos adicionales.

La afirmación de Moore «aquí hay una mano» adquiere un tono enigmático e inquietante. ¿Cuáles son sus pretensiones? ¿Convencernos de que no es portador de una prótesis? Ciertamente no; su objetivo no parece ser conjurar una duda empírica. Él cree que si partimos de estos saberes particulares podemos responder legítimamente a otras preguntas más generales sobre el conocimiento. Nuestro

¹³¹ Wittgenstein sí acomete dicha exploración repasando diversos casos fronterizos en los que la duda deja de ser natural. Nos interesa resaltar que, pese a las grandes dificultades que supone comprender el planteamiento epistemológico de Moore, no encontramos que él asuma el compromiso principal del fundacionalismo substantivo: Moore no llega a postular que las creencias al margen de duda posean algún rasgo intrínseco y, en consecuencia, tampoco se involucra en la discusión de qué tipo de creencias poseen prioridad epistémica; solo sugiere tímidamente que la justificación de las creencias tiene vinculación con los contextos. Wittgenstein y Austin van más lejos al señalar que no hay evidencia relevante a favor de una proposición si la abstraemos del contexto.

¹³² Moore, G.E. “Prueba del mundo exterior”, en: *op. cit.*, p. 159.

¹³³ *Ibidem*.

filósofo resiste estoicamente a la tentación de asumir una perspectiva externa¹³⁴ ensayando una terca respuesta interna que refleja fielmente la posición cotidiana: puesto que es imposible saltar por encima del cuerpo entero de nuestras creencias del mundo externo, la respuesta ha de darse desde dentro del horizonte de todo aquello que se sabe. Al respecto escribe Barry Stroud: “Es precisamente la negación de Moore o su incapacidad para tomar sus propias palabras o las de cualquier otro en este sentido “externo” o “filosófico” lo que (...) constituye la importancia filosófica de sus observaciones”¹³⁵.

Varios intérpretes se han preguntado qué demuestra la prueba de Moore, si es que demuestra algo. Pero no parece haber al respecto un apacible consenso. Las observaciones de Norman Malcolm ponen de relieve varios aspectos filosóficamente relevantes, pero son, por decirlo así, comentarios sobre los efectos colaterales de una enfermedad, no sobre la enfermedad misma, de tal suerte que no conforman propiamente una respuesta a la pregunta de qué está haciendo Moore con su prueba¹³⁶.

¿Prueba la demostración de la existencia de las manos de Moore que existen objetos independientes del pensamiento? Su prueba no contenta demasiado, sino pone en evidencia la brecha que separa al enfoque filosófico de los procedimientos ordinarios. La prueba de Moore demuestra la verdad empírica de una proposición trivial —que él tiene dos manos—. De manera interna prueba que la proposición «hay cosas que existen independientemente de nosotros» es trivialmente verdadera. Desde esta perspectiva, las mismas proposiciones de sentido común constituyen una prueba de la existencia de cosas independientes de nuestras mentes. Se objetará que las observaciones de Moore no responden al problema filosófico del mundo externo y,

¹³⁴ Desde luego, Wittgenstein también recusa la perspectiva externa pues considera ilusoria la idea de que pueda vislumbrarse la totalidad de nuestro conocimiento desde un punto de vista exterior y objetivo. Este rechazo es singularmente explícito en la «epistemología naturalizada» de Quine, que subraya que el escrutinio siempre se realiza desde dentro de determinados esquemas conceptuales.

¹³⁵ Stroud, Barry, *op. cit.*, p. 99. En este mismo sentido resalta Glock la importancia de la prueba de Moore, valor que radicaría en someter a discusión la genuina legitimidad del punto de vista externo Cf. Glock, Hans-Johann. “Knowledge, Certainty and Scepticism: In Moore’s defence”, p. 66.

¹³⁶ Cf. Malcolm, Norman. *Thought and knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977. Barry Stroud presenta una aguda e hilarante crítica de las observaciones de Malcolm, como también un excelente resumen de la interpretación de Alice Ambrose sobre la prueba de Moore. Cf. Stroud, Barry, *op. cit.*, pp. 74-105. Empero, el lastre del estupendo libro de Stroud, según Michael Williams, radica en que no distingue entre teorías del conocimiento y teorías del concepto de conocimiento. A efectos de nuestra investigación la distinción cobra importancia pues consideramos el fundacionalismo substantivo como una teoría del conocimiento y la contribución de Wittgenstein como una reflexión sobre el concepto de conocimiento.

desde luego, cierto es que no encara de otra manera ese incontestable problema¹³⁷. Sin embargo, teje este conjunto de ingeniosas maniobras contra el escepticismo, algunas de las cuales inspiran posteriormente a Wittgenstein. Subraya que alcanzamos nuestra comprensión del conocimiento principalmente mediante casos ordinarios y enfatiza que los argumentos escépticos son menos plausibles que los puntos de vista del sentido común: por un lado, descansan en oscuros presupuestos sobre los límites del conocimiento comprometidos simultáneamente con una clara comprensión del mismo; por otro lado, minan esa comprensión aduciendo que no tenemos conocimiento en casos sencillos como los que Moore presenta.

Aunque aquí no podemos ahondar demasiado en este tema, parecería que los seres humanos estamos fuertemente inclinados a sostener ciertas creencias. Pero no, como sostiene el fundacionalismo, porque dichas creencias posean un contenido específico consistente en un conjunto de rasgos intrínsecos e inalienables, ni porque ellas deriven su credibilidad de la evidencia de los sentidos. Ocasionalmente algunas de esas creencias ordinarias que nos resultan evidentes se revelan falsas. Y aunque muchas de nuestras creencias pueden legítimamente discutirse, sería un error extraer la conclusión de que se puede rechazar todo nuestro conglomerado de creencias a la vez, como pretende el escepticismo radical. Cada indagación va fijando su propio ámbito de dudas admisibles. Así pues, no alentar dudas radicales sobre la edad de la Tierra ni sobre la confiabilidad general de la evidencia disponible son precondiciones, como sostiene Michael Williams¹³⁸, para el estudio de la historia¹³⁹. Mediante el planteamiento incipiente de estas reflexiones Moore no devana de golpe la madeja del «problema del mundo externo», pero ciertamente consigue sacar los primeros hilos.

¹³⁷ Hay omisiones que dignifican. Wittgenstein hubiese encomiado esta en particular; en efecto, pensaba que no había tal cosa como «el problema del conocimiento del mundo externo», por lo cual procuró esclarecer bajo qué supuestos podía cobrar vida este problema.

¹³⁸ Cf. Williams, Michael. *Unnatural doubts. Epistemological realism and the basis of scepticism*. New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 117.

¹³⁹ Similar conclusión obtiene Shermer a propósito del peculiar debate sobre el Holocausto: quien, asumiendo el rol del escéptico, “exige que cada trozo de evidencia pruebe independientemente el Holocausto, está ignorando el hecho de que ningún historiador ha reclamado jamás que una pieza de evidencia pruebe el Holocausto o alguna otra cosa. Debemos examinar la evidencia como parte de un todo, y cuando lo hacemos así el Holocausto debe considerarse probado”. Cf. Shermer, Michael, *op. cit.*, p. 216.

SEGUNDO CAPÍTULO

CRÍTICA DE WITTGENSTEIN A MOORE

Moore es un hombre lleno de preguntas, pero carece de talento para desenredar las cosas. Cuando uno se enfrenta con un hilo que está enredado, una cosa es dejar sentado que algunas hebras van hacia arriba, otras hacia un lado y otras cruzadas, y otra cosa bien distinta es ser capaz de tomar uno de los cabos del hilo y seguirlo hasta el final, tirando hacia fuera de él, deshaciendo los nudos, etcétera. Moore no podía hacer esto último: era estéril¹⁴⁰.

¡Ruego a Dios que asista usted a mis clases! Ello me brindaría muchas más posibilidades de aclarar las cosas, para usted y para otros. ¿Vendrá usted si le prometo proporcionarle una cómoda silla, tabaco y limpiapipas?¹⁴¹.

Pensaba Wittgenstein que Moore había presentado la defensa del sentido común y de la certeza iluminadas bajo una luz inapropiada. Las notas que el mismo Moore tomó de las conferencias pronunciadas por Wittgenstein en Cambridge entre 1930 y 1933 sugieren algunas pistas de los errores en los que, según Wittgenstein, Moore había incurrido. Dichas pistas aparecen formuladas posteriormente de modo más explícito en *Sobre la Certeza*¹⁴². En efecto, las notas de Moore revelan que Wittgenstein insistía en la necesidad de ordenar los conceptos relativos a nuestra concepción del mundo. En aras de superar los embrollos conceptuales, sostenía Wittgenstein que era necesario “seguir un cierto instinto que nos lleve a plantear ciertos problemas aunque no entendamos qué significan esos problemas, que el que los planteemos es el resultado de ‘una vaga insatisfacción mental’ (...) y que esta incomodidad solo se puede plantear ‘o mostrando que no se puede plantear un cierto problema o resolviéndolo’”¹⁴³. Este instinto de lucha contra la perezosa placidez de la oscuridad conceptual —la búsqueda incesante de claridad o perspicuidad— preside en general la indagación filosófica de Wittgenstein y es, además, el talante con el que él evalúa

¹⁴⁰ Bouwsma, Oets Kolk, Wittgenstein, Ludwig. *Últimas conversaciones*, Salamanca: Sígueme 2004, pp. 68-69. Comentario fechado el 11 de octubre de 1949.

¹⁴¹ Carta de Wittgenstein a Moore, septiembre de 1934; cf. Ludwig Wittgenstein, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Madrid: Taurus 1979, p. 153.

¹⁴² Como se sabe, este texto reúne una sugerente colección de apuntes de los últimos dieciocho meses de la vida de Wittgenstein que trazan una respuesta crítica a algunas tesis de Moore. Contra la opinión de von Wright, quien cuestiona que exista influencia de las ideas de Moore en la obra de Wittgenstein, destacamos en este trabajo el germen de ciertas ideas de Moore en las intuiciones de Wittgenstein sobre la justificación del conocimiento y la certeza.

¹⁴³ Moore, G.E. “Conferencias de Wittgenstein 1930-33”, en: *Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1983, p. 321. Abordamos este tema en el tercer capítulo.

las inspiradoras reflexiones epistemológicas de Moore¹⁴⁴. En las lecciones impartidas en Cambridge a principios de los años treinta sostiene Wittgenstein que instintivamente empleamos el lenguaje de un modo correcto, aunque *cómo* ocurra esto sea un misterio inexpugnable para el entendimiento.

En la primera sección de este capítulo presentamos un denominador común a la obra de Moore y Wittgenstein¹⁴⁵: la confianza en el lenguaje ordinario. Para Wittgenstein, asumir dicha perspectiva supone encarar las tres siguientes cuestiones: a) la renuncia explícita a la búsqueda de lenguajes ideales, dimisión que va acompañada de la impugnación del ideal de precisión discursiva absoluta; b) la revaluación de las funciones del análisis, examen crítico que conduce posteriormente al cuestionamiento de que lo que se requiere es un análisis completo de las proposiciones de Moore; c) la apuesta por la gramaticalización del lenguaje. Si bien el lenguaje cotidiano es un punto de partida común a ambos filósofos, Wittgenstein exprime esta perspectiva a efectos de extraer de ella su más plena significación. El resultado general de la indagación de Wittgenstein es un cuestionamiento particular de ciertas ideas de Moore y, en general, una crítica radical a la metafísica. Volcada al repertorio de inquietantes cuestiones epistemológicas, la crítica de Wittgenstein a la metafísica pasa por reexaminar nuestras auténticas necesidades epistémicas y desemboca en el argumento de que el conocimiento se da bajo las descripciones que resultan adecuadas para nuestros propósitos comunes y corrientes.

Optamos por una síntesis de la crítica de Wittgenstein contra los puntos de vista Moore basándonos en dos aspectos entrelazados: I) el uso filosófico de la expresión «yo sé», empleo que Wittgenstein encuentra desorientador pues, entre otras cosas, alienta una equívoca concepción de la justificación como conjunto de enigmáticos procesos subjetivos que tienen lugar en la mente; y II) una concepción de prueba basada en la certeza que descuida la aplicación o dimensión práctica de la prueba en

¹⁴⁴ Al destacar la influencia intelectual, no pretendemos soslayar las diferencias filosóficas ni las dificultades que verificó el trato personal entre Moore y Wittgenstein, explicables por el temperamento de este último. Respecto a lo último escribe Bouwsma: “Hubo un momento en el que Wittgenstein se encolerizó terriblemente contra él. La causa era el hecho de que Moore no entendiese lo que Wittgenstein estaba escribiendo. Moore es tan ingenuo...Wittgenstein me contó que ahora, cuando va a visitarlo, le viene una tristeza inexpresable, simplemente inconsolable, y apenas puede pronunciar ni una palabra. No obstante, le tiene afecto a Moore” Cf. Bouwsma, Oets Kolk, Wittgenstein, Ludwig, *op. cit.*, p. 70.

¹⁴⁵ En el *Tractatus*, como sugerimos más adelante, ya hay indicios del aprecio de nuestro filósofo por el lenguaje cotidiano; esta investigación, sin embargo, encuentra su principal apoyo textual en la obra de madurez de Wittgenstein. Algunos temas, como el de la crítica a la metafísica, remiten a textos del llamado periodo de transición. En casos muy contados destacamos observaciones que, en nuestra opinión, resultan extensibles al autor del *Tractatus*.

cuestión. Este último aspecto nos brinda herramientas interesantes para preguntarnos en qué puede consistir una demostración de la existencia del mundo externo, cuestión que Wittgenstein encara estudiando la expresión «existe el mundo externo» desde el juego de lenguaje de buscar y encontrar.

La segunda sección de este capítulo explora las polémicas certezas reivindicadas por Moore para mostrar el tratamiento que les confiere Wittgenstein. Sostenemos que la perspectiva asumida por el filósofo vienés se encuentra muy lejos del fundacionalismo substantivo. Las célebres proposiciones «bisagra» o «gozne» —que han provocado un auténtico alud de artículos en las dos últimas décadas— son ponderadas sugerentemente por Wittgenstein para invitarnos a considerar el problema de la justificación del conocimiento bajo un enfoque complejo y dinámico, una perspectiva que —esperamos mostrar— repudia la formulación de una cantidad apreciable de problemas y soluciones tradicionales de la epistemología, entre ellos los planteamientos característicos del fundacionalismo. A efectos de defender nuestra postura, destacamos tres argumentos: I) que las proposiciones bisagra no pertenecen a un sustrato autónomo, II) que carecen de un rasgo epistémico común que permita distinguir las de las otras y finalmente III) que, contra cierta imagen fundacionalista de las relaciones epistémicas, estas proposiciones no son fundamento último del conocimiento. Entre las más graves dificultades que plantea la asunción de las proposiciones bisagra, se encuentra el problema de si ellas son cognoscibles o no. Pensamos que Wittgenstein no ofrece una respuesta coherente a esta pregunta¹⁴⁶. Problemas aparte, nosotros rescatamos el que ellas sirvan a Wittgenstein para

¹⁴⁶ Este impasse ha propiciado una interesante discusión organizada en, por lo menos, dos bandos: los numerosos defensores de lecturas no epistémicas (quienes, como Stroll, postulan la imposibilidad de conocer las proposiciones bisagra) y los abanderados de posturas epistémicas (quienes conceden, de alguna manera, la posibilidad de conocerlas). No podemos dejar de manifestar nuestra incomodidad con la supremacía de la primera lectura, que encuentra fácilmente apoyo textual en *Sobre la certeza*. No obstante, las lecturas no epistémicas no explican satisfactoriamente lo siguiente: que hay proposiciones ordinarias que conocemos y que implican proposiciones bisagra; esto, pues, significaría que (de algún modo) conocemos las proposiciones bisagra. Este trabajo es deudor de algunas intuiciones de las lecturas epistémicas, concretamente, de la posición contextualista de Michael Williams y de aquella otra que Duncan Pritchard ha denominado «neo-mooreanismo». Nos parece interesante que el contextualismo deje abierta la opción de que las proposiciones bisagra sean conocidas, siempre que i) no ingresemos en un contexto en el que sean cuestionadas (usualmente un contexto filosófico) y ii) que ellas no sean conocidas sobre la base de fundamentos que podemos ofrecer coherentemente a favor de nuestra creencia. Porque buscar fundamentación de las propias creencias bisagra significaría ingresar en el contexto escéptico. Obviamente, el grave escollo que enfrenta el contextualismo es explicar cómo se da ese conocimiento de bisagras si no puede estar fundado en razones. Preferimos no sumergirnos en este océano de dificultades insalvables; optamos por rescatar el sugerente paisaje de las relaciones epistémicas que dibuja Wittgenstein apelando a nuestros compromisos prácticos con las proposiciones bisagra.

describir cómo opera, en efecto, la lógica de la indagación: puesto que siempre hay compromisos epistémicos, no se cuestiona todo al mismo tiempo, es decir, no tienen lugar —ni son posibles— las evaluaciones epistémicas generales y universales.

Junto con la recusación del fundacionalismo, las dos secciones de este capítulo exponen intuiciones importantes para comprender el diagnóstico que realiza Wittgenstein acerca del escepticismo filosófico. Algunas de estas intuiciones parecen fruto de una labor de purga conceptual a partir de la evaluación crítica de ciertas tesis de Moore¹⁴⁷.



¹⁴⁷ En cierta ocasión sostuvo Wittgenstein que su pensamiento era «solo reproductivo». Cf. aforismo 101 de *Aforismos. Cultura y Valor*. Madrid: Espasa Calpe 1995. Ciertamente es que en este pasaje de 1931 Wittgenstein no menciona a Moore entre los autores que, al abonar el terreno de sus propias reflexiones, ejercieron decisiva influencia sobre él, pero la omisión bien puede deberse a que la reacción explícita frente a las tesis de Moore se dio casi veinte años después. No faltan quienes minimizan la influencia de Moore en Wittgenstein: apelando a ciertos ejemplos de *Sobre la certeza*, se podría invocar evidencia a favor de una mayor influencia en Wittgenstein de Norman Malcolm, como reclama Kober (Cf. “Certainties of a world-picture” en: Sluga, H., Stern, D. (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 412). La influencia de Moore sobre Wittgenstein podría haber sido, en efecto, más indirecta de lo que se asume. Independientemente de estos detalles, nos interesa aportar aquí a la discusión del fundacionalismo (e, indirectamente, del escepticismo) a partir de las coincidencias y discrepancias entre las ideas de Wittgenstein y Moore.

2.1 El áspero terreno del lenguaje ordinario

(...) es una tarea de la filosofía romper el dominio de la palabra sobre la mente humana al descubrir los engaños que sobre las relaciones de los conceptos surgen casi inevitablemente en el uso del lenguaje, al liberar el pensamiento de aquellos con que los plagan la naturaleza de los medios lingüísticos de expresión¹⁴⁸.

(...) lo insólito o siniestro de lo ordinario se compendia en la posibilidad o amenaza de lo que la filosofía ha dado en llamar escepticismo, entendido (...) como la capacidad, e incluso el deseo, del lenguaje ordinario de negarse a sí mismo, en particular de negar su capacidad de poner el mundo en palabras, la capacidad de aplicarse a las cosas que tenemos en común¹⁴⁹.

Lejos de reflejar una desconfianza en el lenguaje natural, las reflexiones que desarrollan Moore y Wittgenstein sobre el concepto del conocimiento poseen un importante común denominador o coincidencia que opera en ambos casos como punto de partida: la reivindicación del lenguaje ordinario, esto es, la mutua convicción de que, aunque nuestras habilidades argumentativas y formas cotidianas de expresión puedan parecer débiles desde la perspectiva de los más exigentes ideales epistémicos, en la práctica ellas son adecuadas herramientas a nuestra disposición, instrumentos perfectamente suficientes para alcanzar nuestros propósitos. En el caso de Wittgenstein, esta intuición recibe pleno respaldo de su poderosa crítica contra la metafísica: parte de su estrategia argumentativa consiste en persuadirnos de que vale la pena no solo repensar nuestras ideas sobre lo que buscamos en filosofía sino también reevaluar cuáles son realmente nuestras necesidades. Expresado en otros términos: uno de sus propósitos es convencernos de la importancia de considerar la indagación filosófica de otra manera, de animarnos a renunciar a la ilusa tentación que nos mueve a buscar formas superiores de comprensión de los fenómenos y, en contraparte, de proponernos una revalorización de aquellas herramientas que se encuentran a nuestro alcance: la reflexión crítica que presta atención a los detalles, el estudio de los roles concretos que desempeñan nuestros conceptos en los contextos vitales y la permanente estimulación de la imaginación al servicio de la indagación filosófica. Wittgenstein parece advertirnos que no solamente hemos equivocado en identificar la presa que la caza filosófica ha de perseguir sino que también, en estrecha conexión con este equívoco, hemos malinterpretado algunas de las necesidades que guían la cacería misma: parte de la argumentación de Wittgenstein se aboca a mostrarnos que o bien muchas de nuestras necesidades no son las que

¹⁴⁸ Frege, Gottlob. *Conceptografía* México: UNAM 1972, p. 10.

¹⁴⁹ Cavell, Stanley. "La condición siniestra de lo ordinario" en: *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, Madrid: Cátedra 2002, p. 234.

imaginábamos que eran o bien ya son satisfechas aunque no de la manera en que lo pensábamos.

A menudo la filosofía parece confrontarnos con la obligación de elegir entre opciones poco satisfactorias y profundamente problemáticas. No es infrecuente que la invocación a tomar partido se presente bajo el ropaje de alguna conminatoria disyunción exclusiva: realismo o idealismo; fundacionalismo o escepticismo, por mencionar solamente algunas dicotomías de frecuente aparición en los textos de epistemología. Sin embargo, el escrutinio filosófico cuidadoso puede permitirnos vislumbrar otras rutas alternas que conviene explorar. Siguiendo a Wittgenstein, sostenemos aquí que comprender por qué podemos rechazar estas dicotomías supone también aprender a deshacernos de ciertas confusas imágenes filosóficas que arrastramos acerca de cómo *deben ser* las cosas. Desalojarlas es posible ya que la liberación es la cosecha del trabajo filosófico paciente sobre los propios conceptos, vale decir, porque se logra gracias a la impronta terapéutica de la misma actividad filosófica. Dicha perspectiva terapéutica, en nuestra opinión, caracteriza la contribución de Wittgenstein a la discusión contemporánea sobre la justificación del conocimiento.

Comprender un determinado fenómeno —por ejemplo, cómo justificamos nuestras creencias— supone remitirnos a explicaciones ordinarias: los escenarios reales en los que dichas explicaciones operan y son efectivas. Para Wittgenstein, tal perspectiva parte de la sencilla invocación a tomar en serio las expresiones del uso cotidiano del lenguaje. Pero la confianza que Wittgenstein mantiene en el lenguaje ordinario no es una conquista tardía. Asoma con contundente claridad en el *Tractatus*:

Todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están de hecho, tal como están, perfectamente ordenadas desde un punto de vista lógico¹⁵⁰.

Como se desprende de la cita anterior, el joven Wittgenstein estimaba que las proposiciones del lenguaje cotidiano se hallaban muy bien organizadas por un orden lógico¹⁵¹. A pesar de que más tarde Wittgenstein abandona esta convicción, entonces sostuvo que el análisis permitía hacer explícita la oculta estructura lógica del lenguaje cotidiano: el análisis proposicional es aquí, en efecto, capaz de mostrar

¹⁵⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* Madrid: Alianza Editorial, 1994, 5.5563. En este mismo aforismo, entre paréntesis, Wittgenstein remarca que los problemas que enfrentamos “no son abstractos sino acaso los más concretos que existen”.

¹⁵¹ Precisa Norman Malcolm: “el análisis llevado a cabo por el lógico y filósofo no creará orden donde previamente no existía orden; más bien pondrá de manifiesto lo que existe ya”. Cf. Alston, Edwards, Malcolm, Nelson y Prior, *op. cit.*, p. 144.

completamente las relaciones lógicas que nuestros pensamientos mantienen entre sí. Dicho presupuesto configura el peculiar enfoque metafísico del *Tractatus*. Puesto que las proposiciones ordinarias son expresiones del pensamiento, el análisis lógico de las mismas puede verse como un aporte al esclarecimiento de los límites del pensamiento¹⁵². Más adelante, como es sabido, el análisis lógico ya no se empeña en revelar la forma lógica oculta tras el disfraz del lenguaje ordinario; este viejo propósito deviene un fastidioso prejuicio que es preciso abandonar. Así pues, en las *Investigaciones Filosóficas*, aunque sigue reconociendo la necesidad de ciertas formas de análisis, Wittgenstein rechaza la idea de un análisis completo y reitera que la lógica jamás se refiere a las proposiciones ni a las palabras de un modo distinto al empleado en la vida ordinaria. Al análisis lógico completo, opone en sus reflexiones de madurez el estudio atento de la compleja multiplicidad de formas de interacción humana o «juegos de lenguaje». Descrita de modo sucinto, esta es la forma en que, a partir de 1945, Wittgenstein aborda el vínculo entre pensamiento y realidad: una indisoluble relación entre lenguaje y formas de vida.

El método del análisis lógico expuesto en el *Tractatus* considera al lenguaje como un sistema único de proposiciones veritativo-funcionales en el que las proposiciones compuestas son funciones de verdad de proposiciones elementales. Con todo, debemos reconocer que el análisis lógico del lenguaje, pese a ser presentado en el *Tractatus* como el método por excelencia de la filosofía, no nos permite asomarnos, ni tan siquiera rozar, los problemas verdaderamente importantes: estos quedan condenados al silencio. Asimismo, en la *opera prima* de Wittgenstein es posible auscultar los latidos de una cierta tentación reduccionista en el análisis lógico del lenguaje, instigación a la que nuestro autor no sucumbe. Como señala Norman Malcolm, el *Tractatus* no suscribe la tesis —familiar al Círculo de Viena— de que las proposiciones compuestas puedan reducirse a proposiciones que registran lo inmediatamente dado en la experiencia, vale decir, a los datos de la percepción sensorial. Ciertamente, la desconfianza de Wittgenstein en el análisis reduccionista lo acerca tempranamente a la posición de Moore; sin embargo, desde los años treinta Wittgenstein empieza a transitar una ruta propia que termina por distanciarlo también de la defensa del sentido común de Moore: si en «Defensa del sentido común» Moore lamentaba que prevaleciese el problema de cómo analizar las proposiciones verdaderas que conocemos con toda certeza —proposiciones como «hay cosas materiales»—, en *Sobre la certeza* Wittgenstein en cambio considera desorientador el

¹⁵² Cf. Diamond, Cora. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge Mass.: MIT Press 1991, p. 3 y ss.

planteamiento de que aquello que requerimos es un análisis de las proposiciones al margen de duda. Aquí resulta muy importante enfatizar que el análisis tal como Wittgenstein lo concibe —abocado a arrojar claridad sobre nuestras prácticas y conceptos— no está orientado a fundar una nueva teoría del conocimiento sino más bien a deconstruir las que la epistemología ha erigido¹⁵³. Se trata de una deconstrucción de las teorías epistemológicas mismas, aquellas que han entronizado ciertas distinciones epistémicas convirtiéndolas en algo profundamente enigmático; de modo que su propósito no es tanto mostrar que esas distinciones carecen de sustento, sino más bien que no dependen precisamente de lo que pensábamos. Wittgenstein avanza animado por un empeño, como advierte Cora Diamond¹⁵⁴, de espíritu similar al de Filonús en relación con Hiler: pretende mostrarnos que lo que estamos buscando no está donde pensamos que necesariamente tenía que estar ni que depende de lo que creemos que debía depender¹⁵⁵. Dicho proceso de análisis conceptual va acompañado de una denuncia permanente de cierta espuria profundidad, debilidad en que a menudo incurren algunas explicaciones de la filosofía empeñadas en presentar como sublime y misterioso aquello que en realidad es trivial: optar por lo cotidiano, como hace Wittgenstein, no es, como podría pensarse, elegir la vía de la facilidad. Por lo contrario, la subestimada perspectiva de lo cotidiano es sumamente difícil de reconquistar puesto que, en palabras de Rigal, “nos enfrenta con la incapacidad en la cual nos encontramos de apropiarnos de lo que sabemos desde siempre”¹⁵⁶. Rescatar lo cotidiano se asemeja a recuperar aquello que paradójicamente habría estado siempre allí, algo que uno pierde precisamente porque lo tiene al lado, razón por la cual no es capaz de verlo.

Dentro del horizonte de intereses que orientan esta investigación, dos ideas sobre el valor del lenguaje cotidiano defendidas por Moore se mantienen en los textos de Wittgenstein: I) que el lenguaje ordinario es un punto de partida ineludible y II) que resulta un despropósito reformarlo, enderezarlo o replantearlo. Hemos señalado que la primera intuición ya se halla presente en el *Tractatus*. Ambas ideas, sin embargo, se

¹⁵³ Cf. Rigal, Elisabeth “Wittgenstein ¿filósofo del lenguaje?” En: Giusti, Miguel (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000 p. 112.

¹⁵⁴ Cf. Diamond, Cora, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵⁵ Así, por ejemplo, cuando en § 371 de las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein señala que “la esencia se expresa en la gramática”, está invitándonos a considerar cuál es nuestra real necesidad: la necesidad de una esencia es satisfecha plenamente por la gramática. En este caso, será la noción de aires de familia la alternativa frente a la vieja exigencia de señalar la esencia.

¹⁵⁶ Rigal, Elisabeth, “Wittgenstein ¿filósofo del lenguaje?”, en: *op. cit.*, p. 115. Añade Rigal que esta incapacidad reemplaza en la filosofía del segundo Wittgenstein a lo inexpresable, vinculado en el *Tractatus* con los problemas auténticamente importantes.

afinan y encuentran enfática expresión en las *Investigaciones Filosóficas*; aquí nuestro autor no solamente repudia el orden ideal que, según la perspectiva tractariana, se hallaba supuestamente implícito en el lenguaje natural: Wittgenstein cuestiona abiertamente la utilidad potencial de los lenguajes ideales. Así, nos topamos con gramáticas superficiales que se encuentran en adecuado orden lógico tal como están, con una cuota de vaguedad que las acompaña de modo natural. Alejándose en este aspecto de otras influyentes voces contemporáneas, como Russell y Austin, Wittgenstein niega que el lenguaje ordinario sea un légamo en el que reina la vaguedad y rechaza, en consecuencia, que se requiera imponer allí algún tipo de orden.

Al señalar que un lenguaje no puede ser preciso de la manera en que lo supuso Frege, Wittgenstein reconoce cierta vaguedad en el lenguaje, rasgo natural que no constituye un impedimento para la comunicación. Hacerle sitio a la vaguedad no supone para Wittgenstein anunciar el triunfo de la indeterminación, el fracaso global del significado o, en términos más familiares a Derrida, el descenso inevitable al mundo dionisiaco de la metáfora; pero tampoco equivale a la apología de cierta forma de descuido o imprecisión en nuestros discursos y descripciones¹⁵⁷. A nuestro juicio, Wittgenstein parece tomar una ruta situada en un saludable punto medio: ni los exigentes ideales epistémicos de la semántica formal, ni la desenfrenada aceptación del «vale todo»; el tránsito por este sendero intermedio exhibe la singular continuidad de Wittgenstein en la tradición del sentido común¹⁵⁸: en las *Investigaciones Filosóficas* él se formula preguntas como esta: ¿no es acaso nuestro lenguaje demasiado basto para lo que pretendemos decir?¹⁵⁹ Cuestión a la que replica de inmediato con una nueva pregunta: la de cómo habría de construirse en ese caso *otro* lenguaje; y aquí manifiesta también su asombro de que podamos hacer algo en absoluto con nuestro lenguaje ordinario. La perplejidad de la que da cuenta Wittgenstein en estos pasajes es expresada

¹⁵⁷ Dejamos de lado este tema por no ser imprescindible para nuestra investigación. Al respecto, encontramos especialmente interesante la presentación de John Coates, quien vincula la vaguedad con la imposibilidad de decidir de antemano la aplicación de un concepto a casos conocidos distinguiéndola, así, de la ambigüedad y de la generalidad. Cf. Coates, John, *op. cit.*, pp. 48-51.

¹⁵⁸ Reiteramos el adjetivo «singular» pues la cercanía de Wittgenstein con la tradición del sentido común debe verse de un modo tan elástico como cuidadoso. Sería inexacto afirmar que Wittgenstein se inscribe sin más en dicha tradición. Como señalamos más adelante, en el *Cuaderno azul* él mismo se encarga de marcar distancia, en particular con respecto a la defensa del sentido común de Moore.

¹⁵⁹ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica 1988, § 120.

lúcidamente por Stanley Cavell en términos de nuestra capacidad de “formular una acusación tan precisa y sofisticada desde dentro y contra nuestro lenguaje”¹⁶⁰.

El reconocimiento de cierta dosis de vaguedad en el lenguaje se encuentra vinculado en la argumentación de Wittgenstein con la observación de que no existen estándares absolutos de precisión discursiva. Dicho reconocimiento se hace patente al mostrar que la precisión se halla siempre supeditada a los propósitos que nos traemos entre manos. Posiblemente debamos esta observación al hecho de que Wittgenstein volcase su atención al aprendizaje y uso efectivo del lenguaje: el descubrimiento de que las palabras no poseen un significado unívoco parece empujarlo a desarrollar un conjunto de interesantes intuiciones. En vinculación con la aceptación de la vaguedad natural, nos corresponde remarcar el abandono de la idea de inspiración fregeana de que requerimos conceptos precisos, tesis que nuestro filósofo suscribía entusiastamente en tiempos del *Tractatus*. Los *Cuadernos azul y marrón* exhiben el carácter problemático de esta tesis, por ejemplo, al sugerir que empleamos términos como «simple» y «compuesto» en una abrumadora variedad de maneras. De allí que a partir de los años treinta Wittgenstein encuentre desorientador aludir a objetos absolutamente simples¹⁶¹, pues la simplicidad y la complejidad devienen criterios significativos dentro de los contextos de indagación. Nuestras búsquedas, como cualquier otra actividad, suelen fijar sus prioridades. Todos estos aspectos muestran, pues, a Wittgenstein como un filósofo que —a su manera— comparte con Moore la confianza en los conceptos, la argumentación y el lenguaje cotidianos.

Del hallazgo de que las palabras carecen de un significado unívoco se desprende otra intuición relevante para nuestra investigación: la insistencia de Wittgenstein en que comprender una palabra no es resultado de un misterioso proceso mental sino una habilidad. Podemos encontrar cabal acomodo para esta intuición wittgensteiniana en alguna de las múltiples facetas en que la mentada vaguedad natural del lenguaje hace de las suyas pues, en este caso, nos bastaría con reconocer que las habilidades no son disposiciones que se presten a descripciones muy precisas o exhaustivas¹⁶². Wittgenstein y Moore comparten la convicción de que no siempre nos encontramos en

¹⁶⁰ Cavell, Stanley. “La condición siniestra de lo ordinario” en: *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002, p. 240.

¹⁶¹ “El objeto es simple” sentencia el joven Wittgenstein en: *Tractatus*, 2.02.

¹⁶² Enfrentamos esta embarazosa situación si se nos pide explicar, por ejemplo, cómo se juega damas chinas, se seduce a alguien o se canta el himno nacional. Julio Cortázar ha expresado esta dificultad de manera particularmente cómica e ingeniosa, por ejemplo, en sus “Instrucciones para subir una escalera”; Cf. *Historias de cronopios y famas*, Madrid: Alfaguara 1996.

condiciones de dar cuenta exhaustiva de los términos que usamos. Vemos que esta convicción se insinúa en la obra de Wittgenstein a través de la distinción entre la habilidad para usar palabras de acuerdo a un sistema de reglas y la dificultad de obtener una representación perspicua del mismo sistema. Al respecto, observa Tomasini que esta distinción wittgensteiniana guarda familiaridad con la distinción de Moore entre conocer ciertas afirmaciones con certeza y poder determinar mediante análisis el significado preciso de las mismas¹⁶³. Según Moore, los hablantes usamos, comprendemos y aceptamos gran cantidad de afirmaciones verdaderas cuyo significado aprehendemos, aunque no seamos capaces de hacer un análisis correcto del mismo. Sin embargo, pese a la sintonía con los puntos de vista de Moore, las observaciones de Wittgenstein no son corolarios de una determinada teoría sobre el conocimiento; son más bien producto de la reflexión sobre el complejo empleo del lenguaje tal como florece y tiene lugar en nuestras vidas cotidianas.

La apuesta por el análisis gramatical expresa el asentamiento explícito, definitivo, de Wittgenstein en los predios del lenguaje ordinario. Durante la llamada etapa de transición posterior al *Tractatus* la lógica simbólica pierde preminencia, mientras conquista creciente relevancia el estudio del uso efectivo del lenguaje. Simultáneamente, declina el interés de Wittgenstein en los lenguajes ideales. Como es bien sabido, a partir de su retorno a Cambridge en 1929, Wittgenstein coloca a la gramática en el centro de sus reflexiones¹⁶⁴. Una gramática que, como “explicación del uso del lenguaje”¹⁶⁵, en tanto conglomerado práctico de estipulaciones¹⁶⁶, determina el sentido; pero así también, en cierto sentido, exhibe su propia arbitrariedad pues ella “no tiene que rendirle cuentas a ninguna realidad”¹⁶⁷. Esto significa que no hay hecho alguno que se pueda invocar para establecer la realidad de las posibilidades e imposibilidades dictadas por la gramática. Y es que una descripción semejante que precediese a la gramática presupondría, también ella misma, otra gramática:

Las reglas de la gramática no pueden justificarse mostrando que su aplicación hace coincidir representación y realidad. Porque esta misma justificación tendría que describir lo que se ha representado. Y si puede decirse algo en la justificación y su gramática lo permite, ¿por qué no habría de ser igualmente permitido por la gramática

¹⁶³ Cf. Tomasini, Alejandro, *op. cit.*, p. 219.

¹⁶⁴ Cf. Garver, Newton, “Philosophy as grammar” en: Sluga, H., Stern, D. (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 139-170.

¹⁶⁵ Moore, G.E. “Las clases de Wittgenstein durante el periodo 1930-1933” en: Wittgenstein, Ludwig. *Ocasiones filosóficas*, Madrid: Cátedra, 1997, p. 93.

¹⁶⁶ La gramática filosófica estipula el significado de las expresiones lingüísticas, vale decir, su uso. Wittgenstein subraya que las reglas gramaticales no son determinadas por hechos que las justifiquen: son arbitrarias. En todo caso, solo las determina su aplicabilidad o utilidad práctica.

¹⁶⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Gramática filosófica*. México: UNAM, 2007, X, § 133, p. 361.

que estoy tratando de justificar? ¿Por qué no habrían de tener la misma libertad ambas formas de expresión? ¿Y cómo puede restringir lo que una de ellas dice aquello que la otra puede decir?¹⁶⁸

No es que Wittgenstein abogue por la arbitrariedad; más bien, intenta persuadirnos de que aceptemos que llegando a este punto no encontraremos ciertos tipos de justificación: así como parece forzado invocar razones para seguir una determinada regla en lugar de otra, tampoco resulta pertinente sostener que la gramática o el lenguaje en general están justificados como medios para un fin abstracto, por ejemplo, la comunicación¹⁶⁹. Aunque nos tienta, advierte Wittgenstein, no es posible brindar una justificación de las reglas gramaticales, en el sentido de ofrecer razones para seguir una determinada regla en lugar de otra. La aceptación o rechazo de un sistema gramatical viene a ser algo similar a la aceptación o rechazo de una unidad de medida. Afirmamos que la gramática es arbitraria porque, si sobre algo reposa, será sobre nuestras formas contingentes de vida humana. Aunque el adjetivo «arbitraria» no resulte el más esclarecedor, el reconocimiento de la arbitrariedad gramatical le es útil a Wittgenstein para combatir la idea de que hay una lógica del mundo contra la que se mide la lógica de nuestro lenguaje, y que podemos contemplar la confrontación o correspondencia entre ambas desde algún balcón teórico privilegiado. Simultáneamente, la gramática no resulta del todo arbitraria pues si probáramos usar significativamente reglas distintas para diversas actividades humanas corrientes y muy conocidas —el cálculo, la navegación, la carpintería, entre otras— la vida humana se tornaría bastante difícil, si acaso no imposible¹⁷⁰.

Pasa así la filosofía a ser análisis gramatical. Este análisis presta escasa atención a los procesos psicológicos concomitantes al lenguaje; se encuentra abocado más bien a desenmarañar confusiones filosóficas de todo pelaje pues, como advierten las *Investigaciones Filosóficas*, “una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática”¹⁷¹. Un objetivo importante del análisis gramatical es desenredar las confusiones entre los diversos juegos de lenguaje, enredos que, en opinión de Wittgenstein, la especulación metafísica ha promovido. De ahí que para comprender mejor el anclaje de la argumentación de Wittgenstein en el lenguaje ordinario resulte

¹⁶⁸ *Ídem*, X, § 134, p. 365.

¹⁶⁹ ¿Qué querríamos decir si afirmamos que la gramática cumple su propósito? –se pregunta Wittgenstein en la *Gramática filosófica*. No resulta muy claro cuál tendría que ser ese propósito.

¹⁷⁰ Cf. Richter, Duncan. *Wittgenstein at his Word*. London-New York: Continuum International Publishing Group, 2004, p. 97. Este autor sostiene con razón que el sentido de reconocer la falta de arbitrariedad de la gramática tiene por cometido combatir las formas de escepticismo que surgen cuando afirmamos que es arbitraria.

¹⁷¹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, p. 507.

crucial resaltar los aspectos más relevantes para nuestra investigación de la crítica wittgensteiniana a la metafísica.

Desde el enfoque adoptado en esta sección, venimos presentando la crítica de Wittgenstein a la metafísica como una reorientación del uso metafísico al uso cotidiano del lenguaje. Aunque correcta, tan somera caracterización es, sin embargo, insuficiente para exhibir la peculiaridad del anclaje de Wittgenstein en el lenguaje ordinario. No pocos intérpretes han subrayado el énfasis de Wittgenstein en el “lenguaje del uso real”¹⁷² como evidencia del poderoso influjo que ejerció Moore en su obra. A pesar de que Moore y Wittgenstein coinciden en la reivindicación del lenguaje ordinario, este último mantiene con el filósofo británico un vínculo signado simultáneamente por la cercanía y la distancia. Ambos comparten algunas convicciones que ya hemos mencionado, incluso cierta nebulosa afinidad de propósitos filosóficos, pero no coinciden en la identificación de los medios idóneos para alcanzarlos. En sintonía con los objetivos de la argumentación de Moore, la prosa aforística de Wittgenstein avanza en zigzag por el suelo cotidiano del que brotan los inquietantes problemas expuestos en «Defensa del sentido común» y «Prueba del mundo exterior», solo que Wittgenstein explora ese predio con una delicadeza y un cuidado propios de quien se ha aventurado a caminar por territorio minado. Wittgenstein asume que parte de su tarea filosófica consiste en descoser minuciosamente el tejido epistemológico trabado con tanto esmero por Moore.

En efecto, la argumentación de Wittgenstein hace de las desviaciones un asunto primordial, como si diese a entender que esta expedición por el terreno cotidiano es mucho más ardua de lo que inicialmente sospechábamos. Porque sus observaciones, irónicamente, también advierten que el lenguaje ordinario mantiene a la mente en una posición rígida, postura que propicia su entumecimiento. Correspondería, pues, a la crítica filosófica la responsabilidad de mantenernos alerta, de reavivarnos, de rescatarnos del letargo¹⁷³. Seguimos en las próximas páginas de esta sección el interesante contraste que, según Cora Diamond, sugiere la argumentación de Wittgenstein: una distinción entre el realista filosófico —alguien como Moore, a quien Wittgenstein presenta como poseído por ilusiones— y el espíritu realista —encarnado por quien es capaz de detectarlas—¹⁷⁴.

¹⁷² van Peursen, C. A. *Ludwig Wittgenstein. Una introducción a su filosofía*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973, p. 80.

¹⁷³ Cf. van Peursen C. A., *op. cit.*, p. 82.

¹⁷⁴ Cf. Diamond, Cora, *op. cit.*, p. 42. A propósito del espíritu realista, Diamond precisa que Wittgenstein normalmente usa la expresión «realista» en el sentido cotidiano, no filosófico. No

Wittgenstein evalúa en el *Cuaderno azul* las proposiciones metafísicas como proposiciones gramaticales o conceptuales. Apuesta allí por una gramaticalización de las proposiciones metafísicas pues sospecha que la formulación de muchas de ellas se nutre de imágenes comunes o analogías lingüísticas que ejercen vigorosa atracción sobre nosotros. Advierte, además, que los aficionados a la filosofía vivimos fascinados por ciertos ideales y que, precisamente por culpa de la deslumbrante ceguera que provoca tanta fascinación, fracasamos en comprender el rol de las proposiciones en nuestro lenguaje. Una de las analogías más engañosas, según Wittgenstein, es la que establecemos entre proposiciones filosóficas y proposiciones empíricas. Esta observación, de acuerdo a Elisabeth Rigal, lleva a Wittgenstein a reafirmar la irreductibilidad de las investigaciones conceptuales a las investigaciones científicas¹⁷⁵.

En las *Investigaciones Filosóficas* nuestro autor recalca que, a pesar de que padecemos una irrefrenable tendencia a reivindicar figuras mentales que se hallan en conflicto con los modos ordinarios de expresión, el lenguaje corriente cumple su tarea adecuadamente; escribe al respecto que “así es como aparecen las polémicas entre idealistas, solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de la expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite”¹⁷⁶. La gramaticalización de las proposiciones metafísicas que tan encarecidamente recomienda el *Cuaderno azul* es un antídoto contra la reificación ilegítima de ciertas entidades, un remedio para combatir las confusiones típicas de la especulación metafísica: tratar a los conceptos como si fuesen cosas, confundir imposibilidad lógica e imposibilidad física, es decir, no comprender la irreductibilidad de una a otra¹⁷⁷.

pretendemos tomar partido aquí sobre la tesis de Michael Dummett que Cora Diamond pone en entredicho en este excelente libro. Según Dummett, el primer Wittgenstein abraza una forma de realismo, mientras el segundo defiende un acusado anti-realismo. La autora arguye que se trata de una concepción inadecuada pues presupone la existencia de una genuina pregunta filosófica sobre los aspectos de una oronda realidad subyacente a las características estructurales del lenguaje.

¹⁷⁵ Este importante planteamiento de la crítica de Wittgenstein a la metafísica es, como sostiene Rigal, una reafirmación. Se encuentra ya en el *Tractatus*. Cf. Rigal, Elisabeth, “La crítica wittgensteiniana a la metafísica”, en: *Areté*, volumen X, No. 2 (1998), pp. 269-288.

¹⁷⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 402. En el *Cuaderno azul* Wittgenstein establece una comparación entre las discusiones orientadas a arrojar luz sobre el problema de la realidad del inconsciente con las querellas que tienen lugar entre realistas, idealistas y solipsistas. Como afirma Bouveresse, Wittgenstein considera que estas tres voces filosóficas comparten un reprochable denominador común: creen que se encuentran “en desacuerdo sobre hechos esenciales”. Cf. Bouveresse, Jacques. *Filosofía, mitología y pseudociencia*. Madrid: Síntesis, 1991, p. 85.

¹⁷⁷ Esta intuición es desarrollada en el sugerente artículo “La crítica wittgensteiniana a la metafísica” de Elisabeth Rigal. Mientras que la imposibilidad física señala eventos cuya

La gramaticalización, por un lado, nos conmina a considerar los conceptos como sistemas de reglas y, por otro lado, señala la importancia de combatir la tendencia a la reificación conceptual. Sucumbir a esta tentación equivale a emprender la caza de quimeras, a “tomar el paradigma con respecto al cual el objeto deviene inteligible como si fuese un objeto inteligible”¹⁷⁸. No solamente algunos problemas filosóficos son síntoma de una inadecuada lectura de nuestras necesidades: también lo son sus supuestas soluciones¹⁷⁹. De allí que Wittgenstein recuse la reivindicación del sentido común de Moore en los siguientes términos:

No hay respuesta del sentido común para un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común. Un filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve; por otra parte, su desacuerdo con el sentido común no es tampoco el del científico, que discrepa de las opiniones ordinarias del hombre de la calle. Es decir, su desacuerdo no está fundado en un conocimiento de hecho más sutil. Por tanto, tenemos que investigar el *origen* de su enredo¹⁸⁰.

De la cita anterior se desprenden varias ideas importantes. Wittgenstein distingue entre la respuesta del realismo filosófico del sentido común —que encuentra un insigne defensor en Moore— y la respuesta del hombre común, el sujeto inmerso en las prácticas cotidianas, alguien que se encuentra “tan lejos del idealismo como del realismo”¹⁸¹. De espaldas a cualquier formulación filosófica del realismo, podemos atribuir al hombre corriente una suerte de realismo elemental, un punto de vista sano que no cuestiona al sentido común pero que tampoco intenta restablecer sus puntos de vista con el concurso de la filosofía¹⁸²; el individuo de la calle simplemente pasa de largo frente a los problemas que entranpan a los filósofos; así pues, “no resuelve las

negación es concebible, la imposibilidad lógica nos enfrenta con los límites del pensamiento: entrar en colisión con esta última imposibilidad supone condenarse a no poder pensar coherentemente.

¹⁷⁸ Rigal, Elisabeth, “La crítica wittgensteiniana a la metafísica” en: *op. cit.*, p. 283.

¹⁷⁹ Desde la perspectiva de Wittgenstein, las reivindicaciones escépticas están tan desencaminadas como las del realismo filosófico. De allí que él insista tanto en la importancia de descubrir nuestras genuinas necesidades. No es que la empresa de Moore haya fracasado estrepitosamente; ocurre que no necesitamos muchas de las explicaciones que él se creía obligado a proporcionar: ellas nos empantanar, nos dejan hechos un lío. Creemos, con Wittgenstein, que este tipo de prosaicos descubrimientos filosóficos son, *a fortiori*, tremendamente liberadores.

¹⁸⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993, p. 92.

¹⁸¹ *Ídem*, p. 80.

¹⁸² Esta idea puede entenderse en conexión con otra intuición bastante radical expresada en las *Investigaciones Filosóficas* según la cual, en un sentido grueso, no existen tesis en filosofía. De haberlas, agrega Wittgenstein, todo el mundo estaría de acuerdo con ellas.

dificultades que ven sus adversarios, sino que se las salta, aunque tampoco éstos lleguen a resolverlas”¹⁸³. Naturalmente, esto no significa que los filósofos ignoren lo que el resto de la humanidad reclama como saberes establecidos. Por lo mismo, no responderíamos a las dificultades del solipsista —aquel que asegura que solo sus propias experiencias son reales— si resolvemos preguntarle por qué nos dirige la palabra. Desde luego, tampoco es cierto que los filósofos posean algún saber especial inaccesible a los demás. En el empeño de formular una descripción coherente con la visión del realismo elemental, el realismo filosófico acaba enredado en fantasías: supone que podemos alcanzar una perspectiva teórica sobre lo real; asume que, más allá de nuestro comercio cotidiano con las cosas, debe haber lugar para un discurso filosófico dirimente, que ha de haber un conjunto de criterios para arrojar luz sobre aquella realidad independiente de nuestro pensamiento, distinguiéndola de las cenagosas apariencias. Al realismo filosófico también le imputa Wittgenstein una incompreensión de las dificultades gramaticales o conceptuales¹⁸⁴. De la mano de Wittgenstein, descubrimos, asimismo, que el empirismo es otro umbral problemático en el que nos deposita cierta exégesis empeñada en corregir el realismo filosófico, un páramo al que nos conduce la desorientadora reivindicación de lo dado; en efecto, las diversas perspectivas empiristas, al tiempo que cuestionan la obsesión realista con la realidad independiente de la experiencia, se engolosinan, como bien advierte Cora Diamond, con otra fantasía: el proyecto de elaboración de una guía de usuarios de datos sensoriales¹⁸⁵. De ahí que Wittgenstein escriba contra el empirismo de Ramsey: “No empiria y sí realismo en filosofía, eso es lo más difícil”¹⁸⁶.

Una lectura que goza de cierta aceptación sostiene que el primer Wittgenstein abraza una posición realista, mientras que el segundo es defensor de un antirrealismo impenitente¹⁸⁷. Como venimos señalando, en el *Cuaderno azul* Wittgenstein parece

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Así lo sugieren los análisis de las formas de expresión de experiencias personales en el *Cuaderno azul*. Por ejemplo, las observaciones sobre los usos del verbo «tener», planteadas a propósito de los casos «tener una muela de oro» y «tener dolor de muelas». A partir del análisis de la proposición «yo no puedo sentir su dolor», según Elisabeth Rigal, Wittgenstein concede a la posición idealista una mínima perspicacia gramatical, de la que carece el realismo empírico; sin embargo, rechaza tajantemente el enfoque metafísico del idealismo pues este presupone una sustancia oculta detrás de las expresiones. Estas reflexiones llevan a Wittgenstein a señalar, contra Descartes, que el sujeto pensante que invocamos mediante el uso gramatical es por completo irreductible a cualquier tipo de *res* o cosa.

¹⁸⁵ Cf. Diamond, Cora, *op. cit.*, p. 59.

¹⁸⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza, 1987, p. 274.

¹⁸⁷ Así entiende el desarrollo filosófico de Wittgenstein, por ejemplo, Michael Dummett. No es infrecuente ver en la obra de madurez de Wittgenstein una posición antirrealista respecto de la existencia de eventos que subyacen a los rasgos lógicos de nuestras formas de expresión. Sin

tomar distancia crítica de un puñado de rivales filosóficos imaginarios —realistas, empiristas, idealistas y solipsistas—¹⁸⁸; en todo caso, consideramos que la perspectiva «antirrealista» de Wittgenstein (aunque el término sea equívoco) consiste en oponerse al clásico dualismo epistemológico que surge casi espontáneamente cuando nos preguntamos por la relación entre lenguaje y realidad. Pero los reparos de Wittgenstein en este aspecto tampoco sugieren un compromiso con alguna versión de idealismo lingüístico; simplemente subrayan nuestra imposibilidad de contar con un acceso no lingüístico a la realidad¹⁸⁹. De igual manera, como lo reconoce Mounce, sería —por decir lo menos— una exageración ubicar al segundo Wittgenstein en la tradición del realismo clásico¹⁹⁰.

Subestimar los detalles, desdeñarlos, asumir que son irrelevantes de antemano, forma parte, según Wittgenstein, de una actitud filosófica lamentablemente común que, en este ámbito de discusiones filosóficas, suele acariciar la idea de que el término «real» debe significar *algo más*, algo que se encuentra allende nuestras modestas prácticas. En esta dirección observa Stanley Cavell que los filósofos han mostrado reticencias a aceptar explicaciones fundadas en las circunstancias ordinarias de nuestras vidas

embargo, dicha caracterización no es filosóficamente inocua: Cora Diamond argumenta que se trata de una mala etiqueta pues ya presupone la existencia de una genuina pregunta filosófica sobre ciertos aspectos metafísicos de la realidad. Cf. La introducción en: Diamond, Cora, *op. cit.*

¹⁸⁸ Fogelin, quien tiene en cuenta especialmente la voz del escéptico, señala que no es infrecuente que Wittgenstein invierta grandes dosis de energía exorcizando espantapájaros, es decir, combatiendo ciertos puntos de vista que ningún filósofo en concreto ha defendido. Cf. Fogelin, Robert J. *Wittgenstein*. London: Routledge, 1995, p. 109. Michael Williams observa que en la literatura filosófica la voz del escéptico es resultado de una personificación de determinados argumentos provocadores, antes que el punto de vista de un oponente real. Cf. Williams, Michael. *Problems of knowledge: a critical introduction to epistemology*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 10.

¹⁸⁹ Se trata de una imposibilidad conceptual. Wittgenstein no cuestiona que la realidad exista por derecho propio o que posea una existencia independiente del lenguaje; ocurre que esta observación «realista» no tiene consecuencias filosóficas provechosas. Este no es el lugar para discutir el cargo de idealismo lingüístico que a menudo se imputa a la filosofía del segundo Wittgenstein, a nuestro parecer injustamente. Nos basta con señalar que Wittgenstein no sostiene que vivamos encapsulados en determinados sistemas lingüísticos y en las visiones de la realidad que les son concomitantes. Al contrario, por ser inquilinos del mismo mundo y por nuestra condición humana —manifestada en lenguaje y en el hacer común (*praxis*)— Wittgenstein se cuenta entre los autores que cuestionan una inconmensurabilidad radical entre diferentes visiones de la realidad. Para una presentación de las ideas del segundo Wittgenstein a salvo del idealismo conceptual, cf. Defez, Antoni, “Realismo sin empirismo” en: *Anales del Seminario de Metafísica*, volumen 28, Universidad Complutense de Madrid, (1994), pp. 13-25.

¹⁹⁰ Mounce, H. O. “Wittgenstein and classical realism” en: Moyal-Sharrock, Danièle and Brenner William H. (eds.) *Readings on Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave MacMillan, 2007, p. 121. Este artículo explora las conexiones entre ciertas tesis del *Tractatus* y de *Sobre la certeza* con la tradición del realismo clásico. En nuestra opinión, Wittgenstein simpatiza con una posición de raigambre nominalista: cuando señala que el lenguaje no es un producto del razonamiento, que no es «inferido» del mundo, niega que la significación lingüística se encuentre amarrada a la existencia de esencias independientes y previas al lenguaje.

porque “empezamos a sentir (...) que quizá el lenguaje (y la comprensión y el conocimiento) descansan en fundamentos muy débiles —una delgada red sobre el abismo”¹⁹¹. A la postre, puede que resulte filosóficamente decepcionante descubrir que la fundamentación del lenguaje —en tanto actividad social sujeta a reglas públicas compartidas— no cuenta con otro asidero más allá del acuerdo implícito entre los hablantes.

En el sentido señalado por Cora Diamond, un auténtico espíritu realista —presto a desenmascarar ilusiones filosóficas— puede iniciar con buen pie las pesquisas sobre el origen de las confusiones conceptuales a las que venimos aludiendo. Al igual que el detective más famoso de la historia de la literatura —el célebre Sherlock Holmes— Wittgenstein considera cuidadosamente cada problema que se dispone a encarar. Y es que de los detalles pequeños, que según el detective y el filósofo merecen toda nuestra atención, se pueden obtener hallazgos insospechadamente importantes¹⁹². Este es un aspecto no desdeñable de la crítica de Wittgenstein contra la metafísica:

(...) Para ver más claramente, aquí como en innumerables casos similares, no debemos perder de vista los detalles del proceso; *contemplar de cerca* lo que ocurre¹⁹³.

Hemos visto que, para Wittgenstein, en cuanto se intenta fundamentar el sentido común empiezan las complicaciones. Por ello, la nube epistemológica de Moore también ha de condensarse en una pequeña gota de gramática que nos permita apreciar los detalles que habíamos ignorado. Dicho cambio de enfoque —que se manifiesta haciéndonos sensibles a complejidades que de otra forma pasarían desapercibidas ante nuestros ojos— tornará ilusa la pretensión del realismo filosófico de hallar un punto de vista exterior a los mismos juegos de lenguaje desde el cual se pueda contemplar el vínculo entre lenguaje y realidad. Un concepto como el de «juego de lenguaje» muestra que el uso del lenguaje es una actividad gobernada por reglas y amarrada a contextos vitales. Comprendemos que nuestras palabras y pensamientos no podrían hallar fundamentos en ninguna roca sólida exterior a las mismas prácticas

¹⁹¹ Cavell, Stanley “Excursus on Wittgenstein’s vision of language” en: Crary, Alice y Read, Rupert (eds.): *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, p.29. Cavell desarrolla una original lectura terapéutica de la obra Wittgenstein: sostiene que los textos de Wittgenstein muestran que la incesante búsqueda de fundamentos sólidos fuera del lenguaje desemboca en confusiones filosóficas y frustración.

¹⁹² Wittgenstein, como Holmes, le confiere una extrema importancia a los detalles para llevar a buen término una investigación: afirma que es preciso concentrarse en ellos, no en las impresiones generales. Cf. Sebeok, Thomas A. y Umiker-Sebeok, Jean. *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación*, Barcelona: Paidós, 1980, p. 44.

¹⁹³ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 51.

sociales. De ahí que Wittgenstein rechace la ambigua empresa fundacional del sentido común de Moore, calificándola de “hipoteca que enturbia la capacidad de pensar del filósofo”¹⁹⁴. Las presuposiciones con las que (inadvertidamente) se compromete Moore al reivindicar el sentido común encienden las alarmas de Wittgenstein. Este último rechaza las conclusiones epistemológicas del filósofo británico —en tanto se presentan como ontología o explicación de lo que hacemos—, y recomienda reorientar la atención a las reglas lingüísticas —entendidas como lógica o descripción de lo que hacemos—. En otros términos: con Wittgenstein descubrimos que las reglas lingüísticas nos impiden poner en duda ciertas cosas, pero de este impedimento no podemos obtener certezas de alguna especie; el carácter insensato de ciertas dudas en determinados contextos no aporta conocimiento epistemológico alguno. Esta idea adquiere una significativa importancia en los argumentos presentados en *Sobre la certeza*¹⁹⁵. Los impedimentos sugeridos desde el plano de las reglas lingüísticas son los límites que se dibujan espontáneamente en los diversos contextos y circunstancias. Es este el sorprendente ámbito de la cotidianidad que, según Wittgenstein, se desfigura al ser capturado por el rígido corsé de la epistemología.

Wittgenstein acomete la investigación del origen de las dudas escépticas, un aspecto que Moore ciertamente deja desatendido. Podríamos decir que Moore y Wittgenstein comparten la opinión de que una forma eficaz de combatir las dudas ilegítimas consiste en abortar su surgimiento. Pero mientras Moore se lanza tozudamente a la tarea exhibiendo un puñado de certezas —enfrenta al escéptico exclamando «lo sé»— Wittgenstein parece sugerir que las dudas más amenazadoras e hipertróficas se desinflan tan pronto comprendemos que las consideraciones que aparentemente conducen a ellas no las avalan en absoluto. En numerosos pasajes de *Sobre la certeza* sondea nuestro filósofo las más estrafalarias afirmaciones escépticas, igual que un paciente entomólogo que no excluye de sus estudios aquellos insectos que le repugnan. La elucidación de los orígenes de las dudas es una dimensión crucial del anclaje de Wittgenstein en el pantanoso terreno cotidiano y, lo que viene a ser la otra

¹⁹⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1988, § 549. Dice la versión alemana: “Die Präntentionen sind eine Hypothek, die die Denkkraft des Philosophen belastet”. La traducción al español, tanto de Gedisa como de Gredos, presenta la siguiente versión: “La petulancia es una hipoteca que enturbia la capacidad de pensar del filósofo”. Consideramos que “petulancia” es una inadecuada traducción del término “Präntentionen”. Debería optarse por “Las pretensiones” o “Las presuposiciones”. Suponemos que la elección de los traductores se halla en conexión con la traducción del adjetivo “anmaßend”, poco después en § 553, por “petulante”. Nuevamente, en este último caso hubiese sido preferible optar por “pretencioso”.

¹⁹⁵ Así por ejemplo, en el segundo aforismo de dicha obra Wittgenstein subraya que, aunque no se sigue que algo sea el caso del hecho de que a mí (o a todos) nos lo parezca, sí podemos preguntarnos si tiene sentido dudar de ello.

cara de la moneda, de su crítica a la metafísica: identificar de dónde brotan las dudas nos ayuda a comprender su especificidad, pero también nos permite determinar qué aspectos requieren esclarecimiento para resolverlas. De ahí la insistencia de Wittgenstein en devolver las expresiones a los contextos en los que las dudas cobran vida, vale decir, a las múltiples circunstancias de la vida corriente. Situar las dudas en el terreno cotidiano del que ellas emergen se vuelve prácticamente un mandato en *Sobre la certeza* pues descubrimos que mientras más ilimitada e hiperbólica sea una duda, menos significativa se torna, con lo que también se esfuma nuestra comprensión de las posibilidades de erradicarla¹⁹⁶. Además de rechazar la rehabilitación de las afirmaciones filosóficas del sentido común, las observaciones de *Sobre la Certeza* que reparan en los más problemáticos puntos de vista filosóficos de Moore —parecidas a una caminata exploratoria por un campamento de emergencia levantado en una zona inundada— registran al menos dos líneas entrelazadas de crítica: I) contra el uso filosófico de la expresión «yo sé», y II) contra una concepción engañosa de la certeza referida al testimonio de pruebas.

El cuestionamiento de Wittgenstein al empleo filosófico del «yo sé» sugiere, en primer lugar, que Moore mantiene un engañoso criterio subjetivo del saber que pone un acento equívoco en las creencias de introspección, mientras ignora la imprescindible dimensión pública —objetiva— de la adquisición y justificación del conocimiento. Wittgenstein parece dar a entender que una afirmación de conocimiento en primera persona presupone que se posea un fundamento suficiente en evidencia a favor de dicha reivindicación y también que la invocación del fundamento sea relevante al propio punto de vista. Aprovecha Wittgenstein para distinguir certeza subjetiva de certeza objetiva, dejando claro que cuando hablamos de certeza objetiva no nos referimos a un estado mental sino a una situación en la que el error está excluido lógicamente o en la que la duda resulta inconcebible. No obstante, según Wittgenstein, Moore pareciera reducir el saber a la creencia individual; de esta manera, Moore cae en un insidioso error característico del empirismo: da la impresión de que el filósofo británico intenta fundar el saber sobre un misterioso estado interno, por decirlo así, basado en una profunda convicción subjetiva. Sin embargo, podemos imaginar un mismo estado interno de convicción que ocurra tanto cuando un sujeto S sabe que p, como cuando el mismo sujeto S cree erróneamente que p. Wittgenstein advierte que la sensación interna de seguridad no es condición suficiente para alcanzar conocimiento:

¹⁹⁶ Esta es una intuición clave en la argumentación de Wittgenstein contra el escepticismo. En palabras de Fogelin: "(...) as the sceptic's doubts expand, their sense contracts, and, at the limit, become meaningless". Cf. Fogelin, Robert J. *Wittgenstein*, p. 233.

las tranquilizadoras aseveraciones de Moore no pueden ir muy lejos pues “la aseveración, hecha por alguien digno de confianza, de que sabe no puede aportarle nada”¹⁹⁷. O también: “Una experiencia interior no me puede mostrar que sé algo”¹⁹⁸. Cuestiona así Wittgenstein uno de los supuestos sobre los que descansa la noción de autoridad epistémica de la primera persona: el suponer que nos encontramos más familiarizados con nuestros propios estados mentales que con ninguna otra cosa. Wittgenstein subraya que la situación de encontrarnos seguros de ciertas convicciones básicas no pone al descubierto una sumatoria de sólidas certezas individuales en cuya defensa felizmente coincidimos, sino nuestra pertenencia a un colectivo humano en el que hemos sido formados y entrenados:

Que estemos completamente seguros de tal cosa no significa tan sólo que cada uno aisladamente tenga certeza de ello, sino que formamos parte de una comunidad unida por la ciencia y la educación¹⁹⁹.

Los seres humanos, observa Wittgenstein, somos criaturas cuyas posibilidades de adquirir un lenguaje y de formar creencias dependen del entrenamiento, de un adiestramiento que tiene lugar en el seno de una comunidad humana.

Mediante estas reflexiones Wittgenstein deja claro que la expresión «sé que...» sólo tiene sentido en ciertos casos especializados, pero no en muchos otros²⁰⁰. Cuando Moore afirma «sé que...» produce la fastidiosa impresión de que se trata de algo que solamente él sabe, mientras que en realidad se refiere a cuestiones acerca de las cuales nadie en su sano juicio dudaría. Desde la perspectiva cotidiana, la actitud de Moore puede parecerse risible, tal como la de una vieja con mala memoria: “así, cuando Moore, sentado ante un árbol, decía ‘sé que esto es un árbol’, no se limitaba a decir la verdad sobre su estado en ese momento. [Filósofo ahora como una vieja que lo pierde todo continuamente y ha de buscar a cada momento; ahora, las gafas; después, las llaves...]”²⁰¹. Mediante sus críticas al uso inapropiado del «yo sé...»,

¹⁹⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 21.

¹⁹⁸ *Ídem*, § 569.

¹⁹⁹ *Ídem*, § 298.

²⁰⁰ Esta tesis resulta sumamente importante porque de ella se sigue que, *stricto sensu*, para Wittgenstein no tiene caso afirmar que se tiene conocimiento de una proposición bisagra; consecuentemente, tampoco se puede precisar cómo podría uno convencer a otro de la verdad de una proposición bisagra. Algunos intérpretes, como Stroll, aprovechan esta idea para concluir que las proposiciones bisagra son incognoscibles. Parece que Wittgenstein mantiene que nuestra creencia en proposiciones bisagra carece del tipo de razones que una lectura internalista estima necesarias para apoyar una legítima reivindicación de saber en primera persona.

²⁰¹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 532.

Wittgenstein objeta, pues, el empleo mooreano de afirmaciones conversacionalmente estrafalarias, cuando no simplemente absurdas²⁰².

Una consecuencia del singular enfoque subjetivista adoptado por Moore es que también lo ha llevado, según Wittgenstein, a ignorar la diferencia que existe entre «creer saber» y «saber». Según nos recuerda Wittgenstein, esta es una distinción con la que obramos. La distinción entre creer y saber es requerida por nuestra praxis cotidiana, ámbito en el que siempre hay lugar para el error, el autoengaño y el desengaño, es decir, para la confrontación, el ajuste y la reafirmación de nuestras convicciones. Sugiere Wittgenstein que nuestra habilidad para usar el lenguaje supone también el desarrollo de destrezas argumentativas, de la capacidad de dar cuenta de nuestras creencias. Son numerosos los pasajes en los que Wittgenstein insiste en que la expresión «sé que p» se emplea en la práctica lingüística cotidiana cuando el agente se encuentra en condiciones apropiadas de justificar su creencia en p, esto es, cuando hay una respuesta posible a la pregunta de cómo se sabe que p²⁰³. Por un lado, Wittgenstein señala que aprendemos a usar términos como «dudar», «saber» y «justificar» dentro de una comunidad lingüística; por otro lado, sostiene que solo es posible justificar o poner en duda nuestras creencias con o contra otras creencias, dinámica que supone e incluye las creencias de otros seres humanos. De modo que las dudas significativas pueden surgir, las preguntas plantearse y las respuestas darse solo en el contexto de juegos de lenguaje que otorguen sentido a estas actividades. Tales consideraciones sobre cómo se realiza la justificación de nuestras creencias, como mostraremos posteriormente, resultan cruciales para apoyar la intuición de Wittgenstein de que ninguna creencia considerada en abstracto posee un estatus epistémico que pueda invocar por sí misma. Con estos argumentos, al tiempo que Wittgenstein subraya la dimensión social de la adquisición de conocimiento y el carácter holístico de la justificación, concluye que la expresión «yo sé...» no aguanta un uso metafísico. Pero Moore, en opinión de Wittgenstein, desafortunadamente no posee una idea clara acerca de lo que se propone, ni siquiera ve claro que en sus ensayos no le otorga un uso ordinario al «yo sé...». Ignora, así, la diferencia que existe

²⁰² Cf. Pritchard, Duncan. "How to be a Neo-Moorean" en: Goldberg, S. (ed.), *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, Oxford University Press, 2007.

²⁰³ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 243. Nótese que, como puntualiza Glock, esta observación no compromete a Wittgenstein con la idea de que todo nuestro conocimiento descansa en evidencia. Cf. Glock, Hans-Johann. *A Wittgenstein dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996, p. 77.

entre usar esta expresión en algún sentido cotidiano y usarla para defender un punto de vista filosófico²⁰⁴.

Exploremos ahora brevemente la segunda línea de crítica a Moore. Wittgenstein también parece reprocharle a Moore una mala comprensión de la certeza basada en el testimonio de pruebas, como si este hubiese asumido sin más que “la verdad de los juicios se basa en pruebas que garantizan su certeza”²⁰⁵. Pero la noción misma de prueba, advierte Wittgenstein, es más compleja de lo que presupone Moore y se halla sujeta a las circunstancias que determinan su uso habitual. Así, señala Wittgenstein que entendemos una prueba cuando podemos aplicarla²⁰⁶. Exceptuando circunstancias extraordinarias imaginables, no estaría segura del tipo de pruebas requeridas para convencer a quien cuestione mi afirmación «sé que tengo dos manos» (de hecho, podríamos modificar este ejemplo y colocar cualquiera de las proposiciones de la lista de Moore que señalan experiencias en primera persona). ¿Es la afirmación «sé que tengo dos manos» una reacción de Moore frente al cuestionamiento de su propia habilidad para ofrecer razones sobre su creencia? ¿Se ha puesto en entredicho la credibilidad de Moore como interlocutor razonable? ¿Quiere Moore decir que, aparte de sus experiencias en primera persona, todos los saberes restantes son inseguros y que reclaman el apoyo de pruebas? Wittgenstein sugiere que comprender una afirmación puede depender, en parte, de comprender por qué se afirma²⁰⁷. Así, la exploración de preguntas como las anteriores conduce casi naturalmente al lector a la siguiente conclusión: el uso habitual de la expresión «yo sé...» es tremendamente sofisticado. Con esta afirmación, Wittgenstein conjura aquellas visiones del problema

²⁰⁴ Observaciones como esta sirven de apoyo a quienes ven un marcado contextualismo en la obra tardía de Wittgenstein (por ejemplo, Michael Williams).

²⁰⁵ Habermas, Jürgen, “El giro pragmático de Richard Rorty” en: Rorty, Richard y Habermas, Jürgen. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 90. Como nos recuerda Habermas, el “mito de la verdad como certeza” es uno de los tres supuestos sobre los que descansa la concepción de autoridad epistémica de la primera persona. Se añaden el “mito de lo dado” (expresado aquí como acceso privilegiado a los estados mentales subjetivos) y el “mito del pensamiento como representación”. Jane Duran anota que la noción de acceso epistémico privilegiado –que, de acuerdo a nuestra lectura, Wittgenstein recusa– es crucial para las posturas fundacionalistas. Cf. Duran, Jane, “Two arguments against foundationalism” en: *Philosophia Philosophical Quarterly of Israel* (2002) Volume: 29, Issue: 1-4, pp. 241-252.

²⁰⁶ Esta idea emerge nítidamente en las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Wittgenstein afirma que uno puede conocer cabalmente todos los pasos de una prueba y seguirlos detenidamente, sin aún entender qué fue lo que se probó. El énfasis en la aplicación es especialmente relevante para nuestra investigación pues Wittgenstein considera que la investigación tradicional sobre los fundamentos ignora por completo las conexiones con la aplicación.

²⁰⁷ Cf. Morawetz, Thomas, “The contexts of knowing” en: Moyal-Sharrock, Danièle and Brenner William H. (eds.). *Readings on Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave MacMillan, 2007, p. 166.

de la justificación que colocan el centro de gravedad en la intimidad de la primera persona. La exploración del empleo habitual de la expresión «yo sé...» es importante pues pondrá en evidencia la especificidad de las proposiciones de la lista de Moore o, por lo menos, mostrará que cumplen un rol sumamente peculiar en nuestra gramática, aspecto que el filósofo británico no pudo notar. Bajo ciertas circunstancias, dice Wittgenstein, sencillamente *no dudamos* de ciertas cosas —observación que, por cierto, no equivale a afirmar que *no podemos* dudar de ellas—. Que yo tenga dos manos, en circunstancias ordinarias, no es menos seguro antes que después de verlas. No es una seguridad deudora de la evidencia aquella con la que se yergue ante mí una proposición como «tengo dos manos». Según Wittgenstein, la creencia de Moore en la proposición «tengo dos manos» no puede ser fundamentada en la vista de sus manos, puesto que no es plausible pensar que está más seguro de su vista que de la existencia de sus manos. Si, en circunstancias normales, una creencia como «tengo dos manos» fuese puesta en duda, no quedaría claro por qué sería confiable la evidencia de la propia vista²⁰⁸. Así como nada puede fundamentar empíricamente la creencia en una proposición como esta, nada puede fundamentar la duda en ella. Y es que cualquier cosa que constituyese fundamento para la duda sería siempre más vulnerable a la duda que la proposición en cuestión. Puesto que no contamos con buenas razones para dudar de aquellas proposiciones que gozan de mayor certeza, ellas serían inmunes a la duda racional. Pero si esto es así, una consecuencia importante de estas consideraciones es que tampoco contamos con buenas razones para creer en ellas²⁰⁹. Este último punto, empero, reclama una aclaración: si bien Wittgenstein no distingue entre duda sin fundamento y duda irracional, nada sugiere que esta indistinción se mantenga con respecto a las creencias. Aquí la influencia de Moore —la filtración del supuesto de presunción de inocencia— se hace notoria: Wittgenstein admite que una creencia que no haya sido desafiada de manera legítima

²⁰⁸ Por eso, Wittgenstein recalca que no podemos considerar las proposiciones de Moore como si fueran hermanas epistémicas de las proposiciones empíricas ordinarias: estas últimas sí pueden fundamentarse en la evidencia y ser puestas en duda coherentemente. Aunque no parece tener muy claras estas diferencias, Moore evita recurrir a una proposición cualquiera que cuente meramente con soporte en evidencias —por ejemplo, «existe el planeta Saturno»— para encarar el desafío escéptico.

²⁰⁹ Este es uno de los aspectos más peculiares de las proposiciones bisagra: las bisagras serían inmunes tanto a la duda como al apoyo racional; ellas cumplen un papel gracias al cual evaluamos racionalmente otras proposiciones. Así, Wittgenstein pretende decirnos que una evaluación epistémica siempre presupone un compromiso con algún tipo de bisagra o, lo que es lo mismo, que no hay evaluaciones universales de nuestras creencias, sean positivas o negativas.

puede ser mantenida racionalmente, aun cuando el agente carezca de fundamentos racionales para ella²¹⁰.

Wittgenstein sugiere que ninguna de nuestras creencias goza de inmunidad *a priori* por lo que, en principio, cualquiera de ellas estaría abierta al escrutinio crítico, pero no todas ellas simultáneamente²¹¹. Admitir la posibilidad de que todos los agentes involucrados en una determinada práctica estén rotundamente equivocados nos situaría en una perspectiva corrosiva que se volcaría contra la práctica en cuestión, despojando de sentido a los conceptos empleados en ella y desfigurando incluso la noción de «error» hasta hacerla incomprensible²¹². En el sentido más amplio, no entenderíamos que se considere «creyentes» a criaturas que estuviesen condenadas a fracasar en cada intento de justificar sus creencias. Demasiadas cosas damos por supuestas, de manera que la duda se cernirá sobre nuestras convicciones más nucleares solo en ocasiones realmente peculiares. Y esto es precisamente lo que ocurre con las proposiciones de Moore. Desde luego, no podemos invocar ninguna garantía epistemológica que nos proteja de futuras situaciones bizarras que, eventualmente, podrían poner en jaque algunas convicciones que ahora ni siquiera soñamos con abandonar. Sin embargo, a juicio de Wittgenstein, ni la constatación de un porvenir contingente ni el carácter eminentemente falible de nuestras creencias avalan las conclusiones del escepticismo filosófico.

La orientación pragmática que observamos en la obra de madurez de Wittgenstein le mueve el piso a cualquier brote de escepticismo hiperbólico. Wittgenstein coincide con los filósofos de la tradición pragmatista en preferir una consideración de las creencias como hábitos de acción. Sostiene, pues, que las creencias que mantenemos sobre el mundo se encuentran inevitablemente ligadas a nuestros compromisos prácticos con él. Poco importa si un agente prescinde de la expresión «sé que...» pues “su comportamiento muestra lo que nos interesa”²¹³.

La ineludible dimensión pragmática de nuestras creencias sirve también a Wittgenstein para remarcar que el abandono de los predios cotidianos, su canje por una perspectiva filosófica general, es un mal negocio: se trata de una iniciativa vacua e ilusoria que nos

²¹⁰ Cf. Pritchard, Duncan, “Wittgensteinian Pyrrhonism” en: <http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/documents/PyrrhonismWitt.pdf>

²¹¹ Esta es una convicción que Wittgenstein comparte, entre otros, con Sellars y Davidson.

²¹² En este sentido sentencia Wittgenstein: “Para que un hombre se equivoque, ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad; *Sobre la certeza, op.cit.*, § 156.

²¹³ *Ídem*, § 427. En la misma obra, véase también § 229: “Nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestra actuación”.

aparta de nuestras modestas prácticas a cambio de nada. De ahí que se empeñe Wittgenstein en exhibir la rareza y artificialidad de algunas afirmaciones filosóficas; de esta naturaleza es también la afirmación «existe el mundo externo» que, en ciertas disputas filosóficas, sobreviene en supuesto auxilio de la perspectiva de sentido común. Difícilmente podemos concebir un contexto cotidiano que otorgue sentido a la afirmación «existe el mundo externo». Al comparar, por ejemplo, las afirmaciones «existe vida en uno de los satélites de Júpiter» y «existe el mundo externo» descubrimos que podemos concebir circunstancias o condiciones que contarían como justificación de la primera, mas no de la segunda. Moore se equivoca gravemente al tratar afirmaciones tan distintas como harina del mismo costal²¹⁴. Y es que la duda de un filósofo sobre la existencia del mundo externo no se asemeja a la de un ornitólogo que se pregunta, con legítima preocupación, si todavía hay determinadas aves silvestres en los pantanos de Villa. ¿Qué satisfaría una afirmación filosófica como «existe el mundo externo»? ¿Cómo se disiparían las dudas con respecto a ella? No tenemos ni idea. Mostrar que no comprendemos lo que contaría como una demostración de la existencia del mundo externo es uno de los recursos argumentativos más importantes que emplea Wittgenstein para sostener la intuición de que una prueba resulta incomprensible sin considerar su aplicación.

Varios son los pasajes cargados de ironía en los que Wittgenstein muestra lo abstrusas que lucen ciertas afirmaciones filosóficas —particularmente aquellas que reivindicarían el uso metafísico del «yo sé»— al ser vistas con los ojos de la cotidianidad:

Me siento junto a un filósofo en el jardín; dice repetidamente «Sé que esto es un árbol» mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y lo escucha; yo le digo: «Este hombre no está trastornado: tan sólo filosofamos»²¹⁵.

A nuestro juicio, la afirmación «existe el mundo externo» es explorada por Wittgenstein desde el juego de lenguaje de buscar y encontrar. El escrutinio de dicho juego de lenguaje le permite a Wittgenstein evaluar la estrategia filosófica que sigue Moore en su prueba del mundo externo. Así, por ejemplo, en la *Conferencia sobre Ética*, Wittgenstein estudia la peculiaridad del enunciado «me maravillo de la existencia del mundo» que, como señala Cabanchik²¹⁶, funciona como un equivalente del enunciado

²¹⁴ A juicio de Wittgenstein, Moore yerra al suponer que estas dudas se hallan al mismo nivel. Las dudas hiperbólicas del escéptico son de segundo orden (y, además, ilusorias).

²¹⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 467.

²¹⁶ Cabanchik, Samuel, *op. cit.*, p. 232.

«el mundo existe independientemente de mí»²¹⁷. Sin embargo, una afirmación como «existe el mundo externo» no parece delimitar claramente un campo de búsqueda: no tiene sentido afirmar que me asombro de la existencia del mundo porque, según Wittgenstein, no puedo imaginarlo no existiendo. Igualmente desorientadora resulta la afirmación escéptica «no existe el mundo externo» ya que, en este caso, seríamos incapaces de especificar qué contaría como demostración de tan rara sentencia. Si el mundo fuese una quimera, también lo sería mi semántica: mis creencias acerca del mundo, como lo ha mostrado Quine, son inseparables de mis creencias sobre el significado de las expresiones. Wittgenstein reivindica también las profundas conexiones que existen entre creencia y significado. Así pues, en sintonía con esta intuición, afirma Wittgenstein que el asombro ante la existencia del mundo viene a ser equivalente al asombro ante la existencia del lenguaje. ¿Cómo podría el conocimiento del mundo externo convertirse en un problema filosófico?²¹⁸ Solo si le abrimos las puertas —tácita o explícitamente— a una forma radical de escepticismo.

El estudio del juego de lenguaje de buscar y encontrar nos permite dilucidar cómo funciona una prueba. Por un lado, sostiene Wittgenstein que aquello que buscamos determina el modo de búsqueda; por otro lado, cuestiona que sea una experiencia ulterior la que decida qué es lo que buscamos. Como cualquier otra destreza, el arte de buscar se adquiere y cultiva por medio del entrenamiento. Siendo las preguntas un tipo de búsqueda, el adiestramiento requerido por el juego de lenguaje de preguntar es similar al del juego de lenguaje de buscar: describe Wittgenstein²¹⁹ el aprendizaje de un pequeño alumno quien, a través de un lento y paciente proceso, va aprendiendo a plantear preguntas legítimas. Así pues, conforme el niño adquiere dominio del juego de lenguaje de preguntar que los adultos intentamos enseñarle, progresivamente dejará de hacerse ciertas preguntas, como por ejemplo, si la mesa sobre la cual él dibuja desaparece o encoge una pata cuando nadie la ve. Mientras albergue dudas como estas, diremos que el niño aún no ha aprendido a preguntar; igualmente, diremos que no sabe buscar quien abre un cajón para procurarse un par de medias, lo

²¹⁷ Resulta interesante la familiaridad que guarda la argumentación de Wittgenstein con estas palabras pronunciadas por Heidegger en la Universidad de Friburgo durante la lección inaugural del 24 de julio de 1929: “¿Acaso para encontrar algo no tenemos que saber ya, en general, que está ahí? ¡Desde luego que sí! Ante todo y generalmente, el hombre solo es capaz de buscar cuando ya ha dado por supuesta la existencia de lo buscado, cuando presupone que está ahí presente”. Cf. Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza 2003, p. 21.

²¹⁸ Por razones que ya se insinúan aquí, Wittgenstein opina que ni el escepticismo radical ni el problema del conocimiento del mundo externo —siendo el segundo hijo legítimo del primero— son genuinos problemas filosóficos.

²¹⁹ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 314-316.

descubre vacío, lo vuelve a cerrar y espera unos instantes antes de abrirlo nuevamente para ver si aparecieron las medias. De las tradicionales búsquedas filosóficas no tiene Wittgenstein la mejor de las opiniones; su pesimismo, como hemos dicho antes, obedece a que Wittgenstein piensa que en lugar de resolver enredos conceptuales los propician; estima él que se trata de búsquedas lastradas por un ansia de explicaciones generales —actitud que ciega al filósofo y que le impide percibir numerosos detalles importantes—. Habiendo subrayado esto, citamos un pasaje de corte terapéutico que sirve de ilustración a lo que venimos diciendo:

La mayor parte de los hombres, cuando deberían embarcarse en una investigación filosófica, hacen como aquel que busca, extraordinariamente nervioso, un objeto en un cajón. Tira papeles del cajón —lo que busca puede estar entre ellos— y hojea los restantes apresurada y descuidadamente. Arroja de nuevo algunos al cajón, los entremezcla, y así sucesivamente. Sólo se le puede decir: para, si buscas a sí, no puedo ayudarte a buscar. Ante todo, tienes que empezar a examinar metódicamente una cosa tras otra y completamente tranquilo; en ese caso estoy dispuesto a buscar contigo y a ajustarme a ti en el método²²⁰.

A fin de evitar que la mente del filósofo se aturda y extravíe, considera Wittgenstein sumamente importante la renuncia a la búsqueda de explicaciones filosóficas generales. Dicha dimisión supone para él la revaloración de las descripciones, aquellas precisas y desencantadas pinturas de la praxis humana tal como acontece. A su vez, la revaloración de las descripciones lleva a nuestro filósofo a la interesante conclusión de que la filosofía no se encuentra en condiciones de fundamentar nada²²¹. ¿En qué sentido sigue siendo relevante la indagación filosófica? El siguiente pasaje de las *Investigaciones Filosóficas* plantea precisamente esa pregunta, seguida de la propia respuesta de Wittgenstein:

¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan²²².

²²⁰ Wittgenstein, Ludwig. "Filosofía" en: *Ocasiones Filosóficas*, p. 188; el texto pertenece al llamado *Big Typescript*, escrito en 1933.

²²¹ Exploramos este tema en el tercer capítulo. La insistencia de Wittgenstein en que la filosofía no puede fundamentar nada —idea expresada de modo contundente en las *Investigaciones Filosóficas*— pone en aprietos a quienes quieren presentar a Wittgenstein como defensor de alguna versión de fundacionalismo substantivo. Tal es el caso de Avrum Stroll quien, debido a esta dificultad, se ve obligado a reconocer lo controvertida que resulta la caracterización de Wittgenstein como fundacionalista. Para que dicha caracterización funcione, usualmente se consideran las observaciones de *Sobre la certeza* por separado; cf. Stroll, Avrum. "Why on certainty matters" en: Moyal-Sharrock, Danièle and Brenner William H. (eds.) *Readings on Wittgenstein's On Certainty* New York: Palgrave MacMillan, 2007 pp. 33-34.

²²² Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 118.

Iluminar la insospechada riqueza de nuestra experiencia ordinaria —aunque a los ojos del filósofo ella parezca tierra y escombros— es, para Wittgenstein, la mejor manera de enderezar las ideas de Moore, como también la de dar batalla contra el hechizo de la metafísica.



2.1 Creencias al margen de duda

Aceptar proposiciones que parecen perfectamente evidentes para nosotros es algo que, sea lógico o ilógico, no podemos dejar de hacer²²³.

(...) puede ser que alguien, aunque tenga creencias verdaderas y buenas razones para sostenerlas, no aprecie la relevancia de las razones a favor de esas creencias. La mejor manera de ver a esa persona sería como alguien que posee un conocimiento que no sabe que tiene; cree que es un escéptico. En una palabra, es un filósofo²²⁴.

La sentencia de que la filosofía no puede fundamentar nada podría llevarnos a concluir precipitadamente que Wittgenstein desdeña la idea de que haya algo en los predios de la epistemología que requiera explicación. Y esta conclusión, en parte, no dejaría de tener algún asidero, al menos si decidimos aferrarnos a ciertos hondos dilemas de la epistemología. Parece, sin embargo, una cuestión filosófica de indiscutible interés el comprender qué significa que —al igual que las planchas del barco de Neurath— muchas de nuestras convicciones sigan en su sitio, resistiendo una y otra vez los vaivenes de las experiencias más insólitas, incólumes en apariencia ante los más desafiantes postulados de las ciencias, algunos de los cuales parecerían alejarse irremediabilmente de los dominios del sentido común²²⁵. ¿Es pertinente atribuir a dichas creencias privilegios epistémicos? ¿Deben ellas su inmunidad a una peculiar naturaleza intrínseca o a la posesión de alguna cualidad especial compartida? Para el caso que nos traemos entre manos las creencias de sentido común enumeradas por Moore corresponden bien con esas proposiciones al margen de duda que en *Sobre la certeza* Wittgenstein denomina ocasionalmente «goznes» o «bisagras»²²⁶. Sugiere allí

²²³ Peirce, Charles Sanders. “Cómo aclarar nuestras ideas” en: *La fijación de la creencia. Cómo aclarar nuestras ideas* Oviedo: KRK ediciones, 2007 p. 71.

²²⁴ Davidson, Donald. “Una teoría coherentista de la verdad y el conocimiento” en: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, Madrid: Cátedra 2003, pp. 193-194.

²²⁵ Entre las ideas que cuestionan de manera más provocadora las convicciones de nuestro sencillo sentido común, podríamos mencionar una básica de la física de partículas, según la cual la antimateria nos acecha por todas partes. Nuestras convicciones al margen de duda parecen más bien elementos de lo que Daniel Dennett denomina «física folk», vale decir, aquella que nuestra conducta cotidiana demuestra conocer. En sintonía con Wittgenstein, Rorty aprovecha las desavenencias entre ciencia y sentido común para sugerir que, mientras cada explicación conserve su sentido y su propósito, no hace falta contestar preguntas como «¿cuál será la verdadera descripción del universo?» (equivalente a la pregunta «¿cuál será la verdadera descripción de la mesa: la del carpintero o la del físico de partículas?»); Cf. Rorty, Richard. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel, 2000, p. 46.

²²⁶ Las llamadas «hinge propositions» o «proposiciones bisagra» mantienen su carácter controversial incluso en las interpretaciones de sus defensores. Daniele Moyal-Sharrock, por ejemplo, distingue varios tipos de proposiciones bisagra, pero afirma que ellas no son genuinamente proposicionales; así, la expresión «hinge propositions» sería desorientadora pues, según ella, propicia malentendidos sobre las auténticas intenciones de Wittgenstein. Stella Villamea las llama «proposiciones especiales o privilegiadas» y señala que guardan

Wittgenstein que este tema recibió un inadecuado tratamiento por parte de Moore, de modo que no haremos mal en suponer que hay algo filosóficamente valioso en el escrutinio de Wittgenstein sobre cómo operan estas creencias. Wittgenstein parece acusar a Moore de haber defendido una concepción equívoca de la estructura de las razones: una concepción ligada a la obsesión de enumerar las cosas sobre las que se tiene mayor certeza y que considera a estas como genuinas reivindicaciones de conocimiento.

Nos corresponde en las siguientes páginas abordar el rol especial que, según Wittgenstein, cumplen dichas proposiciones en las prácticas cotidianas de indagación. O, dicho de otro modo, presentar cuál es la lógica de la evaluación epistémica que defiende Wittgenstein: una lógica que presupone un compromiso con las proposiciones bisagra. Contra la insistencia de Moore de que se sabe que esas proposiciones son verdaderas, Wittgenstein mantiene que el hecho de que las proposiciones bisagra cumplan ese rol peculiar exige únicamente que las tomemos como tales²²⁷. Así, aunque Wittgenstein no niega que de vez en cuando podamos saber que estas proposiciones son verdaderas, cuestiona que se requiera saber por anticipado que lo son —la mayoría no ha sido objeto de investigación— y rechaza también la posibilidad de que posean un estatuto epistémico privilegiado. Sostenemos aquí que, con todas sus dificultades, el tratamiento de las polémicas proposiciones bisagra en *Sobre la certeza* sitúa a Wittgenstein en las antípodas del fundacionalismo substantivo o tradicional. A efectos de apuntalar esta conclusión tres aspectos que exhiben la posición de Wittgenstein sobre la justificación merecen especial atención: I) el rechazo a la idea de que estas proposiciones pertenecen a un sustrato autónomo, II) el cuestionamiento de que ellas poseen un rasgo o propiedad común y III) la recusación de una determinada imagen de las relaciones epistémicas según la cual las proposiciones bisagra, por su condición de elementos básicos, constituyen evidencia última y fundamento del conocimiento.

La pertinencia de estas reflexiones se redondeará en el tercer capítulo, donde sugerimos que estas intuiciones forman parte de un rechazo al fundacionalismo que, simultáneamente, traza al menos el contorno de una respuesta al escepticismo

familiaridad con las proposiciones carentes de sentido (*sinnlos*) del *Tractatus*. Cf. "Sentido y conocimiento: Un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposición en *Sobre la certeza* y en el *Tractatus*" en: Fernández Moreno, Luis (ed.). *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 133-154.

²²⁷ Wittgenstein se contenta con afirmaciones muy lacónicas sobre las proposiciones bisagra. Afirma, por ejemplo, que no se puede ofrecer el soporte racional necesario para ponerlas en duda.

filosófico²²⁸ —algo más parecido a un diagnóstico clínico, en nuestra opinión, pero mucho más satisfactorio que los problemáticos argumentos ofrecidos por el fundacionalismo contra el escepticismo—.

En conformidad con la demoledora advertencia de Descartes de que “la ruina de los cimientos lleva consigo la de todo el edificio”²²⁹ en la epistemología hay una poderosa presunción que ha conducido a ciertos filósofos a pensar que debe haber creencias fundamentales o epistémicamente básicas: esta es, como lo ha señalado Michael Williams, la suposición de que ellas pueden hacer frente al problema escéptico del regreso al infinito²³⁰. Cuando rendimos cuentas sobre la justificación de una determinada creencia, comúnmente invocamos otras creencias, es decir, afirmamos que esa creencia se infiere de otras. Así, si justifico inferencialmente mi creencia p apelando a las creencias q y r, doy a entender que p está justificada si también lo están q y r. Pero la amenaza del regreso al infinito se cierne sin demora sobre este nuevo escenario pues otra vez se podrá requerir la justificación de q y de r, procedimiento que me conducirá a buscar apoyo en otras creencias. Y así se abre una cadena de justificaciones extendida *ad infinitum*. De esta manera, el viejo argumento escéptico del regreso de las justificaciones procurará mostrar que ninguna de nuestras creencias se encuentra propiamente justificada²³¹.

²²⁸ Naturalmente, aquello que llamamos «respuesta de Wittgenstein al escepticismo filosófico» no constituye una estrategia argumentativa explícitamente articulada. Se compone de intuiciones deslavazadas sobre la justificación de nuestras creencias, y sobre el origen y alcance de las dudas significativas. Si bien algunas de estas intuiciones son de inspiración mooreana, Wittgenstein las presenta desde su propia visión terapéutica de la filosofía: como señalamos en el tercer capítulo, nuestro autor considera a la filosofía simultáneamente el remedio y la enfermedad.

²²⁹ Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, 1977, p. 17.

²³⁰ Cf. Williams, Michael. *Groundless belief. An essay on the possibility of epistemology*. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 183. En diversos textos explora Williams una forma común de argumentación escéptica que él llama «el trilema agripiano», según la cual cualquier iniciativa de justificación desemboca inexorablemente en tres alternativas igualmente repugnantes: presunción dogmática, razonamiento circular y regreso al infinito.

²³¹ Por sus efectos perniciosos en materia de justificación, este sería un regreso vicioso. Sin embargo, de acuerdo a Jonathan Dancy, no todo regreso al infinito lo es; algunos resultan inocuos pues podemos convivir con ellos sin vernos obligados a encontrar maneras de detenerlos. Por ejemplo, tal es el caso de la regresión al infinito que se sigue de la observación de que siempre hay un punto entre cualquier par de puntos. Cf. Dancy, Jonathan. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1993, p. 74. Wittgenstein prácticamente ignora el problema del regreso al infinito, como si su diagnóstico repudiase el surgimiento de amenazas como esta, que a su entender no merecerían ser tomadas en cuenta. Esta conclusión se obtiene atendiendo al contraste que él subraya entre duda filosófica —la del escepticismo radical, sin fin— y duda cotidiana —con un término indicado por el juego de lenguaje—.

Desde la perspectiva fundacionalista, se asume que las convicciones auténticamente indubitables conforman el ansiado suelo firme, una sólida estructura que frenaría la temible regresión al infinito al estar compuesta por creencias que descansan sobre sus propias patas, esto es, creencias que se encuentran justificadas en virtud de lo que son ellas mismas, no de manera inferencial. Considerado de esta manera, el fundacionalismo se erige como una obvia —pero problemática— respuesta al escepticismo²³². Señalamos en la sección anterior que Wittgenstein estima que la indagación filosófica es a menudo dirigida por pensamientos acerca de cómo deben ser idealmente las cosas y la manera en que los filósofos han concebido la fundamentación no constituye una excepción: “(...) se piensa que, puesto que es bueno a menudo fundamentar un juicio, la justificación completa de un juicio tendría que extender la cadena de las razones hasta el infinito”²³³. Analizando nuestras prácticas epistémicas y sin necesidad de concebir un punto final para la cadena de razones asentado en la evidencia²³⁴, presenta Wittgenstein una imagen de la justificación en la cual cualquier reivindicación de conocimiento es finita, es decir, llega definitivamente a un término. Al señalar cómo la fundamentación de nuestras convicciones llega a un fin más pronto que tarde, muestra que en términos prácticos no corremos el peligro de quedar atrapados en tal regresión al infinito: sus reflexiones sobre los procesos cotidianos de justificación disuelven tranquilamente lo que en la perspectiva fundacionalista tradicional es una amenaza latente.

A diferencia de las *Investigaciones Filosóficas, Sobre la certeza*, en efecto, presenta expresiones —sean directas o metafóricas— que refieren a los «fundamentos últimos» de nuestras creencias o juicios. Wittgenstein ofrece allí al lector un conjunto de sugerentes imágenes, no siempre fáciles de conciliar²³⁵. Empecemos citando un

²³² El fundacionalismo abarca un variado repertorio de respuestas epistemológicas sumamente complejas frente al problema de la justificación que no podremos reseñar aquí. Nuestro principal cometido es situar a Wittgenstein en contra de cualquier versión de fundacionalismo substantivo; la lectura que presentamos se distancia también del fundacionalismo peculiar que Avrum Stroll y sus seguidores pretenden atribuirle.

²³³ Wittgenstein, Ludwig. "Causa y efecto: aprehensión intuitiva" en: *Ocasiones filosóficas* Madrid: Cátedra, 1997, p. 374.

²³⁴ Wittgenstein está en las antípodas de un enfoque como el de Chisholm. Cf. Haller, Rudolf, "Was Wittgenstein a Sceptic? or On the Differences Between two 'Battle cries'" en: *Questions on Wittgenstein*. United States: University of Nebraska Press, 1988, p. 106.

²³⁵ Joachim Schulte propone una interesante guía arquitectónica para lidiar con los dos grupos de imágenes que alberga *Sobre la certeza*: las de corte fundacionalista y las coherentistas. Cf. "Within a system" en: Moyal-Sharrock, Danièle and Brenner William H. (eds.). *Readings on Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave MacMillan, 2007, pp. 59-75. Avrum Stroll también resalta el uso wittgensteiniano de imágenes arquitectónicas pero insiste en que dicho recurso sirve para destacar dos puntos: primero, que las nociones de verdad, justificación y evidencia no se aplican al fundamento; y segundo, el supuesto fundacionalismo peculiar que exhibiría *Sobre la certeza*. Discrepamos de la tesis señalada en el segundo punto, por razones

célebre pasaje que pone en jaque la imagen habitual del fundamento como sostén último o base que sostiene a una superestructura:

He llegado al fondo de mis convicciones.
Y casi podría decirse que este fundamento es sostenido por el resto del edificio²³⁶.

La importancia que Wittgenstein concede a la noción de sistema —cuando no explícita, ocasionalmente implícita en el concepto wittgensteiniano de «imagen de mundo»²³⁷— complica gravemente cualquier intento de afirmar que las creencias básicas pertenecen a un sustrato autónomo, en el sentido tradicional en que se piensa como terreno primigenio o fundamento. La llamada “condición de independencia”²³⁸ es común en las clásicas perspectivas fundacionalistas pues, a efectos de mostrar la especificidad de las creencias epistémicamente básicas, suelen reclamar su pertenencia a un sustrato bien diferenciado de la superestructura de creencias no básicas a la que este brindaría sustento. Pero el pasaje arriba citado precisamente parece subvertir esta imagen tradicional. Contra el esquema fundacionalista, Wittgenstein subraya que nuestras creencias se encuentran formando un sistema²³⁹, vinculadas y entrelazadas unas con otras. Todas las proposiciones que creemos, incluyendo las empíricas, forman parte de un tejido al interior del cual juegan un rol lógico específico. Ellas se hallan sistemáticamente relacionadas entre sí: “Nuestro saber forma un enorme sistema. Y sólo al interior tiene lo particular el valor que le otorgamos”²⁴⁰. Así, la imagen de la base fundamental diferenciada entra en conflicto con el holismo epistemológico y semántico que defiende Wittgenstein.

Varios aspectos importantes del enfoque holista de Wittgenstein se revelan en sus reflexiones sobre la adquisición del lenguaje. Por un lado, sostiene que no adquirimos ni comprendemos las creencias aisladamente: “cuando empezamos a creer algo, lo

que exponemos en este y en el siguiente capítulo. Cf. Stroll, Avrum, “Wittgenstein’s Foundational Metaphors”, en: Moyal-Sharrock, Danièle (ed.). *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, pp. 13-24.

²³⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 248.

²³⁷ Kober observa que, a diferencia de un sistema como el de la física, la imagen de mundo no tiene que ser vista como un sistema necesariamente consistente. Pensamos, sin embargo, que una imagen de mundo tiende a ser consistente. De todas formas, la distinción entre sistema e imagen de mundo no aparece con nitidez en *Sobre la certeza* ni resulta crucial para nuestra argumentación. Cf. Kober, Michael, “Certainties of a world picture”, en: *op. cit.*, p. 419.

²³⁸ Williams, Michael, “Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism” en: *Episteme: A Journal of Social Epistemology* - Volume 4, Issue 1, (2007), pp. 96-97. Williams precisa que las posiciones fundacionalistas piensan esta autonomía en términos semánticos y epistémicos.

²³⁹ Nuestras observaciones no pretenden situar a Wittgenstein en las tropas del coherentismo. En esta sección nos limitamos a señalar algunas coincidencias entre las reflexiones de Wittgenstein y la concepción holista de la justificación.

²⁴⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 410.

que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto)²⁴¹. Con la imagen de mundo que adquiere por crecer y educarse en una determinada comunidad humana, el niño asimila numerosas consecuencias que se van esclareciendo progresivamente: un párvulo “no aprende *en modo alguno* que aquella montaña ya existía hace mucho tiempo; es decir, ni tan siquiera se plantea la cuestión de si es así. Por decirlo de algún modo, el niño se traga esa consecuencia con *lo que aprende*.”²⁴²

Desde luego, nuestro filósofo concede que no contamos con una perspectiva completa de dicho sistema ni de cómo se encuentra organizada su estructura: “creemos, por decirlo de algún modo, que existe este enorme edificio; después vemos una de sus esquinas por aquí, otra por allá”²⁴³.

Por otro lado, Wittgenstein destaca que tanto el significado como el uso dependen de las conexiones entre los juicios²⁴⁴. Para él una creencia adquiere contenido y significado gracias al conjunto de vínculos que mantiene con otras creencias del sistema o cuerpo de conocimientos. Como Quine, Wittgenstein remarca la irrecusable interdependencia semántica y epistémica entre creencias: las creencias acerca del mundo y las creencias sobre el significado de las palabras no son separables²⁴⁵. En sus propios términos: “Cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos y, con éstos, los significados de las palabras”²⁴⁶. La imagen de las creencias interdependientes y sistemáticamente entretejidas es un componente importante del enfoque wittgensteiniano de la justificación de creencias como proceso o actividad de carácter no lineal. Esta imagen de interdependencia sistémica constituye el principal argumento que esgrime Li²⁴⁷ para rechazar una visión fundacionalista de la obra tardía de Wittgenstein: por un lado, una proposición como «la Tierra es muy antigua» es

²⁴¹ Wittgenstein, Ludwig *Sobre la certeza* § 141.

²⁴² *Ídem*, § 143.

²⁴³ *Ídem*, § 276.

²⁴⁴ Como bien señala Williams, el bebé que acaba de aprender a proferir el vocablo “mamá” cuando aparece su madre, no posee la creencia de que su madre está presente. Todavía no posee ninguna creencia. La expresión “mamá” carece del significado que adquirirá posteriormente. Cf. Williams, Michael, “Why Wittgenstein isn’t a foundationalist” en: Moyal-Sharrock, Danièle and Brenner William H. (eds.). *Readings on Wittgenstein’s On Certainty*, pp. 54-55.

²⁴⁵ Pablo Quintanilla realiza una excelente presentación de la perspectiva holista de la justificación que, en nuestra opinión, también suscribiría Wittgenstein en *Sobre la certeza*. Cf. Quintanilla, Pablo, “La esfera o la tortuga. Las posibilidades de una teoría holista de la justificación” en: Areté, volumen XIV, No. 1 (2001), *passim*.

²⁴⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 65.

²⁴⁷ Cf. Li, Puqun, “Is Wittgenstein a foundationalist in *On Certainty*?” en: *Contemporary Philosophy*, XXI (1999), pp. 9-15.

presupuesta por los agentes involucrados en cualquier indagación (en este sentido, se podría afirmar que las proposiciones de la espeleología o la numismática dependen de proposiciones como esta); por otro lado, cabe preguntar si acaso esta proposición no depende también de las proposiciones de las diversas disciplinas que abarcan nuestro ámbito de indagación: en efecto, sin conexión con ellas, la afirmación «la Tierra es muy antigua» parecería una declaración huérfana, casi carente de sentido.

En numerosos pasajes observa Wittgenstein que ciertas proposiciones se comportan como epistémicamente básicas pues parecen mantenerse inmutables y firmes, mientras que otras proposiciones se muestran más flexibles. Podríamos preguntarnos si acaso las que parecen más estables comparten algún rasgo o característica común que nos permita identificarlas como básicas. En la consideración de los aspectos que dibujan con mayor precisión la distancia definitiva de Wittgenstein del fundacionalismo substantivo este es el segundo tema que nos corresponde atender. Wittgenstein desestima la idea de que pueda descubrirse tal rasgo común: la conclusión que, como veremos a continuación, se desprende de sus reflexiones es que las proposiciones bisagra no se encuentran «al margen de duda» porque ellas mismas sean obvias y verdaderas —esto es, portadoras de un rasgo reconocible o de cierto atributo esencial— sino simplemente porque en la práctica funcionan como (o simulan ser) sostén de otras: en determinados juegos de lenguaje operan como bastiones sobre los que descansan otras creencias de nuestro sistema.

Según Wittgenstein, todas nuestras certezas básicas comparten el hecho de que —en circunstancias normales— tanto afirmar que se tiene conocimiento de ellas como ponerlas en duda parece síntoma de una confusión o bien de un desorden o perturbación mental. Dicha observación, no obstante, no aplaca el ansia filosófica de identificar una nota distintiva común. Tan pronto decidimos lanzarnos en busca de algún rasgo compartido por las creencias que funcionan como epistémicamente básicas, parece casi inevitable que empecemos preguntando cuántas clases de certezas reconoce Wittgenstein. Pero la respuesta que obtendremos al revisar *Sobre la certeza* será deliberada y categóricamente vaga: muchas. Aparte de subrayar la variedad y diversidad de certezas que mantienen individuos y comunidades, *Sobre la certeza* no presenta ningún intento de esbozar una clasificación de las mismas. De acuerdo a nuestra lectura, la ausencia de una clasificación precisa de las certezas no es una infeliz consecuencia del apuro ni una reprochable falta de prolijidad. Es una

omisión que Wittgenstein no echa de menos. Desde luego, varios intérpretes²⁴⁸ se han aventurado a identificar diversos tipos de proposiciones al margen de duda; empero, antes que un sesudo descubrimiento acerca de las convicciones de Wittgenstein, tales esfuerzos parecen obedecer al legítimo deseo de brindar una orientación al lector.

La historia de la filosofía presenta algunos hitos reveladores del ímpetu filosófico por descubrir elementos firmes. Así por ejemplo, en su condición de percepción clara y distinta, inmune a las triquiñuelas del genio maligno —la más devastadora hipótesis escéptica de las *Meditaciones*— el *cogito* cartesiano se erige como principio psicológico fundacional de la totalidad del conocimiento humano²⁴⁹.

Según Michael Williams, el antiguo descubrimiento del método axiomático en geometría alentó tempranamente la convicción filosófica de que el conocimiento genuino ha de ser demostrativo y creó las condiciones para una comprensión fundacionalista del conocimiento²⁵⁰. Gracias al carácter demostrativo de sus pruebas, la matemática ha sido considerada un preclaro modelo de conocimiento indisputable: las proposiciones de la matemática, observa Wittgenstein, parecen fosilizadas, como si se encontraran rotuladas “con la etiqueta de la incontestabilidad”²⁵¹. El ideal de conocimiento demostrativo estipula que, para que una proposición sea verdadera, o

²⁴⁸ Entre otros, destaca Glock quien distingue cuatro tipos de proposiciones. No comentamos aquí su propuesta por no ser tan importante para el punto de vista que defendemos en este trabajo. Cf. Glock, Hans Johann. *A Wittgenstein Dictionary*, op. cit., p. 78.

²⁴⁹ El rechazo de Wittgenstein al enfoque cartesiano no se encuentra única ni principalmente en *Sobre la certeza*. Aparece claramente en los *Cuadernos*. Asimismo, mediante un conjunto de argumentos contra la noción misma de lenguaje privado, las *Investigaciones Filosóficas* recrean (y critican) el modelo cartesiano en versión lingüística. El *cogito* cartesiano es un buen ejemplo de elemento fundacional en sentido substantivo: se trata de un punto de partida sobre el cual descansa el resto del edificio epistémico; además, no solo es verdadero sino también evidente. Su condición de verdad evidente es patente por intuición intelectual.

²⁵⁰ Históricamente, según Williams, la perspectiva del fundacionalismo resulta del debilitamiento de dicho ideal demostrativo. Los partidarios del fundacionalismo substantivo suelen conceder gran importancia a la distinción *a priori* / *a posteriori*, como también a la clara demarcación entre ambos ámbitos. Cf. Williams, Michael. *Problems of knowledge: a critical introduction to epistemology*. New York: Oxford University Press, 2001, pp. 38-41 y 90.

²⁵¹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 655. Aunque Wittgenstein, por un lado, alude al carácter indiscutible de las proposiciones matemáticas —consideradas por algunos como juicios *a priori*—, por otro lado, estaría de acuerdo con Quine en que, por naturaleza, no existen enunciados inmunes a la revisión. Putnam ofrece una pista interesante para comprender la posición de Wittgenstein sobre este tema: sostiene que la pregunta «¿son susceptibles de revisión las leyes de la lógica o de la matemática?» supone situarse en una perspectiva exterior. La observación de Putnam armoniza con el pasaje 658 de *Sobre la certeza*: el argumento escéptico de que podríamos estar sometidos a una ilusión “podría ser también una objeción a cada una de las proposiciones de la tabla de multiplicar”. Así pues, afirmar que la lógica o las matemáticas podrían ser revisadas es, por decir lo menos, estrafalario pues según Putnam “no conocemos ninguna situación posible en la cual las verdades de las matemáticas (del modo en que las asumimos como tales) puedan no ser confirmadas”. Cf. Putnam, Hilary, “Rethinking mathematical necessity” en: Crary, Alice y Read, Rupert (eds.): *The new Wittgenstein*, p. 228.

bien debe ser evidente por sí misma o bien debe seguirse de verdades evidentes mediante una serie deductivamente válida de pasos.

Inspirada en el modelo de las verdades de la matemática y la lógica²⁵², la concepción demostrativa del conocimiento se ha concebido usualmente en vinculación con el llamado conocimiento *a priori*, cuyo nombre pone énfasis en el origen del conocimiento: alude a un conocimiento seguro, pues su obtención depende exclusivamente del razonamiento sin estar en deuda con la experiencia. Wittgenstein rechaza la tradicional distinción epistemológica *a priori* / *a posteriori* pues piensa que la idea de lo *a priori* brota tanto para satisfacer la necesidad de contar con algo sólido en sí mismo como para hacer las veces de suelo capaz de bloquear la regresión al infinito:

«No puedes continuar de manera que una cosa descansa sobre otra; al final, ha de haber algo que descansa sobre sí mismo» (Lo *a priori*.) Algo firme en sí mismo. Propongo que abandonemos esta manera de hablar, puesto que conduce a perplejidades²⁵³.

También en *Causa y efecto*²⁵⁴ señala Wittgenstein que una imagen desorientadora con respecto a la fundamentación parece precipitarnos a abrazar la altamente sospechosa noción de lo *a priori*, e incluso ensaya una breve historia sobre su posible génesis:

Supón que dijeras: «una cosa ha de descansar sobre otra —el cojín en la silla, la silla en la tierra...pero al final algo ha de descansar sobre sí mismo». Puedes decirlo, pero produce perplejidad porque no es un enunciado normal. Más bien, se diría «no descansa en nada»; pero esto da un sentimiento de inseguridad, mientras que lo otro da un sentimiento de seguridad. «Si la tierra no descansa sobre nada, tampoco tu casa tiene cimientos.» Este es el origen de la idea de lo '*a priori*'²⁵⁵.

Pero, ¿qué tipos de certezas exhibe la obra tardía de Wittgenstein? Invocando la distinción más o menos obvia que *Sobre la certeza* traza entre proposiciones empíricas y reglas, se podría aducir que al menos a primera vista Wittgenstein establece estos dos tipos de certezas.

²⁵² La valoración tradicional que adjudica privilegios epistémicos a la matemática y la lógica es vista por Wittgenstein como un peligro que atenta contra las pretensiones de alcanzar claridad en la reflexión filosófica. Cf. Floyd, Juliet, "Wittgenstein, mathematics and philosophy" en: Crary, Alice y Read, Rupert (eds.). *The new Wittgenstein*, p. 232.

²⁵³ Wittgenstein, Ludwig, "Causa y efecto: aprehensión intuitiva", en: *op. cit.*, p. 387.

²⁵⁴ Se trata de un texto de 1937 que, como anotan Stern y Glock, anticipa varios tópicos importantes desarrollados posteriormente en *Sobre la certeza*.

²⁵⁵ Wittgenstein, Ludwig, "Causa y efecto: aprehensión intuitiva", en: *op. cit.*, pp. 388-389.

Las certezas empíricas como «la Tierra existe desde hace muchos de años» serían aquellas obviedades que en nuestro entramado mantienen perfil bajo; en efecto, ellas parecen prácticamente haber alcanzado cierta invisibilidad puesto que los contextos en que se las pone en duda o en que se las somete a prueba son francamente raros. Contamos, además, con evidencia abrumadora que las respalda.

A diferencia de las certezas empíricas, las certezas metodológicas funcionan como normas de descripción. Wittgenstein afirma que estas últimas no se pueden probar: no tiene caso intentar fundamentarlas puesto que tampoco disponemos de evidencia que hable a favor o en contra de ellas. O, expresado en otros términos, “la evidencia abrumadora consiste, precisamente, en que no necesitamos someternos a ninguna evidencia en sentido contrario”²⁵⁶. Entre las certezas metodológicas podemos citar como ejemplos «Hay objetos físicos»²⁵⁷ y «los objetos continúan existiendo cuando no son percibidos». Mientras que las certezas empíricas pueden ser objeto de reivindicación de conocimiento en determinados contextos, las metodológicas rehúsan este tratamiento. De ahí que no tenga sentido decir «sé que hay objetos físicos». Así también, habitualmente parece un sinsentido afirmar sin más «hay objetos físicos». Esta desconcertante afirmación no puede pasar por una proposición empírica porque la afirmación «hay objetos físicos» parece cumplir más bien el rol de describir una determinada situación conceptual²⁵⁸. Entre los casos evocados en las *Investigaciones Filosóficas* se encuentra, por ejemplo, «Las sensaciones son privadas» proposición comparable a «Los solitarios los juega una sola persona». Frente a proposiciones como estas sentimos la inclinación a afirmar que no podemos imaginarnos lo contrario, un reconocimiento que no tiene que ver con los límites de la propia imaginación; más bien:

Nos defendemos con estas palabras contra algo que por su forma nos parece una proposición empírica, pero que es en realidad una proposición gramatical²⁵⁹.

Sin embargo, la afirmación de que las proposiciones metodológicas no pueden ser evaluadas debe tomarse con prudencia pues Wittgenstein no clausura completamente

²⁵⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 657.

²⁵⁷ En los aforismos § 35-36 de *Sobre la certeza* Wittgenstein cuestiona que tenga sentido la afirmación «Hay objetos físicos». Si tuviera sentido sería, presumiblemente, una afirmación empírica. Pero no sabemos sobre qué experiencia(s) versaría, ni podemos imaginar en qué contexto se la pronunciaría (exceptuando quizá ciertas discusiones filosóficas), mientras que es fácil imaginar un contexto en el que se diga «A es un objeto físico» si, por ejemplo, se necesita instruir a otro en el uso de este concepto.

²⁵⁸ Wittgenstein afirma que el concepto de «objeto» (así como el de «color») es un concepto lógico.

²⁵⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 251.

la posibilidad de que algunas —en singulares ocasiones— hallen un contexto en el que puedan ser examinadas y fundamentadas.

Aunque la distinción entre certezas empíricas y metodológicas parezca intuitiva, ella no proporciona una frontera nítida: “La ausencia de claridad se da, precisamente, en los límites entre *regla* y proposición empírica”²⁶⁰. No existen fronteras claras entre normas y proposiciones empíricas ya que una misma proposición puede funcionar en un momento como regla y en otro como proposición empírica. Wittgenstein advierte que la clasificación en uno u otro tipo a menudo está sujeta a cómo se contemple cierta certeza en un momento determinado²⁶¹. Resulta útil pensar la plasticidad de la proposición empírica echando mano de una analogía de Michael Kober²⁶²: ocurre lo mismo que con el plano de una casa elaborado por un arquitecto; tenemos una representación esquemática que no es en sí misma normativa ni descriptiva, porque se puede invocar su carácter normativo antes de iniciar la construcción de la casa pero pasa a tener un carácter descriptivo después de haberla concluido.

Thomas Morawetz²⁶³ sostiene que Wittgenstein no distingue entre diversos tipos de certezas con absoluta consistencia. Como bien señala este autor, las fronteras nítidas en estos casos son más bien elusivas, tanto en las observaciones de Wittgenstein como en las prácticas epistémicas. Pero dicho reconocimiento aún resulta demasiado tímido: consideramos, como Edward Minar²⁶⁴, que Wittgenstein se distancia deliberadamente de la idea de que sea una catalogación precisa de nuestras certezas lo que arrojará luz sobre ellas. Creemos que hay una poderosa razón detrás de esta

²⁶⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 319.

²⁶¹ Cf. Ariso, José María, “Acerca del supuesto fundamentalismo de Wittgenstein en *Sobre la certeza*” en: *Contrastes Revista Internacional de Filosofía*, volumen XII, (1-2, 2008), p. 281.

²⁶² Kober, Michael, “Certainties of a world picture”, en: *op. cit.*, p. 426.

²⁶³ Cf. Morawetz, Thomas, “The contexts of knowing”, en: *op. cit.*, p. 180-182. Morawetz considera erróneo afirmar que Wittgenstein reconoce solamente estos dos tipos de certezas: proposiciones metodológicas y empíricas. Sostiene que hay al menos cuatro categorías esquivas. La tercera categoría refiere a certezas más revisables, por ejemplo, «En Inglaterra los conductores de automóviles circulan por el lado izquierdo» o «Los títulos de los libros corresponden con sus contenidos» (podemos concebir cambios de reglamento en el primer caso y excepciones en el segundo, pero no sería como descubrir que uno había viajado a la Luna y lo había olvidado). Igualmente, en estos casos las oportunidades para reclamar que se tiene conocimiento de ellas son raras. La cuarta categoría incluye aquellos asuntos que frecuentemente se prestan a discusión y controversia en nuestros juegos de lenguaje. Por ejemplo, el psiquiatra puede decir «Sé que mi paciente A recayó en una crisis obsesivo compulsiva» o el historiador «Sé que hubo una política de exterminación masiva durante el Holocausto» y a continuación se presenta evidencia, se ofrecen fundamentos etc. De esta manera, el análisis de Morawetz amplía la distinción intuitiva entre certezas empíricas y metodológicas.

²⁶⁴ Minar, Edward, “On Wittgenstein’s Response to Scepticism. The Opening of *On Certainty*” en: Moyal-Sharrock, Danièle and Brenner William H. (eds.). *Readings on Wittgenstein’s On Certainty*, New York: Palgrave MacMillan, 2007 p. 260.

reticencia: la excesiva atención a los rasgos de las oraciones de nuestro lenguaje bien podría desorientarnos y llevarnos a pasar por alto la inmensa variedad de usos a los que dichas oraciones se prestan.

La presunción de que debe haber una característica común compartida por la totalidad de nuestras creencias epistémicamente básicas es un supuesto corriente en diversas versiones de fundacionalismo substantivo. Teóricamente la posesión de dicha característica permitiría discriminar si la creencia en cuestión es básica. Sin embargo, los análisis de Wittgenstein sobre nuestras certezas —específicamente sobre los casos en los que el error se encuentra excluido— parecen disuadirnos de perseverar en semejante búsqueda: por un lado, sus ejemplos muestran que los errores pueden ser de muy diversos tipos y, por otro lado, sugiere nuestro filósofo que no hay esperanza de identificar un rasgo común a los casos de certeza en los que el error se encuentre descartado lógicamente:

Puedo enumerar diferentes casos típicos, pero no puedo dar ninguna característica general²⁶⁵.

Wittgenstein se pregunta si puede desprenderse una regla que estipule en qué circunstancias quedaría el error excluido y replica que, de existir semejante regla, no serviría de gran cosa pues nuevamente podríamos equivocarnos en su aplicación. Cualquier prescripción de esta naturaleza incluiría la expresión «en circunstancias normales» ya que el error está excluido lógicamente en dichas condiciones habituales. Por ejemplo, bajo condiciones cotidianas a ninguna persona razonable la asaltan dudas repentinas sobre la existencia de sus dos manos. Desde luego, para cada caso podríamos enumerar algunas circunstancias anormales en las que el error no está excluido lógicamente: “Aunque reconocemos las circunstancias normales, no podemos describirlas con exactitud. Como mucho, podemos describir una serie de circunstancias anormales”²⁶⁶. Puesto que se da cuenta de los errores en términos de razones, Wittgenstein observa también que, a efectos de que una creencia falsa pueda ser considerada un error, se requiere que ella pueda acomodarse dentro de una estructura racional. Si el error llegase a ser demasiado extremo, entonces ya no será posible ofrecer razones sino solamente buscar causas (atribuir el dislate, por ejemplo, a un desorden mental).

²⁶⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, §674.

²⁶⁶ *Ídem*, §27.

La modesta observación de que no existe criterio alguno para determinar en qué circunstancias queda lógicamente excluido el error resulta para nuestro propósito tremendamente valiosa pues desbarata de antemano la intención de atribuir alguna forma de infalibilidad a las creencias básicas. Como es bien sabido, la infalibilidad es una propiedad epistémica habitualmente adjudicada a las creencias básicas²⁶⁷. Con esta observación Wittgenstein adelanta que ninguna creencia por sí misma está completamente a salvo del error, pero dicha afirmación tampoco prelude una amenaza escéptica que debamos temer.

No es claro para Wittgenstein que sirva de algo (o incluso que sea posible) establecer criterios respecto de qué sea razonable dudar psicológicamente, ya que estos criterios tendrán que tomar en cuenta contextos epistémicos, culturales y sociales que variarán considerablemente. Aunque Wittgenstein concede que la duda puede ser vista como un estado mental, como señalamos antes, estima que dicha descripción no es la más interesante ni reveladora, porque considera que la expresión determinante de la duda es nuestra conducta:

No preguntes: «¿Qué ocurre dentro de nosotros cuando estamos seguros de que...?», sino: ¿Cómo se manifiesta 'la certeza de que es así' en el actuar de la gente?²⁶⁸

A lo más se trata de ejercitar un poco la imaginación filosófica para imaginar casos en los que haya un agente S, en circunstancias C —tal vez imposibles de generalizar— tales que para S no sea insensato dudar de p. Por ejemplo, tras la detonación de una bomba en el edificio en el que se encuentra cierto individuo S, podría ser razonable que S dude de tener dos manos y que necesite mirárselas para asegurarse de que aún las tiene. Wittgenstein no cree que haya algo así como un método para determinar qué proposiciones se encuentran al margen de duda: “hay algunos casos en los que la duda no es razonable; pero hay otros en los que parece lógicamente imposible. Y no parece haber entre ellos una frontera bien delimitada”²⁶⁹.

²⁶⁷ Así por ejemplo, basándose en la noción de «evidencia», los fundacionalistas empiristas señalan que un procedimiento inferencial correcto culmina en la apelación a la experiencia sensorial puesto que las creencias básicas remiten a estados sensoriales. Estas creencias básicas serían infalibles. Sin embargo, los problemas no tardan en presentarse pues incluso los más entusiastas defensores de esta forma de infalibilidad se ven obligados a reconocer que el error en este ámbito sigue siendo posible.

²⁶⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, II, XI, p. 515. Como para subrayar la inextricable conexión entre creencia y actuación, precisa en un pasaje de 1949 de *Aforismos*, *cultura y valor* lo difícil que resulta fingir, es decir, saber algo y actuar como si no se supiera.

²⁶⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 454.

Hay un lugar previsto para el error dentro del juego de lenguaje²⁷⁰: “el error tiene su lugar adecuado en medio de las cosas que sabe adecuadamente quien se equivoca.”²⁷¹. Así, suponer que todos mis cálculos son inciertos no sería un error sino una aberración conceptual. Dudar de que poseo un cuerpo —por ejemplo, en circunstancias en las que me encuentro bajo los agradables efectos de un alucinógeno— será un desvarío, una perturbación mental quizá transitoria.

Este segundo punto debiera conducirnos a la siguiente conclusión: nuestras certezas no deben ser concebidas, según Wittgenstein, como determinados tipos de creencias o como proposiciones²⁷² portadoras de ciertos rasgos definidos; deben ser (y de hecho son) consideradas tales por el rol que ellas juegan en las prácticas epistémicas habituales —actividades que abarcan jugadas distintas como creer, dudar, justificar, plantear hipótesis, etc.—. Ciertamente nuestras certezas funcionan como fundamento, en cierto sentido hacen posible diversos juegos de lenguaje, pero no por eso conforman un entramado fijo reconocible de manera abstracta. De alguna manera nuestra conducta las hace explícitas aunque no las tengamos presentes todo el tiempo. Así, por ejemplo, un cocinero, un alpinista o un chofer no pueden menos que asumir la existencia de la gravedad ni evitar fiarse de la experiencia pasada y actuar en función de ella.

Las constantes referencias a nuestras certezas hacen hincapié en su carácter de sustento de los juegos de lenguaje: “Lo que en realidad quiero decir es que un juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo (no he dicho ‘si se puede confiar en algo’)”²⁷³. Aquello que se desempeña como certeza no es en la práctica objeto de una evaluación epistémica. Wittgenstein remarca que nuestras certezas no conforman un fundamento intelectual: los cimientos del juego de lenguaje no surgen por pesquisa intelectual sino posiblemente por factores mucho más elementales y primitivos. Es bajo esta luz que los proyectos generales de evaluación epistémica lucen artificiales.

²⁷⁰ Cf. *ídem*, § 647.

²⁷¹ *Ídem*, § 74.

²⁷² Como Moore, Wittgenstein alude a la certeza en términos proposicionales, especialmente en los primeros pasajes de *Sobre la Certeza*, donde es usual encontrar referencias a proposiciones inmunes a la justificación o proposiciones al margen de duda. Sin embargo, según Stroll, hacia el final de *Sobre la Certeza*, puede notarse un cierto viraje en el tratamiento del tema de la certeza: cada vez menos se refiere a ella en términos proposicionales y cada vez es más frecuente la apelación a la actuación, a las prácticas comunes e incluso a la animalidad o instinto.

²⁷³ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 509.

Finalmente, después de haber visto que Wittgenstein desestima los supuestos de que las creencias al margen de duda pertenecen a un sustrato independiente y que comparten un rasgo común, nos compete abordar el tercer punto anunciado: la imagen de la relaciones epistémicas que exhiben las reflexiones de Wittgenstein es radicalmente distinta de la ofrecida por las distintas versiones de fundacionalismo. Por un lado, mostramos a continuación cómo Wittgenstein cuestiona la tradicional imagen jerárquica y, por otro lado, exploramos las imágenes que emplea nuestro autor para elucidar su propio panorama de las relaciones epistémicas.

Recordemos que el fundacionalismo tradicional parece estar comprometido con una concepción de cómo deben ser las relaciones epistémicas; considera que las proposiciones pertenecen por naturaleza a alguna de estas dos clases: a) problemáticas, es decir, dependientes de otras, o b) privilegiadas o básicas, en el sentido que ellas mismas constituyen evidencia última de las creencias del primer grupo. Independientemente de cualquier circunstancia, se asume que ambos tipos de proposiciones mantienen entre sí relaciones de prioridad epistémica. Tal concepción fundacionalista lleva a postular una jerarquía entre creencias. Se presume que el fundamento lo constituyen las creencias básicas, por ejemplo, creencias sobre experiencias determinadas. Una posible ruta para consolidar esta imagen jerárquica consistiría en sostener que nuestras creencias sobre las leyes de la naturaleza dependen de creencias sobre eventos particulares del mundo externo y estas últimas, a su vez, dependen de creencias formadas por experiencias básicas. Aunque según la lectura que hemos propuesto en el primer capítulo, Moore no defiende abiertamente dicha figura epistémica, se podría eventualmente identificar indicios para acercarlo a ella —por ejemplo, si se destaca su defensa de los datos sensoriales como instancias últimas—. En cambio, consideramos que Wittgenstein cuestiona clara y tajantemente esta imagen jerárquica.

Wittgenstein sostiene que nuestras prácticas de ofrecer fundamentos presuponen un marco de certezas no fundamentadas, pero este marco no constituye una base inmóvil. Al socavar una determinada figura tradicional de las relaciones epistémicas, nuestro autor también se propone mostrar que Moore no obtiene certeza de las llamadas proposiciones bisagra porque posea excelentes fundamentos que las avalen, sino porque ellas desempeñan roles en nuestras prácticas epistémicas que las colocan fuera del ámbito de evaluación²⁷⁴. Así pues, desde la perspectiva de Wittgenstein las

²⁷⁴ Cf. Pritchard, Duncan, “Radical scepticism, epistemological externalism and “hinge” propositions” en: *Wittgenstein-Jahrbuch 2001/2002*, Salehi, D. (ed.), Peter Lang, 2001.

llamadas proposiciones bisagra no constituyen cimientos epistémicos en el sentido fundacionalista. Sencillamente, su argumentación se aboca a mostrar que nuestras certezas básicas se encuentran arraigadas en ciertas prácticas humanas— prácticas contingentes que no resultan inmutables; en otros términos: admitimos que son certezas porque en nuestra práctica cotidiana las empleamos como tales pero no porque ellas posean algún rasgo peculiar.

Wittgenstein piensa que Moore, al tomar las proposiciones bisagra como si fuesen meras proposiciones empíricas, ha esbozado un retrato erróneo, confuso y excesivamente simplificador de nuestras prácticas epistémicas. De ahí la minuciosa atención que *Sobre la certeza* presta a aquellos interlocutores filosóficos imaginarios²⁷⁵ interesados en iluminar el supuestamente firme terreno empírico sobre el que se asienta nuestro conocimiento. Wittgenstein parece aflojarles las riendas a estas voces para dejar que se explayen sobre sus temas favoritos, como la verificación o la evidencia de los sentidos. Y es que las dificultades filosóficas propias de las perspectivas positivistas y empiristas le sirven para afinar su propia comprensión de las certezas básicas.

Las condiciones de confirmación o refutación de las creencias son exploradas por Wittgenstein desde el concepto de «sistema de verificación». Únicamente en un aforismo de *Sobre la certeza* es explícitamente mencionado este sistema que “las personas adquieren mediante la observación y la enseñanza”²⁷⁶.

Al estudiar las proposiciones desde sus posibilidades de justificación y comprobación, Wittgenstein sentencia que no disponemos de criterios abstractos —generales— de verificación y nos conmina a situar nuestras preguntas en contextos determinados. La posibilidad de asegurarnos de la verdad de una proposición remite siempre a un entorno particular, es decir, a un juego de lenguaje. Es el juego de lenguaje el que nos permite zanjar ciertos dilemas: “Si, por ejemplo, alguien dice: ‘no sé si ahí hay una mano’ se le puede decir ‘mire más de cerca’. —Esta posibilidad de asegurarse pertenece al juego de lenguaje. Es uno de sus rasgos esenciales”²⁷⁷.

Un coro de voces positivistas se apresura a precisar que cualquier proposición empírica puede ser comprobada. Pero Wittgenstein se pregunta primeramente qué

²⁷⁵ Wittgenstein parece sugerir que todos llevamos dentro a un filósofo tradicional.

²⁷⁶ «System unsrer Verifikation»; Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 279.

²⁷⁷ *Ídem*, § 3.

debe considerarse una prueba suficiente: “¿Qué sirve de prueba de ella? —«Pero ¿es ésta una prueba suficiente? Y si lo es, ¿no debe ser reconocida como tal por la lógica?» —Como si la fundamentación no llegara nunca a un término”²⁷⁸. Mediante el remate de este pasaje Wittgenstein está dejando asomar una intuición que consideramos de suma importancia: las posiciones empiristas que defienden la tesis reductiva de que el conocimiento fáctico se puede reducir a los datos de la observación y que intentan fundar la creencia en el testimonio de los sentidos deben —tarde o temprano— enfrentarse a la imposibilidad de justificar o probar una creencia a través de las sensaciones. A esta aporía podría conducirnos involuntariamente la falta de dirección del enfoque de Moore, quien reconoce con gran preocupación que hay cosas que conoce con certeza pero no puede demostrarlas²⁷⁹.

Con su apelación a los datos sensoriales, puede que Moore haya abrigado el sano propósito de subrayar la relación causal que se da entre sensaciones —en sus términos, datos sensoriales o *sense data*— y creencias. Sin embargo, la explicación causal no sirve para mostrar por qué la creencia es justificada; nos veremos obligados a recurrir a otra creencia para justificar (o probar) una determinada creencia. Las sensaciones pueden invocarse como causa de algunas creencias pero no como razón pues las primeras son incapaces de justificar epistemológicamente a las segundas²⁸⁰. Dice Wittgenstein que la experiencia jamás nos sugiere cómo derivar algo de ella, de ahí que no deba ser considerada la razón de nuestros juicios. Podemos considerar a la experiencia como la causa de numerosos juicios²⁸¹ y, en tal sentido, es legítimo afirmar que ciertas creencias dependen de la experiencia; sin embargo, una justificación «empírica» del conocimiento conduciría irremediabilmente al escepticismo²⁸²:

Existe una tendencia a decir que todo ha de estar «bien fundamentado». El juego que jugamos con la palabra «sofá» ha de estar bien fundamentado: e imaginamos que hay

²⁷⁸ Cf. *idem*, §110. En § 82 afirma que lo que se considere prueba suficiente de un enunciado pertenece a la descripción del juego de lenguaje.

²⁷⁹ Cf. Moore, G.E., “Prueba del mundo exterior”, en: *op. cit.*, p. 159. Por ejemplo, Moore confiesa que, aunque sabe que en este momento no está soñando, no tiene forma de demostrarlo.

²⁸⁰ En palabras de Davidson: “El énfasis sobre la sensación o la percepción en cuestiones epistemológicas nace del obvio pensamiento siguiente: las sensaciones son lo que conecta el mundo con nuestras creencias, y son candidatas a suministrar justificación porque a menudo nos percatamos de ellas. El problema en el que hemos desembocado es que la justificación parece depender de ese percatarse, que no es sino otra creencia”. Cf. Davidson, Donald, “Una teoría coherentista de la verdad y el conocimiento”, en: *op. cit.*, p. 200.

²⁸¹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 130-131.

²⁸² En esta dificultad se encuentra entrapado, por ejemplo, Hume quien concede que creemos en la existencia de objetos externos; sin embargo, puesto que los datos que sustentan esta creencia se apoyan en la aprehensión que cada cual tiene de sus sensaciones subjetivas, no parece posible justificar dicha creencia.

una evidencia inquebrantable en lo que nos dicen los sentidos. Cuando vemos que podemos dudar de los enunciados sobre los datos de los sentidos, este razonamiento colapsa²⁸³.

Solemos decir que la experiencia «nos enseña» una enorme cantidad de cosas: que los libros no desaparecen de los estantes donde reposan, que un muñón no vuelve a convertirse en brazo, que todos los seres humanos tienen padres, que el agua hierve a cien grados centígrados, entre otras muchas. Y Wittgenstein afirma que aprendemos no solo de nuestra experiencia personal sino que también aceptamos una gran cantidad de creencias en base a la autoridad humana: “creer significa someterse a una autoridad. Una vez que uno se ha sometido no se puede ya, a no ser que te rebeles contra ella, ponerla en duda hallándola creíble de una manera nueva”²⁸⁴.

Así pues, reconocemos como verdaderas numerosas proposiciones —como por ejemplo «ninguna persona tiene aserrín dentro de la cabeza»— sin necesidad alguna de verificarlas, pues ellas mismas forman parte de nuestro sistema de verificación. No podríamos decir que tenemos buenas razones a favor de la aserción de que las personas no tienen aserrín en la cabeza o, en todo caso, podríamos dar mil razones, pero ninguna más segura que la misma aserción. Y la dinámica de la fundamentación, del proceso de dar razones, presupone que las razones que se puedan ofrecer a favor de una legítima reivindicación de conocimiento sean más sólidas que la reivindicación. La aserción «Jamás he estado en la Luna» es tan cierta como cualquier otra que pueda aducir a su favor. Como filósofos sentiremos ganas de invocar numerosas «justificaciones» epistemológicas del enunciado «ninguna persona tiene aserrín dentro de la cabeza» —pero ninguna de ellas empezará con algo que sea más seguro (en el sentido institucionalizado de «seguro») que el propio hecho de que los seres humanos no tienen aserrín en la cabeza²⁸⁵. De manera que, por una parte, parece extraño afirmar que poseemos «buenas razones» para creer en estas verdades tan elementales y, por otra parte, quien se atreva a ponerlas en duda —cuestionando, por ejemplo, el haber tenido padres o la existencia de su cuerpo mientras duerme— se enfrenta violentamente a nuestro sistema de verificación.

²⁸³ Wittgenstein, Ludwig, "Causa y efecto: aprehensión intuitiva", en: *op. cit.*, p. 399.

²⁸⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, § 503.

²⁸⁵ Malcolm se refiere a ello en los siguientes términos: "si pudiera existir un «cerciorarse» ulterior, ¿qué podría darme mejor que lo que tengo?" Cf. Malcolm, Norman, "Recuerdo de Ludwig Wittgenstein" en: Ferrater Mora, J.; von Wright, Henrik, Malcolm, Norman; Pole, David, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, p. 87.

Una imagen indiscutiblemente sugerente que ofrece *Sobre la certeza* sobre los fundamentos del conocimiento es la del símil del río y sus márgenes. Esta imagen contiene un rechazo bastante explícito a la tradicional distinción fuerte entre enunciados analíticos y sintéticos²⁸⁶. A pesar de sus limitaciones para decir algo nuevo sobre el mundo, los enunciados analíticos podrían resultar atractivos ejemplos de enunciados autofundamentados puesto que son verdaderos en sí mismos o en virtud de su significado; en palabras de Quine son “enunciados que resultan confirmados vacuamente, *ipso facto*, ocurra lo que ocurra”²⁸⁷. En lo que respecta a la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos, Wittgenstein rechaza la idea de que existan verdades analíticas por naturaleza, esto es, recusa una distinción genérica entre estos dos tipos de enunciados. Esta conclusión se sigue de su intuición de que no hay enunciados epistémicamente privilegiados por lo cual, al menos en principio, en las circunstancias apropiadas cualquier enunciado podría ser examinado²⁸⁸.

Wittgenstein defiende un enfoque holista que permite conservar solamente una distinción de grado entre enunciados analíticos —en sus términos, afirmaciones «conceptuales» o gramaticales— y enunciados sintéticos. Sin embargo, la conservación debilitada de dicha distinción es para él filosóficamente relevante pues, como advierte Putnam, mediante esta imagen “Wittgenstein subrayó que la distinción entre un río y sus riberas es importante, aun cuando en el transcurso del tiempo el curso del río y las riberas cambien y aun cuando algunas orillas sean más variables que otras. Con ello quería decir que existe una diferencia entre las afirmaciones «gramaticales» (conceptuales) y las empíricas, aun cuando el estatus de una determinada afirmación cambie con el tiempo, e incluso en el caso de que alguna afirmación gramatical llegue a ser errónea”²⁸⁹.

²⁸⁶ En el célebre ensayo de 1951 “Dos dogmas del empirismo”, Quine desarrolla una feroz argumentación crítica contra esta distinción, argumentación que posteriormente matiza ligeramente en “Palabra y objeto”, texto de 1960.

²⁸⁷ Quine, W. V. O. “Dos dogmas del empirismo” en: *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 85.

²⁸⁸ Resulta interesante la semejanza con la perspectiva de Quine: “no hay enunciado alguno inmune a la revisión. Hasta una revisión de la ley lógica del tercio excluido se ha propuesto como un expediente para simplificar la mecánica cuántica” Quine, W.V.O., “Dos dogmas del empirismo”, en: *op. cit.*, p. 87. Ambos coinciden también en la idea de que ciertos enunciados se defienden con mayor tenacidad que otros.

²⁸⁹ Putnam, Hilary. *50 años de filosofía vistos desde dentro*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 60. La perspectiva de Putnam coincide en este aspecto con la de Wittgenstein: ambos consideran importante mantener la distinción entre afirmaciones conceptuales y empíricas, sin que esto signifique afirmar que el conocimiento conceptual no sea revisable, es decir, que sea similar a las verdades analíticas. Para Wittgenstein y Putnam tanto las afirmaciones empíricas como las conceptuales son falibles y revisables. ¿Por qué mantiene Wittgenstein esta distinción? Porque la estima útil a efectos de evitar la aparición de confusiones típicamente filosóficas, como ya señalamos en 2.1. Y también porque, como sugerimos en 3.2, nuestro autor recomienda

De la imagen del río se desprenden algunas otras distinciones que precisan una cuidadosa ponderación²⁹⁰. Los márgenes del río —según Wittgenstein, conformados por proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas— constituyen el cauce por el que fluyen otras proposiciones menos sólidas —proposiciones empíricas—. Sin embargo, un primer punto digno de resaltar es que el cauce o lecho del río carece de rigidez ya que con el tiempo las proposiciones sólidas se fluidifican y viceversa:

(...) el margen del río es, en parte, de roca que no está sometida a ninguna alteración o que está sólo sometida a cambios imperceptibles, y, en parte, de arena, que la corriente de agua arrastra y deposita en puntos diversos²⁹¹.

Identifica, pues, Wittgenstein proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas. Mediante dicha afirmación no pretende haber descubierto una región ontológica ignota sino destacar el posible dinamismo referente al estatus de determinadas afirmaciones²⁹². De ahí que objete inmediatamente que la expresión «proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas» es equívoca y sugiera que alternativamente las llamemos «enunciados sobre objetos»²⁹³. Sobre ellas afirma:

Nos interesa que, para que el juicio sea posible, no pueda darse duda alguna respecto de algunas proposiciones empíricas. O también: tiendo a creer que no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica es una proposición empírica²⁹⁴.

Nuestro sistema de verificación parece estar articulado también por estas «proposiciones con forma de proposiciones empíricas» que, desde luego, ya podríamos identificar en los ensayos epistemológicos de Moore:

encarecidamente que la reflexión filosófica evite caer en la tentación de imitar a la ciencia. Rorty sostiene con razón que la distinción es más cuestión de retórica que de demarcación, pero confunde sus propios propósitos con los de Wittgenstein pues ignora la significación de esta distinción en la filosofía tardía de este último; opta así por presentarlo como un pensador empeñado en destruir cualquier distinción entre filosofía y ciencia. Cf. Rorty, Richard, “Conservando la pureza de la filosofía: ensayo sobre Wittgenstein” en: *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1996, pp. 79-98.

²⁹⁰ A nuestro juicio, quien realiza la más lúcida y provechosa lectura de este pasaje es Schulte. En lo que resta de esta sección seguimos algunas de sus intuiciones. Cf. Schulte, Joachim “Within a system” en: *op. cit.*, pp. 59-75.

²⁹¹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 99.

²⁹² Schulte considera erróneo suponer que no existen límites para el cambio de posiciones al interior del sistema. La movilidad que, en principio, se presenta como una posibilidad teórica ilimitada, enfrenta restricciones prácticas debido a las condiciones generales que regulan nuestras contingentes vidas y finitas potencialidades Cf. Schulte, Joachim, “Within a system”, en: *op. cit.*, p. 68.

²⁹³ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 401-402.

²⁹⁴ *Ídem*, § 308.

Cuando Moore dice que *sabe* eso y lo otro, se limita, de hecho, a enumerar proposiciones empíricas que aceptamos sin ninguna comprobación especial; es decir, proposiciones que en el sistema de nuestras proposiciones empíricas juegan un papel lógico bien particular²⁹⁵.

¿Dónde ubicamos a estas proposiciones con forma de proposiciones empíricas? Wittgenstein enfatiza que ellas se encuentran en la frontera entre lo lógico y lo empírico. Pero en sentido estricto lo único que distingue a la proposición lógica de la proposición empírica es el uso (*Verwendung*)²⁹⁶.

Tal como lo sugiere la imagen del cauce del río, ellas simulan ser inmutables y firmes, mas no poseen estos rasgos por un supuesto anclaje en los hechos, sino por el rol lógico que desempeñan al interior de nuestro sistema de creencias: ellas se han endurecido a punta de funcionar como canal, actúan así como premisas que sostienen a otras creencias a las que implican. Mientras que las proposiciones empíricas cumplen la función de las aguas que fluyen, las proposiciones con forma de proposiciones empíricas operan como canal de fluidos o cauce gramatical²⁹⁷. Se trata de creencias que, entre otras, forman parte de nuestra imagen del mundo.

Apunta Schulte que la ribera del río es capaz de cumplir cabalmente su función precisamente porque posee material de distinta dureza: roca dura, arena y aguas realizan un trabajo conjunto sin que ninguno de estos componentes posea preeminencia epistémica sobre los demás²⁹⁸. El símil de Wittgenstein desafía así la imagen tradicional del fundamento, que lo supone un ámbito uniformemente sólido que sostiene o apuntala al resto.

Conviene remarcar que, como señala Wittgenstein en el pasaje citado más arriba, no llegamos a muchas de las proposiciones en las que creemos —sean empíricas o con apariencia de serlo— por intermedio de la investigación o comprobación. De ahí que para admitirlas no siempre haga falta presentar razones «que hablen a favor de ellas». En cierto sentido ellas se ven confirmadas por la experiencia, pero *después* de la creencia²⁹⁹. Nos confesamos incapaces de dudar de ellas pero “después de ver eso y

²⁹⁵ *Ídem*, § 136.

²⁹⁶ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre los colores*. Barcelona: Paidós, 1994, 132 y III19.

²⁹⁷ Hay que tomar en cuenta que las proposiciones empíricas no conforman un amasijo homogéneo como se aclara en § 144 de *Sobre la certeza*.

²⁹⁸ Cf. Schulte, Joachim, “Within a system”, en: *op. cit.*, p. 66.

²⁹⁹ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 161.

lo otro, de escuchar eso y lo otro³⁰⁰, vale decir, tras aquilatar nuestra propia experiencia inseparable de las vivencias de otros seres humanos —con lo cual Wittgenstein subraya que la confianza es primero, una confianza tácita que incorpora a la tradición³⁰¹ y a la historia como testimonios de experiencia común—.

Ciertamente no descubrimos muchas de nuestras creencias básicas o nucleares por la indagación pero tampoco cabe decir que las aprendemos explícitamente:

Puedo descubrirlas posteriormente como el eje en torno del cual gira un cuerpo. El eje no está inmóvil en el sentido de que haya algo que lo mantenga fijo, sino que su inmovilidad está determinada por el movimiento en torno de él³⁰².

Schulte postula que la imagen del eje de rotación (*Rotationsachse*) presentada en el pasaje anterior se aplica a un tipo de proposición distinto al que refiere la célebre imagen de los goznes (*Angeln*): “Si quiero que la puerta se abra, los goznes deben mantenerse firmes”³⁰³. Este autor identifica una tenue distinción entre proposiciones que versan sobre reglas o información básica —que serían como goznes— y proposiciones que versan sobre lugares comunes —que funcionarían como ejes de rotación—. Las primeras consisten en normas de descripción, postulados y un cúmulo de indicaciones generales sobre el mundo que son resultado de nuestros esfuerzos por lidiar con el entorno que habitamos y que, aunque se enseñan a los niños en la escuela, probablemente alguna vez fueron objeto de disputa. Son generalidades que tendemos a asumir sin necesidad de afirmar explícitamente. De acuerdo a esta lectura, Wittgenstein se referiría a este sector del andamiaje de proposiciones cuando esboza la manera en que los diversos segmentos de nuestro sistema se apoyan unos a otros³⁰⁴. Las segundas, por otra parte, corresponderían a los lugares comunes invocados por la mayoría de ejemplos de Moore. Estas proposiciones no parecen producto de los empeños humanos por hacer frente al mundo sino que, por así decirlo, integran el andamiaje de nuestras convicciones desde los más viejos tiempos. Evocando una imagen de vagones en desuso, Schulte sugiere que, allende los rieles de circulación, encontramos estacionados vagones más cercanos que serán como las reglas básicas y vagones más apartados, casi escondidos a la vista, que serán como

³⁰⁰ *Ídem*, § 280.

³⁰¹ Schulte precisa que Wittgenstein privilegia la noción de «imagen de mundo», mientras que evita el uso del concepto de «tradición». No obstante, ambos conceptos remiten a algo que en circunstancias ordinarias ni requiere ni puede realmente ser justificado. Cf. Schulte, Joachim, “Within a system”, en: *op. cit.*, p. 62.

³⁰² Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 152.

³⁰³ *Ídem*, § 343.

³⁰⁴ Schulte, Joachim, “Within a system”, en: *op. cit.*, p. 71.

los lugares comunes de Moore³⁰⁵. ¿En qué sentido pueden ser fundamentales proposiciones triviales como las de Moore? ¿Qué tipo de apoyo ofrecen? No es que ellas brinden soporte similar al de los muros que sostienen la estructura de un edificio³⁰⁶. Dichos lugares comunes solamente satisfacen un requerimiento arquitectónico: permiten comprender la manera en que los elementos constitutivos del entramado se encuentran ensamblados. De modo que aquellos filósofos que sepan cómo sacarles provecho recibirán la ayuda de estas «trivialidades» en la tarea de describir cómo funcionan nuestros juegos de lenguaje.

Ya sean goznes o ejes de rotación, estas proposiciones cumplen una función semejante a la de las reglas de juego³⁰⁷; como las reglas, tampoco hay necesidad de hacerlas explícitas todo el tiempo pues “el juego puede aprenderse de un modo puramente práctico”³⁰⁸.

Ellas parecen ser también portadoras de una verdad inatacable, ya que si las supongo falsas, “debo desconfiar de todos mis juicios”³⁰⁹. Contradecirlas, pues, significaría “darle crédito a todo lo que consideramos que es imposible y (...) oponerse a todo lo que tenemos por seguro”³¹⁰. Se trata de creencias que, al menos en principio, suscribiría todo hombre razonable que comparta nuestra imagen del mundo.

Hemos hecho explícitas hasta aquí las afirmaciones más importantes que, a nuestro juicio, Wittgenstein suscribe sobre las proposiciones bisagra: la impertinencia de reivindicar que se tiene conocimiento de ellas, lo escurridizas que se muestran ante las tentativas de una taxonomía rigurosa y coherente, la compleja función de apoyo que ellas prestan —muy diferente de la que imaginan las lecturas fundacionalistas—, el acuerdo tácito que mantenemos de no ponerlas en duda. Antevemos la considerable avalancha de dificultades filosóficas que se desprende de la noción misma de

³⁰⁵ *Ídem*, p. 72. Schulte reconoce que la imagen del eje de rotación aplicada a las proposiciones de lugares comunes resulta desorientadora en tanto sugiere su invisibilidad, rasgo que Wittgenstein no les adjudica. Nos encontramos nuevamente con una distinción entre dos tipos de proposiciones básicas cuyo propósito parece ser más pedagógico u orientador que exegético. A nuestro juicio, la lectura de Schulte es particularmente valiosa por sus conclusiones sobre el (vacuo) rol de fundamento —en el sentido tradicional— que cumplen las proposiciones de lugares comunes como las de Moore.

³⁰⁶ Sostendrán tanto como un cable «sostiene» la electricidad o como el lecho del río «sostiene» el agua. Schulte observa acertadamente que el duro trabajo de sostén es llevado a cabo por las proposiciones empíricas ordinarias *conjuntamente con* el marco de acciones, instituciones y prácticas. *Ídem*, p. 74.

³⁰⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 494.

³⁰⁸ *Ídem*, § 95.

³⁰⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre los colores*, III348.

³¹⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, §279.

«proposición bisagra» y, puesto que compartimos la convicción de que es una noción sumamente problemática, pensamos que no es prudente esperar que ella nos ofrezca un repertorio coherente de respuestas³¹¹.

Con respecto a las reivindicaciones de conocimiento y el acuerdo tácito de no poner ciertas creencias en duda, vale la pena subrayar el empeño que pone Wittgenstein en mostrar que para comprobar algo siempre hay que presuponer otras cosas que no se comprueban; vale decir, que cualquier actividad de justificación tiene lugar en un contexto de numerosas presuposiciones. Desde luego, estas presuposiciones también pueden ser desafiadas, pero solo por medio de una recontextualización que nuevamente nos llevará a asumir otras. Forma parte de la lógica de la indagación el estar permanentemente abierta a nuevos procesos de recontextualización³¹². Creemos que dichas observaciones acercan decisivamente a Wittgenstein al contextualismo³¹³.

Ocasionalmente Wittgenstein llama «sistema de referencia» (*Bezugssystem*) al "modo de actuar humano común (...) por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño"³¹⁴. Se trata de otro concepto esquivo que aparece en contadas oportunidades en la obra tardía de Wittgenstein y que resalta la inextricable vinculación entre la creencia y la *praxis* o forma de vida humana. Como si se nos recordara que la manera

³¹¹ Cf. Pritchard, Duncan, "Radical Scepticism, Epistemological Externalism, and 'Hinge' Propositions" en: *Wittgenstein-Jahrbuch* 2001/2002, Salehi, D. (ed.), Peter Lang, 2001. En este y en otros artículos, Pritchard repasa la gran diversidad de lecturas (no epistémicas y epistémicas) que ha promovido el concepto de proposición bisagra. Básicamente las divergencias se concentran en lo que implica defender el carácter incognoscible de las proposiciones bisagra, porque no parece posible reclamar coherentemente que las conocemos. Más allá de lo que Wittgenstein sostuvo, el atractivo de esta polémica noción radicaría, según Pritchard, en que a partir de ella se puede obtener una convincente postura contra el escepticismo.

³¹² Williams menciona algunas de estas ideas entre los compromisos teóricos del contextualismo. Cf. Williams, Michael, "Fogelin's Neo-Pyrronism" en: *International Journal of Philosophical Studies*, volumen 7, N° 2, (1999), p. 156.

³¹³ Debemos a Michael Williams un conjunto de intuiciones que nos permiten distinguir el contextualismo suscrito por Wittgenstein del relativismo epistémico, posición esta última que usualmente se atribuye a Wittgenstein (pensamos, por ejemplo, en Glock y Boghossian). Según Williams, el relativismo epistémico postula dos tesis: i) que el estatuto de una creencia que se considera justificada depende del sistema epistémico (de quien la suscribe); y ii) que un sistema epistémico no puede ser superior a otro. El relativismo epistémico emerge, pues, del pensamiento de que debemos confiar (de manera circular) en nuestro sistema epistémico para determinar si cierta creencia está justificada. El contextualismo, según Williams, no se haya comprometido con ninguna de estas tesis. Más bien se apoya en la intuición de que no necesitamos responder al desafío escéptico sobre una creencia a menos que haya una buena razón para ponerla en duda. De ser así, el contextualismo suscribiría un enfoque de espíritu claramente mooreano. Desafortunadamente no podemos profundizar aquí en este interesante tema. Cf. Williams, Michael, "Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism", en: *Episteme: A Journal of Social Epistemology* - Volume 4, Issue 1, (2007), pp. 93-114.

³¹⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 206. El pasaje de *Sobre la certeza* indica que "la verdad de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia".

óptima de comprender una creencia es prestando atención a los modos de vida con los que ella se vincula. Wittgenstein señala esta incardinación, por ejemplo, cuando precisa que el concepto «objeto» es en cierto sentido similar al concepto «Dios»: no son experiencias sensibles ni visiones las que nos muestran la existencia de este ser, sino que ciertas formas de vida nos imponen este concepto³¹⁵. Desde esta perspectiva, la petición de justificación de ciertas creencias no luce como “una solicitud de explicación causal; en su lugar es una petición de la justificación de una actitud”³¹⁶. Con respecto a las prácticas religiosas ningún caso tiene afirmar que son erróneas; ellas simplemente testimonian cierta actitud del creyente ante un mundo compartido, aunque esto no quiera decir que, contempladas desde fuera, las costumbres religiosas resulten ininteligibles³¹⁷. Señala Wittgenstein que la fe religiosa puede entenderse “como un apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si además de ser fe, fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida. Y la instrucción en una fe religiosa debería ser, pues, la exposición, la descripción de ese sistema de referencias.”³¹⁸ El instruido en la fe religiosa actuaría como si se lanzara sobre un sistema de referencias para asirlo fuertemente. Sin embargo, Wittgenstein observa que para instruir a otro en la fe religiosa, es preciso involucrarlo en la praxis —en la correspondiente forma de vida— a partir de la cual adquiere densidad y sentido la respectiva doctrina. De no seguir este orden, el instruido en la fe religiosa solo podría reaccionar frente a la doctrina con incredulidad o desesperación. De ahí que afirme Wittgenstein que la teología balbucea palabras sin poder expresar lo que quiere pues “es la praxis lo que da a las palabras su sentido”³¹⁹. Las reglas que gobiernan nuestra vida —hechas explícitas, por ejemplo, por el discurso ético y religioso— “sirven para *describir* lo que queremos hacer, no para *fundamentarlo*”³²⁰.

³¹⁵ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, § 485. Con respecto a la religión, aunque Wittgenstein siempre profesó un profundo respeto por la creencia religiosa, es interesante notar la parcial coincidencia de Wittgenstein con una convicción de Hume, según la cual podemos creer en una determinada religión, incluso adoptar una nueva fe, pero no podremos hacerlo apoyándonos en una evidencia. En cuanto al concepto «objeto», Wittgenstein estima que lo adquirimos relativamente tarde.

³¹⁶ Jareño, Joaquín. *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel, 2001, p. 119. Alude Jareño al rechazo e indignación que manifestaba Wittgenstein frente a la pretensión de justificar racionalmente la creencia religiosa. En 1937 escribe que para cada razón que se presente a efectos de fundamentar una creencia religiosa, siempre podrá invocarse una sólida razón contraria.

³¹⁷ Puede que no compartamos plena y hondamente su significación, pero no por eso devienen incomprensibles a los ojos del no creyente. Y es que existen vinculaciones estrechas entre el juego de lenguaje religioso y otros juegos.

³¹⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, § 375. Empero, una descripción de la forma de vida religiosa no parece ser suficiente en el delicado cometido de instruir a alguien en la fe. Lo determinante es zambullirse en la forma de vida, vale decir, ser educado en ella.

³¹⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre los colores*, § 317.

³²⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, § 158. Y, particularmente sobre el discurso religioso, señala en el mismo pasaje: “La religión dice: ¡Haz esto!, ¡Piensa así!, pero no puede

La imagen de mundo es algo similar a una religión, que uno adquiere creciendo y criándose en una comunidad determinada. A pesar de que las proposiciones «al margen de duda» no necesitan de buenas razones para ser creídas, puede afirmarse que nada habla en contra de ellas en nuestra imagen del mundo. Al respecto Wittgenstein precisa que “no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta, ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso”³²¹. Anota Wittgenstein:

Pensemos en las investigaciones químicas. Lavoisier realiza experimentos con sustancias en su laboratorio y concluye de ellas que cuando hay una combustión sucede tal y tal cosa. No dice que en otra ocasión podría suceder de otra manera. Recurre a una imagen de mundo determinada; por supuesto, no se la ha inventado sino que la aprendió de niño. Hablo de una imagen del mundo y no de una hipótesis porque es el fundamento evidente de su investigación, y como tal, ni siquiera se menciona³²².

En tanto trasfondo, la imagen de mundo ni se menciona ni se cuestiona; de ahí que cualquier iniciativa de argumentar con razones a favor de su corrección esté condenada a ser circular o a recurrir a razones más débiles, esto es, razones que poseen menor grado de certeza que aquella que ostentan las creencias más arraigadas de la imagen de mundo que se pretende justificar. Si el filósofo sigue reclamando ulteriores justificaciones, tendremos que admitir que no las poseemos: llegará un punto en el que diremos simplemente que la vida humana es así³²³. Dicho en términos de Wittgenstein: “has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí. Como nuestra vida”³²⁴.

Actividades como plantear preguntas y responderlas hallan justificación solamente en los juegos de lenguaje. Pero ¿qué justifica los juegos de lenguaje? Nada. Al filósofo le resulta extremadamente difícil reconocer que la justificación arriba a un fin; es como si llegado a este punto el reconocimiento de la falta de fundamentos le produjera vértigo o le dejara el amargo sabor de la arbitrariedad. Obviamente, la advertencia de

fundamentarlo y cuando lo intenta, repugna; pues para cada una de las razones que dé, existe una razón contraria sólida”.

³²¹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 94.

³²² *Ídem*, § 167.

³²³ Se trata de una constatación de la radical contingencia del ámbito al que se encuentran cosidas nuestras certezas: las diversas formas de vida que, a su vez, se hallan entretreídas.

³²⁴ *Ídem*, § 559.

Wittgenstein sobre lo difícil que es “percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia”³²⁵ no parece tranquilizar a nadie puesto que el ámbito de todo aquello que damos por descontado *no* constituye un punto de partida o fundamento en el sentido filosófico. Como filósofos las reflexiones de Wittgenstein sobre el fin de la justificación nos dejarán sedientos; sentiremos que el diagnóstico de la inexistencia de una atalaya neutral dirimente —en tanto dictamen de la imposibilidad de conducir nuestros puntos de vista hasta ciertos primeros principios fundamentales— deja desatendidas demasiadas preguntas inquietantes, por ejemplo, ¿cómo podríamos probar que está gravemente equivocada una comunidad que —entre otras cosas— cree que el mundo empezó a existir con el nacimiento de su octogenario rey? Mal haríamos en suponer que nuestras justificaciones —geológicas e históricas— han de ser aceptadas por ellos; encontrándonos frente a un colectivo convencido de que la Tierra existe hace menos de un siglo, no tendremos la más remota idea de qué estarán dispuestos a admitir esos seres humanos como evidencia. Si persistimos en aducir que están equivocados, sostiene Wittgenstein, estaremos insistiendo en la superioridad de nuestra práctica sobre la suya; pero honestamente no podremos jactarnos de haber demostrado racionalmente la corrección de nuestro sistema epistémico³²⁶. ¿Significa esto que debemos abdicar y contentarnos con cobrar conciencia de las muy diversas visiones del mundo que podría haber? Desde luego que no; las ideas tienen interesantes e insospechadas consecuencias³²⁷, pero, según Wittgenstein, esto no quiere decir que los filósofos se encuentren en una posición privilegiada para proveer fundamentos o postular preclaros principios teóricos³²⁸. La persuasión es una poderosa herramienta a menudo subestimada, y Wittgenstein considera que podemos trabajar duro para cambiar ciertas formas de ver las cosas por medio de ella³²⁹. Así, cuando las buenas razones parecen haberse agotado, aun cabe seguir bregando. En

³²⁵ *Ídem*, § 166.

³²⁶ Boghossian aprovecha estas reflexiones para argumentar que Wittgenstein es un relativista epistémico. Cf. Boghossian, Paul. *Fear of knowledge. Against relativism and constructivism*. New York: Oxford University Press, 2006.

³²⁷ Así lo advertía Peirce: “No ha habido credo alguno que se haya mantenido siempre igual; con todo, el cambio es tan lento que es imperceptible durante la vida de una persona”. Peirce, Ch. S. *La fijación de la creencia. Cómo aclarar nuestras ideas*. Oviedo: KRK ediciones, p. 50.

³²⁸ M. O’ C. Drury atribuye a Wittgenstein la siguiente reveladora observación: “Un filósofo no debería gozar de más prestigio que un plomero”. Cf. Drury, “Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein” en: Rhees, Rush (comp.) *Recuerdos de Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica 1989, p. 142.

³²⁹ La persuasión es, en efecto, un recurso importante en la obra de madurez de Wittgenstein, especialmente a efectos de lograr cambios de perspectiva en el tratamiento tradicional de los problemas filosóficos. Cf. Meléndez, Raúl, “Persuasión en el pensamiento tardío de Wittgenstein”, en: *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Siglo del hombre, 2003, pp. 183-198.

casos extremos, siempre se podrá esperar una suerte de conversión, tal como “cuando los misioneros convierten a los indígenas”³³⁰.

De manera que quienes todavía añoren el descubrimiento de un fundamento filosófico dirimente no encontrarán un aliado en Wittgenstein porque:

(..) la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; —pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego de lenguaje³³¹.



³³⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 612.

³³¹ *Ídem*, §204.

TERCER CAPÍTULO

LA RESPUESTA DE WITTGENSTEIN AL FUNDACIONALISMO

Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Entonces estoy inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo»³³².

Lo difícil es encontrar el *principio*. O mejor: es difícil comenzar desde el principio. Sin intentar retroceder más allá³³³.

En la primera sección de este capítulo exploramos la renuencia de Wittgenstein a identificar un fundamento filosófico en las formas de vida. Consideramos que este filósofo cuestiona en su obra tardía la idea de que la forma de vida o algún aspecto de la misma cumple un cometido fundacional. Pretendemos destacar el valor filosófico de esta reticencia pues, a nuestro entender, se encuentra conectada con una concepción de la justificación que desinfla de paso las reivindicaciones del escepticismo radical.

A Wittgenstein le resultó del todo extraña la idea de que las formas de vida sean concebidas como un fundamento filosófico³³⁴. Más bien, este concepto tan importante en sus escritos de madurez opera como trasfondo del vasto y accidentado paisaje en el que discurren sus reflexiones. El trasfondo conformado por las diversas expresiones de la vida —a lo que ocasionalmente denomina «lo dado»— sitúa deliberadamente a nuestro autor en una perspectiva de radical contingencia, un telón de fondo apropiado para dar cuenta de actividades humanas sofisticadas —tales como la justificación o la duda—, pero también de conductas humanas básicas.

Wittgenstein estudia el territorio de las prácticas epistémicas cotidianas para mostrarnos allí mismo que la indagación presupone la certeza. Siendo el conocimiento el resultado exitoso de la indagación, cualquier forma de indagación presupone no cuestionarlo todo. De esta intuición se desprende otra muy importante: el conocimiento —aquello de lo que podemos dudar, lo que descubrimos mediante pesquisa— es

³³² Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 217.

³³³ Wittgenstein, Ludwig *Sobre la certeza*, § 471.

³³⁴ La tesis de que la forma de vida constituye un fundamento en los escritos tardíos de Wittgenstein es defendida en términos más o menos similares por Gertrude Conway y Rudolf Haller. Mientras que la primera insiste en llamar «fundamento» a la matriz de significados y acciones que estructuran nuestro mundo, el segundo denomina «fundamento praxeológico» a la conducta común de la humanidad. Avrum Stroll se cuenta también entre los defensores del fundacionalismo wittgensteiniano; mas, por otras razones que exponemos en este capítulo, consideramos que la lectura fundacionalista de Stroll es muy problemática pese a su indiscutible originalidad.

distinto de la certeza. Pero de aquí a afirmar, como Avrum Stroll, que el ámbito de la certeza es el fundamento o sostén último del conocimiento hay, aunque no lo parezca a simple vista, una larga zancada. Hemos hecho explícita en el capítulo anterior nuestra apuesta por una imagen más refinada de las relaciones epistémicas que subraya las complejas relaciones de interdependencia entre creencias³³⁵. Un aspecto importante de esta imagen de las relaciones epistémicas es que las reivindicaciones de conocimiento desempeñan un rol dialéctico de resolver dudas: en medio de esa dinámica, sugiere Wittgenstein, se espera que las razones que dan apoyo sean más seguras que la afirmación reivindicada. Las discretas observaciones de Wittgenstein se plantean desde este enfoque incrustado en las formas de vida, imprescindible para esbozar contrastes tan importantes como el que existe entre duda filosófica y duda cotidiana. También desde esta perspectiva se comprende cabalmente la visión wittgensteiniana de la filosofía según la cual ella puede ser simultáneamente el remedio y la enfermedad.

A efectos de presentar los principales elementos que sirven de apoyo a las lecturas fundacionalistas vinculadas al concepto wittgensteiniano de forma de vida, siguiendo a David Kishik, repasamos dos aproximaciones a lo dado o lo que debe ser aceptado: I) la primera, centrada en la elucidación de lo que nuestro filósofo llama «hechos muy generales» de la vida; II) la segunda, circunscrita a observaciones variadas sobre la vida humana, que Wittgenstein lee bajo la clave descriptiva del «así es», rehusándose a ceder al «así debe ser». Estas dos aproximaciones a lo dado nos permiten subrayar las dificultades de las lecturas fundacionalistas que pretenden anclarse en las formas de vida o en algún aspecto de las mismas. Particularmente la segunda aproximación nos permite mostrar la distancia que existe entre la postura de Wittgenstein y la que Avrum Stroll adjudica a Wittgenstein.

Una de las lecturas fundacionalistas más peculiares de la obra tardía de Wittgenstein le pertenece a Avrum Stroll. Centrándose especialmente en la compilación de

³³⁵ Aunque Daniel D. Hutto reconoce estas relaciones de interdependencia, mantiene la idea de que hay una roca dura o instancia fundamental sobre la cual descansan nuestras prácticas –la forma de vida–. Afirma que se puede tratar simultáneamente dicha instancia como algo intrínseco a estas prácticas. Precisa Hutto que la noción de forma de vida no es independiente ni substantiva pero, según él, es fundacional porque fija el alcance de nuestras prácticas. Hechas todas estas concesiones, creemos que resulta forzado, incluso desorientador, seguir hablando de fundacionalismo. Además, Hutto encuentra un “fundacionalismo heterogéneo” permanente en la obra de Wittgenstein, presente desde el *Tractatus* hasta *Sobre la certeza*. Su lectura ignora ciertos cambios importantes en las ideas de Wittgenstein, por ejemplo, el paso de las rígidas leyes lógicas a las reglas válidas dentro los juegos de lenguaje. Cf. Hutto, Daniel D. “Two Wittgensteins too many: Wittgenstein’s foundationalism” en: Moyal-Sharrock, Danièle (ed.) *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, pp. 29-30.

aforismos de *Sobre la certeza*, Stroll presenta a Wittgenstein como un fundacionalista auténticamente *sui generis*. De acuerdo a Stroll, la originalidad de la aproximación de Wittgenstein radica en haber mostrado que el fundamento del conocimiento —la certeza— es de naturaleza distinta al mismo conocimiento. Pero nosotros consideramos que Wittgenstein jamás postula una relación epistémica de dependencia asimétrica como la que presupone Stroll. Adicionalmente, este autor sostiene que la original versión de fundacionalismo que Wittgenstein adoptó le habría permitido resolver el argumento del regreso de las justificaciones. Con respecto a este punto, pensamos que Wittgenstein considera que la amenaza del regreso infinito de las justificaciones profetiza una catástrofe inexistente: las dinámicas humanas de argumentación, tarde o temprano, siempre llegan a un fin en los contextos conversacionales. Wittgenstein dibuja un paisaje de las relaciones epistémicas que rechaza la existencia de un orden autónomo de las razones capaz de dar cuenta de nuestras maneras de hablar y de actuar. Recusa, así, la existencia de estándares normativos de comunicación e indagación que se yergan independientes de nuestras palabras y acciones, y también que fijen límites a priori a nuestras prácticas y juegos de lenguaje. A cambio nos ofrece una sugerente imagen de la estructura de las razones cuyo mérito principal consiste en excluir las evaluaciones epistémicas generales.

En las páginas que componen este último capítulo procuramos redondear nuestra convicción de que ciertas intuiciones de Moore espolean el espíritu inquisitivo original de las reflexiones de Wittgenstein sobre el concepto de conocimiento, sobre la justificación y, de paso, al tiempo que muestran su rechazo al fundacionalismo, configuran su propio diagnóstico del escepticismo filosófico.

A fin de redondear la respuesta de Wittgenstein al fundacionalismo, se aboca la segunda sección a la exploración de los nuevos métodos que Wittgenstein concibe como propios del quehacer filosófico. Prestamos particular atención a la impronta terapéutica de la reflexión filosófica, siempre en conexión con los temas que motivan la presente investigación. Exploramos brevemente algunos de los rasgos más importantes de la nueva terapia conceptual que Wittgenstein creyó haber inaugurado: sus coincidencias más relevantes con la terapia psicoanalítica, su distanciamiento del método científico, su concentración en lo conceptual. Realizamos asimismo una presentación crítica de tres eslóganes que usualmente acompañan esta perspectiva terapéutica: el rechazo de la explicación (que abre paso a la descripción), el

distanciamiento del tratamiento teórico (reemplazado por la terapia conceptual), y la supuesta renuncia a la verdad (en aras de la claridad).



3.1 Las formas de vida como trasfondo

Lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— son *formas de vida*³³⁶.

Human speech and activity, sanity and community, rest upon nothing more, but nothing less, than this. It is a vision as simple as it is difficult, and as difficult as it is (and because it is) terrifying³³⁷.

El filósofo norteamericano Stanley Cavell resalta como un hito en la argumentación de Wittgenstein el momento en el que reconocemos el agotamiento de las justificaciones, aquel instante en el que admitimos que las explicaciones están demás, no solo las complejas y minuciosas que ofrecen las diversas ciencias, sino también aquellas que el filósofo tradicional busca y anhela. Apenas llega ese momento —en la cotidianidad, según Wittgenstein, siempre llega³³⁸— sencillamente señalamos un aspecto de la forma de vida: llegado el instante del cese natural de razones, al ser interrogados, ofreceremos una descripción en lugar de una explicación.

En las *Observaciones a la rama dorada de Frazer* —un generoso compendio de reflexiones sobre los complejos laberintos de la vida humana— anota Wittgenstein:

(...) se podría comenzar un libro de antropología de esta manera: si se contempla la vida y el comportamiento del hombre sobre la tierra, se ve que, aparte de los comportamientos que uno podría llamar animales, como es el nutrirse, etc., etc., etc., tienen lugar también aquellos que poseen un carácter peculiar que se podrían denominar actos rituales³³⁹.

Diversas reacciones humanas básicas y conductas habituales, pero también numerosos actos cargados de un señalado contenido simbólico, parecen eludir el modelo explicativo emblemático de la práctica científica o ser irreductibles a él; en efecto, Wittgenstein piensa que no pocos aspectos de nuestras vidas rehúsan dichas explicaciones y estas obvias dificultades parecen animarlo a subrayar enfáticamente la importancia de la descripción. Fácil resulta concebir situaciones cotidianas en las que tales explicaciones resulten no ya insatisfactorias sino incluso impertinentes: pensemos, por ejemplo, en alguien que padece un hondo sufrimiento por los estragos

³³⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, II, XI, p. 517.

³³⁷ Cavell, Stanley. *Must We Mean What We Say?* New York: Charles Scribner's Sons, 1969, p. 52.

³³⁸ Afirmamos en la segunda sección del capítulo anterior que el momento del fin de las justificaciones es un elemento crucial en la imagen de las relaciones epistémicas que dibuja Wittgenstein en sus textos tardíos. La tesis de que toda justificación tiene un término aparece en varios textos, por ejemplo, en la *Gramática Filosófica* (§ 52 y § 55). No está demás reiterar que esa imagen de la justificación con un fin natural se teje gracias a la observación paciente de las circunstancias cotidianas de la vida humana.

³³⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La rama dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos, 2001, pp. 62-63.

de una enervante enfermedad, o en una persona enamorada que, en arrebatada exaltación, besa efusivamente la fotografía del ser amado; en efecto, el enfermo no tendría por qué requerir explicaciones sobre el comportamiento de las células inmunitarias de su sistema nervioso, ni la persona enamorada reconocerá el sentido de su accionar en una explicación sobre su inmadurez emocional o sobre la conducta supersticiosa³⁴⁰.

Contra la imagen de la cadena inagotable de razones presupuesta por la perspectiva escéptica, Wittgenstein considera sumamente importante mostrarnos que siempre llega un momento en que dejamos de argumentar. Esto ocurre en diversas situaciones cotidianas fácilmente reconocibles en las que no tiene sentido ofrecer más razones; en semejantes contextos, por lo general, describimos algunos aspectos de una forma de vida determinada y proferimos afirmaciones del tipo «la gente se comporta así»:

¿Por qué no me aseguro, al intentar levantarme de la silla, de que todavía tengo dos pies? No hay un porqué. Simplemente, no lo hago. Así actuó³⁴¹.

Al llegar a un punto como este, la ausencia de explicaciones no es evidencia de cierta negligencia inquisitiva ni tiene por cometido enrostrarnos nuestras limitaciones intelectuales; por lo contrario, nuestro filósofo sugiere que en ciertos casos la insistencia en pedir más explicaciones sería un signo de excentricidad o de locura³⁴². Por suerte, a diferencia del filósofo tradicional, el ser humano sano solo es capaz de demorarse en el juego de pedir razones durante un prudente y finito lapso de tiempo. Wittgenstein piensa que el cese natural del juego de pedir razones, además de ser síntoma de buena salud, resulta crucial a fin de alcanzar una adecuada comprensión de ciertas cosas. Así lo expresa en el siguiente pasaje de 1940:

Los seres humanos que continuamente preguntan «¿por qué?» son como los turistas que, con el Baedeker en la mano, leen la historia del edificio que tienen enfrente y ello mismo les impide verlo³⁴³.

³⁴⁰ Con relación al ejemplo del acto simbólico de besar una imagen, escribe Wittgenstein: “Esto no se basa naturalmente en una creencia (Glauben) en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen (den das Bild darstellt). Se propone una satisfacción, y ciertamente la obtiene. O, mejor, no se propone nada. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos”. *Ídem*, p. 55.

³⁴¹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 148.

³⁴² Cf. Moyal-Sharrock, Danièle, *Understanding Wittgenstein's On certainty*. New York: Palgrave MacMillan, 2007, pp. 76-77. En este sano sentido precautorio también puede leerse la advertencia de Wittgenstein de lo difícil que resulta percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia.

³⁴³ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, § 224. Las guías Baedeker eran célebres hacia los años treinta del siglo pasado; se entiende que el ejemplo de Wittgenstein equivaldría a decir en nuestros días “con la Michelin en mano”.

Desde este conjunto de formas de vida entrelazadas que constituye el trasfondo, resalta el interesante contraste que Wittgenstein traza entre duda filosófica y duda cotidiana. En efecto, en diversos textos pone al descubierto casos de dudas filosóficas y supuestos baldíos, por ejemplo, el supuesto «quizá he estado en la Luna» o su contraparte vacilante «no sé si he estado en la Luna». Es importante remarcar que Wittgenstein describe la duda filosófica como un cuestionamiento hueco o vacío³⁴⁴. Sobre este tipo de cuestionamiento teórico anota lo siguiente:

“Nada se seguiría de él, nada sería explicado por él. No estaría vinculado con nada en mi vida”³⁴⁵.

Expresiones de radical incertidumbre habituales en textos filosóficos y literarios del tipo «no sé si soy hombre o mujer»³⁴⁶, cuando no son síntoma de una severa perturbación mental, expresan en nuestro comercio diario con el mundo una suspensión estéril del juicio, una duda írrita y por completo desconectada de la vida. Nuestro autor recalca que el dictamen de su condición de duda razonable o ilegítima no proviene más que de nuestras formas cotidianas de evaluación. En este aspecto, Wittgenstein pretende advertirnos que cuando el filósofo no presta atención a los entornos lingüísticos en los que brotan las dudas, corre el riesgo de insuflarle fuerzas a una versión hipertrófica de escepticismo, enfoque teórico que él rechaza tajantemente, no solo por su inconsistencia sino también por su inexistencia en la práctica cotidiana.

Así pues, dado que la incertidumbre no puede conducir a la acción, Wittgenstein argumenta que la forma primitiva del juego de lenguaje es la certeza:

La forma básica de nuestro juego tiene que ser aquella en la que la duda no existe. — ¿De dónde viene esa seguridad? Ciertamente, no puede ser histórica³⁴⁷.

³⁴⁴ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 312.

³⁴⁵ *Ídem*, § 117.

³⁴⁶ El psiquiatra Serge Leclaire, discípulo de Lacan, caracterizaba el síntoma de la histeria precisamente en esta interrogante sin formular. La historia de la psiquiatría no monopoliza en absoluto el registro de estos casos; también la literatura nos ofrece magníficos ejemplos. En el *Orlando* de Virginia Woolf leemos: “en la incertidumbre de si estaba muerta o viva, si era hombre o mujer, (...) Orlando llegó en una silla de posta hasta su casa de campo, donde, esperando el fallo final, la Justicia le permitió residir de incógnito o de incógnita, según el giro que tomara el litigio”. Cf. Woolf, Virginia. *Orlando*. Barcelona: Edhasa, 1996, pp. 125-126.

³⁴⁷ Wittgenstein, Ludwig, “Causa y efecto: aprehensión intuitiva” en: *Ocasiones Filosóficas*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 372. A propósito de esta cita, Wittgenstein da a entender que las razones históricas que podemos aducir a favor de ciertas afirmaciones como «Bismarck contribuyó a la ruptura con Austria» no se pueden, en cambio, usar en apoyo de proposiciones que cumplen el rol de bisagra.

Y, a efectos ilustrar este punto tan importante de su filosofía tardía, describe episodios imaginarios en los que la duda y la convicción se expresan mediante acciones, en vez de hacerlo por medio de un lenguaje. Nos encontramos frente a tales situaciones, advierte, cuando estudiamos la conducta de ciertos animales o cuando imaginamos la vida de los hombres primitivos. Es iluminador en este sentido imaginar situaciones cotidianas, por ejemplo, a una madre cuidando a su bebé recién nacido. Si el bebé llora, la madre lo consuela, lo alimenta, lo abriga o lo mece. Pero no brota en ella una duda de si el niño padece *realmente* dolor o disgusto. Puede que, abatida por el cansancio, la madre se comporte a veces escépticamente, mas lo hará únicamente en raras y contadas circunstancias. Según Wittgenstein, la conducta escéptica *ab initio* de una madre ante el llanto de su hijo no merecería ser tildada de escéptica; tal forma de conducirse “nos parecería extraña y loca”³⁴⁸.

De modo que quien, pretextando cautela o sanas medidas de precaución, insistiese una y otra vez en poner en duda esto y aquello, pasaría por alto, de acuerdo a Wittgenstein, que las dudas:

(...) solo tienen sentido porque en el algún momento llegan a un término. Una duda sin término no es ni siquiera una duda³⁴⁹.

Wittgenstein estima que, así como ciertos objetos devienen sagrados al ser separados de su ámbito cotidiano, los conceptos también pueden tornarse enrarecidos —adquirir un oscuro barniz metafísico— cuando se alienan del lenguaje ordinario y de las prácticas cotidianas. Una duda que no juegue ningún papel en las consideraciones de la vida corriente deviene altamente sospechosa. De igual manera, no es gratuito que las *Observaciones a la rama dorada de Frazer* proporcionen ejemplos de entidades que son veneradas debido a la separación de estas de nuestra cotidianidad³⁵⁰.

Lo que afirma Wittgenstein acerca de las dudas se aplica también a las reivindicaciones de conocimiento: estas últimas han de apoyarse en razones específicas, razones más seguras que las mismas reivindicaciones; igualmente, las dudas que surgen sin fundamento resultan incoherentes: siempre debe haber una razón para la duda y dicha razón ha de tener más peso, debe ser más cierta que lo

³⁴⁸ *Ídem*, p. 375.

³⁴⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 625.

³⁵⁰ Cf. Kishik, David, *Wittgenstein's form of life*, p. 117. Por ejemplo, con respecto al vínculo entre el hombre y el roble anota: “Se podría decir que no es su unión (...) la que ocasionó estos ritos, sino, en cierto sentido, su separación”. Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, p. 74.

que está siendo puesto en duda³⁵¹. De modo que, según Pritchard, Wittgenstein plantea una limitación tanto a la expresión de la duda como a la duda misma. Como expresión de duda, la duda necesita estar motivada para que posea un contenido. No está claro, por ejemplo, qué podría motivar una duda sobre mi presunta condición de cerebro en una cubeta.

Es constante el interés que profesa Wittgenstein por la particular e íntima relación que existe entre nuestros conceptos y nuestras vidas: “Se podría decir que los conceptos de los hombres muestran lo que les importa y lo que no les importa. Pero no como si esto aclarara los conceptos particulares que tienen”³⁵². También se pregunta nuestro filósofo cómo sería la vida de la gente que no conoce los juegos de lenguaje en los cuales nos desenvolvemos³⁵³ y manifiesta también un acusado interés por comprender formas complicadas de vida³⁵⁴.

A pesar de que el concepto wittgensteiniano de forma de vida (*Lebensform*) ha sido intensamente discutido y estudiado, la expresión «forma de vida» aparece en contadas ocasiones³⁵⁵. Algunos autores abogan por la noción de forma de vida humana en singular³⁵⁶; la concepción unitaria y singular de la forma de vida humana encuentra apoyo en pasajes que aluden al “modo de actuar humano común”³⁵⁷, aquella manera de actuar compartida por personas que pertenecen a una misma cultura y a una época determinada. Pero otros destacan las entradas en las que el concepto aparece en plural; no son pocos, además, quienes consideran que el concepto de forma de vida es excesivamente elusivo³⁵⁸. Dejando de lado estas polémicas, nos interesa aquí que el concepto de forma de vida parecer servir a Wittgenstein como escenario para la descripción de diversos juegos de lenguaje:

³⁵¹ Este tema es expuesto claramente por Duncan Pritchard. Cf. Pritchard, Duncan “Wittgenstein on Scepticism” en: <http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/documents/WittOnScepticism.pdf>.

³⁵² Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre los colores*, § 293.

³⁵³ *Ídem*, § 296.

³⁵⁴ Así lo reconocen, entre otros, Hans Glock y Carolina Scotto, y la segunda sección de las *Investigaciones Filosóficas* parece darles razón.

³⁵⁵ De acuerdo a Scotto, la expresión aparece solamente una vez en los *Cuadernos*, en cinco pasajes de las *Investigaciones Filosóficas* y solo ocasionalmente en otros textos de la obra tardía. Cf. Scotto, Carolina, “Formas de vida extrañas” en: Rivera, S. y Tomasini, A. (comp.), *Wittgenstein en español*. Buenos Aires: Ediciones de la UNLa, 2009, pp. 205-236.

³⁵⁶ Es el caso, por ejemplo, de Newton Garver y Rudolf Haller.

³⁵⁷ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 206. Indica allí que dicha conducta humana es el sistema de referencias (Bezugssystem) que nos permite hacer frente al problema de la interpretación radical: lidiar con un lenguaje extraño.

³⁵⁸ Kober piensa que el concepto de forma de vida no es, por sí mismo, muy iluminador. Cf. Kober, Michael, “Certainties of a world-picture” en: Sluga, H., Stern, D. (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 418.

Diré: es característico de nuestro lenguaje que crezca sobre unos cimientos consistentes en formas de vida estables, acciones regulares. Su función está determinada *ante todo* por la acción que le sirve de acompañante³⁵⁹.

Exploremos brevemente con qué supuestos se compromete Wittgenstein cuando sostiene que «lo dado» o «lo que debe ser aceptado» son las formas de vida. Robert Fogelin considera que la obra de Wittgenstein contiene una doctrina sobre lo dado cuyo esclarecimiento exigiría una compleja labor de elucidación textual³⁶⁰; este autor señala como antecedente de la invocación tardía a aceptar las formas de vida como lo dado un viejo aforismo tractariano portador del patrón de inferencia del parecer al ser, cuyo propósito es bloquear el reto escéptico: “Si todo se comporta como si un signo tuviera significado, entonces tiene también significado”³⁶¹.

Una primera aproximación a lo dado puede rastrearse en la noción de «hechos naturales»³⁶², como si estos brindaran apoyo a la tranquilizadora convicción de que el mundo presenta una estabilidad mayor que la exhibida por las efímeras costumbres y los usos cambiantes. Estos eventos naturales mentados ocasionalmente en las *Investigaciones Filosóficas* y en *Sobre la certeza* son, asimismo, expresión de lo mucho que compartimos³⁶³. Ellos parecen ser útiles para recordarnos que somos criaturas biológicas socializadas que compartimos una historia natural (y, desde luego, también cultural). Sin embargo, conviene precisar que los llamados «hechos de la vida» no son para Wittgenstein entidades a la espera de ser descubiertas por el intelecto³⁶⁴; estos hechos muy generales se encuentran, por así decirlo, incorporados en nuestros juegos de lenguaje; reconocerlos como tales es, pues, simplemente

³⁵⁹ Wittgenstein, Ludwig, “Causa y efecto: aprehensión intuitiva”, en: *op. cit.*, p. 381.

³⁶⁰ Fogelin, Robert. *Wittgenstein*, p. 181. Se trata, sin duda, de un tema complejo que aquí abordamos someramente ciñéndonos a los propósitos que animan esta investigación.

³⁶¹ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.328.

³⁶² “Quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más (...) que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta a la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales” Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, II, XII, p. 523.

³⁶³ En el *Tractatus*, como sugiere Kishik, hay un aforismo que armoniza con esta reivindicación tardía: en § 67.2 afirma Wittgenstein que los hombres contemporáneos se aferran a las leyes de la naturaleza como a algo incuestionable, así como los hombres antiguos se asían fuertemente a Dios y al destino. Cf. Kishik, David, *op. cit.*, p. 106.

³⁶⁴ Está claro que Wittgenstein rechaza la tesis de inspiración empirista o positivista según la cual los hechos, expresados a través de enunciados observacionales, constituyen la base o el cimiento del conocimiento. Sus reflexiones no sugieren, por ejemplo, que los llamados «enunciados observacionales» se determinen por estímulos sensoriales; más bien, en la línea de Kuhn, Wittgenstein subraya la interdependencia entre aquellos conocimientos y habilidades que son parte del entramado conceptual y los enunciados observacionales.

invocar lo que Davidson llama “la experiencia de compartir la objetividad”³⁶⁵. Pasajes de frecuente aparición en la obra tardía, como el siguiente, se refieren a estos eventos:

Puede suceder cualquier cosa en el futuro, el agua puede comportarse en el futuro de cualquier forma —nosotros *sabemos* que hasta ahora se ha comportado *así* en innumerables ocasiones.

Este hecho se halla incorporado al fundamento de nuestro juego de lenguaje³⁶⁶.

No obstante, puesto que los mencionados hechos naturales ni dictan ni imponen formas de vida determinadas, no está claro cómo ellos podrían constituir el ansiado fundamento³⁶⁷. Nuestra historia natural condiciona pero no determina nuestros conceptos y juegos de lenguaje. Aquí es pertinente observar que Wittgenstein deja abierto un margen relativamente amplio para la diversidad conceptual, sin que esto signifique ceder al vértigo de la indeterminación total. Mediante la expresión «hechos naturales» Wittgenstein pone de relieve las determinaciones o presiones que, si bien dejan holgado margen a la diversidad y pluralidad conceptual, no consienten la arbitrariedad del «todo vale». Al respecto señala Defez que en la filosofía tardía de Wittgenstein “además de hechos sociales e históricos, hay hechos naturales generales sobre la naturaleza de los seres humanos y también sobre el mundo que determinan tanto nuestras creaciones conceptuales como nuestras creencias básicas”³⁶⁸, pero precisa este autor que convendría “llamar a esta determinación solo ‘presión’, pues sería determinación que a la vez infradetermina, esto es, que no permitiendo cualquier posibilidad de conceptos y de creencias, permite, no obstante, la aparición de sistemas conceptuales y de creencias que podrían ser diversos”³⁶⁹.

Así, Wittgenstein concordaría con Davidson y Rorty en reconocer el influjo de presiones causales que impiden que nuestras descripciones sean demasiado descabelladas; en palabras de Rorty: “nunca podremos ser más arbitrarios de lo que el mundo nos permite ser. De modo que, aun cuando no exista un Modo en que el

³⁶⁵ Davidson, Donald, “Visiones posanalíticas” en: Borradori, Giovanna. *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*. Bogotá: Norma, 1996, pp. 85-86.

³⁶⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 558.

³⁶⁷ La misma Gertrude Conway mantiene esta reticencia; ella añade que, si bien los hechos naturales no condicionan la vida humana, hacen que nuestra forma humana de vida *parezca* conveniente e incluso natural. Cf. Conway, Gertrude. *Wittgenstein On Foundations*. Humanities NJ: Press International, Atlantic Highlands, 1989.

³⁶⁸ Defez, Antoni, “¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?” en: Ariso, José María (ed.) *El yo amenazado. Ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 114.

³⁶⁹ *Ibidem*. Defez sugiere en este artículo que el nombre más adecuado para la posición de Wittgenstein sería «pluralismo»; un pluralismo, sin embargo, no irrestricto —en el sentido de que no está abierto a la aparición de cualquier concepto—. Esta caracterización sirve de paso a Defez para rechazar las caracterizaciones de Wittgenstein como antirrealista, realista metafísico y realista semántico.

Mundo Es, aun cuando no existe «la naturaleza intrínseca de la realidad», existen presiones causales. Esas presiones pueden describirse de diferentes maneras en momentos distintos y para propósitos diferentes, pero son sin embargo presiones³⁷⁰. Adopta Wittgenstein una compleja perspectiva pluralista con respecto a las posibilidades de variación conceptual. Si bien, al menos teóricamente, la posibilidad de variación conceptual se presenta como algo abierto e ilimitado, ella enfrenta también obvias restricciones prácticas: nuestras existencias efímeras y contingentes se hallan sujetas a condiciones generales que las regulan³⁷¹, nuestras potencialidades enfrentan limitaciones y nuestra imagen de mundo posee una historia vinculada a ciertas necesidades e instintos³⁷². Así pues, Wittgenstein cuestiona una inconmensurabilidad radical entre diferentes narrativas pues, por un lado, considera que las personas de épocas y comunidades distintas compartimos nuestra frágil condición de criaturas humanas —condición expresada en el uso de esa sofisticada herramienta que es nuestro lenguaje pero también en una amplia gama de otras prácticas comunes— y, por otro lado, subraya que, conjuntamente con otros seres vivos —como los perros, las pulgas y los robles—, somos inquilinos del mismo mundo.

Aparentemente la existencia de este cúmulo de regularidades que podrían verse como un orden establecido por el mundo anima a Avrum Stroll a afirmar que es el mundo aquello que deviene fundamento último en la obra tardía de Wittgenstein: dentro de la peculiar estructura epistemológica tripartita propuesta por Stroll,³⁷³ el mundo físico —el planeta Tierra y, en general, el universo inorgánico— constituye algo físicamente necesario; este es, aparentemente, el sentido en el que el mundo —en la imagen de Stroll— es fundamento último del conocimiento:

Wittgenstein wishes to emphasize that it is the existence of the world that is the starting point of belief for every human being. (...) The world, taken as a totality, represents the deepest level of certitude, having a kind of priority with respect to the community. For unless the inorganic world existed there would be no human communities³⁷⁴.

³⁷⁰ Rorty, Richard. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 25-26.

³⁷¹ Mencionemos como ejemplo, entre muchos otros concebibles, el hecho de que las cosas inertes no cambian constante y camaleónicamente de forma.

³⁷² Cf. Schulte, Joachim, "Within a system" en: *op. cit.*, p. 68.

³⁷³ De acuerdo a la estructura de Stroll, en el tercer nivel se encuentran los juegos de lenguaje; en el segundo yace la comunidad humana junto con las correspondientes prácticas sociales; y en el primer nivel (el más básico) se encuentra el mundo. Huelga decir que consideramos que Wittgenstein no suscribió la imagen jerárquica de Stroll.

³⁷⁴ Stroll, Avrum. *Moore and Wittgenstein on certainty*, pp. 180-181. Duncan Richter observa que resulta francamente improbable que Wittgenstein se hubiese esforzado en desarrollar una intuición tan trivial como esta; este tipo de observaciones son, según Richter, parte de lo que llamamos «ciencia elemental». Cf. Richter, Duncan. *Wittgenstein at his Word*, p. 92.

No queda muy claro qué pretende resaltar Stroll con este punto de vista que, posiblemente, tiene su origen en una manera bastante literal de ceñirse y comprender la siguiente observación de *Sobre la certeza*:

Que la Tierra existe es, antes que nada, parte de la *imagen* global que constituye el punto de partida de mi creencia³⁷⁵.

Stroll parece particularmente interesado en subrayar que la existencia de los seres humanos —incluidos los escépticos más empedernidos—, de cualquier especie viviente, resulta físicamente dependiente de la existencia del planeta (o, expresado en términos algo más precisos, del mundo inorgánico). Puesto que Wittgenstein destaca que lo que adquirimos es una imagen de mundo, consideramos, como se ha señalado en el capítulo anterior, que nuestro filósofo recusa la idea de que ciertas proposiciones de la imagen de mundo son más fundacionales que otras; y, por otro lado, creemos que él tampoco defiende la tesis de que el universo inorgánico sea lo más fundacional, en este sentido casi literal de Stroll.

Una segunda posible aproximación a lo dado —o aquello que debe ser aceptado— es sugerida por los manuscritos de Wittgenstein en conexión con observaciones descriptivas de corte antropológico referidas a nuestra actuación: los seres humanos nos comportamos de determinadas maneras, premiamos ciertas conductas y castigamos otras, expresamos emociones, damos órdenes, celebramos rituales etc. No es el acuerdo en juicios lo que ha de tomarse como lo dado, en el sentido de algo que podamos dar por sentado. Las *Investigaciones Filosóficas* advierten que: “(...) los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”³⁷⁶. Simultáneamente, Wittgenstein acepta que imaginar una forma de vida humana implica suponer un acuerdo tanto en los significados de las palabras como en los juicios; es por esta razón que Wittgenstein saca a relucir, como reconoce Rorty, la “interpenetración entre la necesidad de relacionar coherentemente las creencias entre ellas y la necesidad de relacionarlas coherentemente con las de la mayoría de nuestros semejantes”³⁷⁷. Wittgenstein parece dar a entender que por vivir

³⁷⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 209. Las cursivas son de Wittgenstein.

³⁷⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, §241.

³⁷⁷ Rorty, Richard. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* Barcelona: Ariel, 2000, p. 116. En la misma página continúa Rorty: "Necesitamos el respeto de nuestros semejantes porque no podemos confiar en nuestras propias creencias, ni podemos conservar nuestro autorrespeto si no estamos hasta cierto punto seguros de que nuestros interlocutores conversacionales están de acuerdo entre ellos respecto a ciertas proposiciones como «No está loco», «Es uno de nosotros», «Puede que tenga creencias extrañas en según

juntos en el mismo mundo y por poseer lenguaje compartimos de entrada muchísimas cosas. Y con respecto a ciertas cosas nos parecería prácticamente inimaginable no encontrar acuerdo, pero esto solamente significa que no tenemos necesidad alguna de cuestionar dichas cosas³⁷⁸. Hay, pues, un acuerdo casi natural o simpatía espontánea³⁷⁹ crucial para la vida. Con respecto a este tema, señala Víctor J. Krebs que en la obra de Wittgenstein “(...) la dimensión precognitiva subyace a nuestras prácticas lingüísticas. Es nuestra orientación natural la que nos permite inferir, contar, seguir el índice en una dirección en lugar de la opuesta, etcétera. Ella regula nuestras interacciones y articulaciones lingüísticas correctas, nuestro reconocimiento de diferentes objetos como diferentes, como valiosos o indiferentes...Esta orientación natural constituye nuestra “forma de vida”, y se manifiesta en la lógica viva de nuestro lenguaje”³⁸⁰. Se ha escrito mucho sobre el presunto naturalismo que late en la obra tardía de Wittgenstein. Creemos que si se trata de atribuir a Wittgenstein alguna forma de naturalismo, tendríamos que hablar de una suerte de naturalismo social de carácter no reductivo³⁸¹, una versión de naturalismo que enfatice lo social tanto como lo físico y biológico, y que no intente simplificar los planteamientos a un nivel de explicación único y último.

Así pues, las formas de vida no han de reducirse solamente al ámbito de todos aquellos juicios con los que la gente está de acuerdo pues compartimos maneras espontáneas de reaccionar y de actuar:

El origen y la forma primitiva del juego de lenguaje es una reacción; solo sobre ella pueden crecer las formas más complicadas.

qué temas, pero es razonable», etc”. Davidson saca provecho de esta intuición wittgensteiniana al subrayar la triangulación entre hablante, intérprete y mundo.

³⁷⁸ Nuestra forma de contar o de calcular es uno de estos casos en los que resulta sumamente difícil imaginar desacuerdo. Cf. Scheman, Naomi, “Forms of life: Mapping the rough ground” en: Sluga, H., Stern, D. (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, p. 398.

³⁷⁹ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen II, México: UNAM 2006, § 699.

³⁸⁰ Krebs, Víctor J. “El naturalismo trascendental del último Wittgenstein” en: *La recuperación del sentido. Ensayos sobre Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente*. Caracas: Equinoccio, 2008 p. 83. Resulta interesante el intento de conciliación que desarrolla Krebs entre dos tendencias presentes en las *Investigaciones Filosóficas*: el naturalismo y el trascendentalismo. Aunque la exploración de este tema excede las pretensiones del presente trabajo, merece mencionarse que Krebs destaca allí que la posibilidad del lenguaje descansa en “acuerdos de juicio” mas no necesariamente en “acuerdos de opinión”; así, Krebs acerca acertadamente forma de juzgar y forma de actuar, con lo que apunta más bien a una concordancia en reacciones y acciones.

³⁸¹ La expresión “naturalismo social” es empleada por José Medina. Cf. Medina, José “Wittgenstein’s Social Naturalism: The Idea of *Second Nature* After the *Philosophical Investigations*” en: Moyal-Sharrock, Danièle (ed.). *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, pp. 79-92.

[Quiero decir: el lenguaje es un refinamiento, «en el principio era la acción»³⁸².

La atención que presta Wittgenstein a las formas de vida humana abarca el escrutinio de ciertas actitudes: es patente, por ejemplo, el interés de Wittgenstein en las actitudes de los seres humanos hacia sus semejantes —actitudes que son exhibidas por la gramática solo ocasionalmente y no sin cierta dificultad—.

Al segundo tipo de aproximación a lo dado —sustentado en observaciones generales sobre la conducta humana— parecería recurrir Stroll cuando observa que la actividad de indagar no es prescindible ni eliminable, a diferencia de otras prácticas humanas³⁸³. Según Stroll, una comunidad humana que careciera de prácticas como la de dudar o indagar no sería reconocida como tal. O dicho en otras palabras: Stroll sugiere que al menos algunas prácticas parecen inmodificables en el sentido de que son esenciales o absolutamente necesarias para que se forme lo que llamamos un «colectivo humano»³⁸⁴. Stroll reconoce la posibilidad de que la actividad de indagar padezca significativas variaciones pero estima que estas no la desfigurarían al punto de convertirla en una actividad irreconocible o distinta; en este sentido apela al carácter no eliminable de esta práctica. Por lo menos indirectamente, la reivindicación de Stroll podría ser utilizada a favor de discursos que resaltan las excelsas singularidades de la criatura humana racional frente a las habilidades acaso menos deslumbrantes de otros animales inteligentes³⁸⁵. Señalan algunos que debemos a la habilidad de indagar el hecho de que los seres humanos no estemos condenados a repetir tercamente las mismas pautas y que esta importante capacidad nos diferencia de otros animales inteligentes —suelen mencionarse casos como los de las arañas o las ratas que continúan tejiendo telas y construyendo madrigueras sin haber variado la moda en

³⁸² Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, § 165.

³⁸³ "Inquiring" en el texto de Stroll. Si bien él menciona esta actividad junto a las de afirmar, juzgar y dudar, nos permitimos la pequeña licencia de centrarnos en la de indagar. Cf. Stroll, Avrum. *Moore and Wittgenstein on certainty*, p. 171. Richter subraya algunas dificultades en la argumentación de Stroll. Cf. Richter, Duncan, "Wittgensteinian foundationalism" en: *Erkenntnis*, volumen 55, (2001), pp. 349-358.

³⁸⁴ Más allá del fundamento literal del «mundo inorgánico» mencionado anteriormente, Stroll también parece indicar que la comunidad misma es lo fundacional en tanto su existencia es preconditionada necesaria de dichas actividades.

³⁸⁵ No es esa la intención de Stroll. Por un lado, el énfasis en la animalidad es un elemento muy importante de su lectura de *Sobre la certeza*, y es presentado en conexión con su comprensión de la noción wittgensteiniana de certeza. Por otro lado, hasta donde sabemos, Stroll no toma partido en este debate; sin embargo, nos basta aquí con sugerir que su reivindicación podría abonar el terreno a esas voces que proclaman solapada o explícitamente la superioridad del ser humano en tanto poseedor de habilidades únicas y distinguibles de las de otras especies de animales inteligentes. Pensamos que Wittgenstein toma clara distancia de esta posición.

varios miles de años—³⁸⁶. Consideramos que, más allá de la innegable relevancia que tiene la actividad de indagar para describirnos y pensarnos como seres humanos, los escritos de Wittgenstein no exhiben una defensa del carácter necesario de alguna actividad humana en particular, ni siquiera la de la indagación. A nuestro parecer, Wittgenstein hubiese recomendado resistir con vehemencia la tentación de postular alguna de nuestras prácticas como condición a priori o esencial de la vida humana. Mientras Stroll en este aspecto no tiene reparos en dar el salto del «es así» al «así debe ser»³⁸⁷, Wittgenstein rechaza este proceder bajo la sospecha de que alienta reivindicaciones metafísicas sobre la naturaleza humana. Y un elemento interesante a favor de esta resistencia se encuentra en la invocación de Wittgenstein a mirar la historia racional humana como un capítulo de la historia natural³⁸⁸.

Ciertamente, en algunos pasajes de *Sobre la certeza* apreciamos una descripción de la forma de vida en términos de respuestas naturales e instintivas “más allá de lo justificado e injustificado”³⁸⁹. Pero en otros pasajes se refiere a la forma de vida en conexión con prácticas más sofisticadas que dependen de la aculturación. No son extrañas, pues, precisiones como esta:

Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar³⁹⁰.

Y, como señala D. Hutto³⁹¹, es un error suponer que estamos frente a dos perspectivas en competencia. Nuestra forma humana de vida es, en este sentido, inclusiva pues

³⁸⁶ Cf. Cereijido, Marcelo y Reinking, Laura. *La ignorancia debida*. Buenos Aires: Zorzal, 2003, pp. 20 y ss. No es este el lugar para criticar esta discutible generalización. Nos conformamos con replicar que i) al igual que otros animales, el *homo sapiens sapiens* en muchos casos repite tercamente las mismas pautas; y ii) la improvisación, la creatividad, e inclusive el uso de herramientas para resolver problemas nunca antes vistos por el animal son características no solo de primates cercanos al humano, como los chimpancés, sino inclusive de especies menos evolucionadas, como ciertos mamíferos y algunas aves. Respecto a la habilidad de reaccionar de manera espontánea y creativa antes situaciones nuevas, probablemente no haya una diferencia cualitativa entre los humanos y otros animales inteligentes, sino meramente de grado.

³⁸⁷ Desde luego, Stroll rechaza esta crítica. Nosotros consideramos, sin embargo, que hay que distinguir entre lo que Stroll hace y lo que Stroll dice que hace. No pretendemos con ello rebajar la importancia de la indagación dentro de una descripción comprensiva de la vida humana. Pero coincidimos con Duncan Richter en lo siguiente: sostener, como Stroll, que ciertos aspectos de la vida humana no resultan modificables es una forma de plantear cómo ella debe ser. En este aspecto, Wittgenstein es bastante más prudente que Stroll.

³⁸⁸ Cf. Kishik, David. *Wittgenstein's form of life*. London-New York: Continuum International Publishing Group, 2008, p. 111.

³⁸⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 359. Huelga decir que los pasajes como este son los favoritos de Stroll.

³⁹⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 25.

³⁹¹ Hutto, Daniel D. “Two Wittgensteins too many: Wittgenstein’s foundationalism” en: Moyal-Sharrock, Danièle (ed.). *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, pp. 29-30.

comprende tanto los aspectos más naturales como los culturales; ambos se encuentran profundamente entrelazados.

¿Qué es, pues, lo que Wittgenstein pretende expresar mediante su sentencia de que lo primero es la conducta humana? Consideramos que su dictamen no insinúa que la conducta o forma de vida humana sea una premisa o punto de partida filosófico³⁹²; sencillamente su afirmación destaca la existencia de un trasfondo o repertorio compartido y contingente de conductas humanas —que incluye también, entre otras, acciones rituales, expresivas y creativas—³⁹³. En este sentido modesto, sin pretensiones fundacionales, Wittgenstein plantearía, tomando distancia de Quine, que lo más originario no es la estimulación sensorial, sino la conducta humana³⁹⁴. Asimismo, la exploración de la doble aproximación a lo dado que presenta a Wittgenstein en franco cuestionamiento de una brecha tajante entre lo natural y lo cultural, lo lleva también a rechazar una división radical entre acciones deliberadas, claramente emprendidas por razones, y conducta ciega e instintiva³⁹⁵. Desde luego, la importante diferencia conceptual que existe entre conducta causalmente determinada y conducta gobernada por normas, pone de relieve una distinción genuina, pero no absoluta. Y de este último cuestionamiento se desprende la interesante conclusión de que para Wittgenstein no hay un espacio autónomo de las razones que sea absolutamente independiente de determinaciones causales.

Las formas de vida no conforman un fundamento o cimiento orientado a apuntalar lo demás pues, como venimos sosteniendo, Wittgenstein no las concibe como axiomas de la vida. Ellas no necesitan una razón de ser y, de hecho, no la tienen. Más precisamente, se erigen como término de la argumentación, es decir, en cierto sentido constituyen una limitación, mas no una frontera que nos cierre el paso a otro territorio más profundo digno de la indagación filosófica³⁹⁶. Son una limitación, porque quien se empeñe en seguir escarbando no descubrirá otros puntos más firmes. La crítica que

³⁹² Este tipo de premisas o puntos de partida filosóficos, que acusan influencias del positivismo, se encuentran, por ejemplo, en ciertos textos de Marx. Algunas de las más notables «premisas reales» de las que parte el análisis de Marx son enunciadas en *La ideología alemana*.

³⁹³ Cf. Defez, Antoni, “¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?” en: *op. cit.*, p. 126.

³⁹⁴ Nos referimos a *Palabra y objeto*; en concreto, a los pasajes en los que Quine desarrolla su célebre concepción de la interpretación radical.

³⁹⁵ No es que Wittgenstein se rehúse a distinguirlas; empero, en lugar de apostar por un hiato, parece preferir que se las conciba como los extremos opuestos de un continuo. Así piensan, por ejemplo, Stephen Toulmin y José Medina. Cf. Medina, José, “Wittgenstein’s Social Naturalism: The Idea of *Second Nature* After the *Philosophical Investigations*”, en: *op. cit.*, p. 84.

³⁹⁶ Cf. Scotto, Carolina, “Formas de vida extrañas”, en: *op. cit.*, pp. 205-236; también Kishik, David. *Wittgenstein’s form of life*, p. 106.

Wittgenstein urdió contra la metafísica³⁹⁷ lo condujo también, en términos de Elisabeth Rigal, a “negar la existencia de cualquier terreno firme originario —más precisamente a negar que la *Erlebnis*, la vivencia, pueda considerarse como el terreno-firme-originario”³⁹⁸. Así pues, anota Wittgenstein en las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*:

El concepto de vivencia: similar a los de ocurrir, de proceso, de estado, de algo, de hecho, de descripción y de informe. Nos encontramos aquí, pensamos, en el fundamento primigenio, de mayor profundidad que todos los métodos y juegos de lenguaje especiales. Pero precisamente estas palabras extremadamente generales tienen también un significado extremadamente borroso. De hecho, se refieren a una gran cantidad de casos especiales, pero esto no las hace más *sólidas*, sino más escurridizas³⁹⁹.

Luego de haber desarrollado estas dos aproximaciones a lo dado en la obra tardía de Wittgenstein, nos parece importante subrayar lo siguiente: en algún sentido nuestro lenguaje y nuestras prácticas pueden concebirse dependiendo de ciertos eventos, pero resultaría desorientador postular una dependencia lógica⁴⁰⁰. La ausencia de una dependencia lógica constituye una poderosa razón para abstenerse de adjudicar fundacionalismo a la obra tardía de Wittgenstein⁴⁰¹. Mientras Wittgenstein estima que el complejo trabajo de sostén es llevado a cabo por las proposiciones empíricas ordinarias *conjuntamente con* el marco de acciones, instituciones y prácticas, las lecturas fundacionalistas proporcionan asidero a la idea —ajena a Wittgenstein— de que es necesario identificar una base fundamental diferenciada que sostenga firmemente lo demás.

Mediante estas reflexiones Wittgenstein remarca que nuestras certezas, la única forma primitiva del lenguaje que conduce a la acción, no conforman un fundamento intelectual: sugiere claramente que los llamados cimientos del juego de lenguaje no surgieron por pesquisa intelectual sino por factores bastante elementales y primitivos. En este punto es justo reconocer un aporte interesante de la lectura de Stroll quien, a

³⁹⁷ Aquellos aspectos de la postura crítica de Wittgenstein contra la metafísica que resultan más relevantes para esta investigación se encuentran expuestos en la primera sección del capítulo anterior.

³⁹⁸ Rigal, Elisabeth, “La crítica wittgensteiniana a la metafísica”, en: *Areté*, volumen X, No. 2 (1998), p. 275.

³⁹⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen I, México: UNAM 2006, § 648.

⁴⁰⁰ Así lo estima Duncan Richter. Los pasajes § 351 y 352 de *Zettel* brindarían apoyo a la idea de que no hay esta dependencia lógica.

⁴⁰¹ En nuestra opinión, incluso las versiones más debilitadas, como el llamado «fundacionalismo praxeológico» de Rudolf Haller, empañan el complejo y sugerente panorama de las relaciones epistémicas que ofrece Wittgenstein.

propósito de la precisión de Wittgenstein de que no aprendemos muchas de nuestras convicciones más básicas⁴⁰², señala que las absorbemos, las hacemos nuestras en el curso de nuestras vidas mediante entrenamiento. Pero consideramos que la noción de absorción, reconocible por ejemplo en la afirmación wittgensteiniana de que «heredamos» nuestra imagen de mundo, está entretejida con el profundo rechazo por parte de Wittgenstein a la tradicional idea fundacionalista de que el razonamiento es el fundamento de la estructura epistémica⁴⁰³. En palabras de nuestro filósofo:

La proposición no es incuestionable porque descansa en algo muy seguro, sino que la cuestión de que descansa en algo no se plantea. Decir que tenemos la certeza de que tenemos esta impresión es como decir que la tierra descansa sobre algo que es firme en sí mismo⁴⁰⁴.

La idea de que nuestras certezas no constituyen un fundamento intelectual —postura que consideramos justo adscribir a Wittgenstein— no tendría por qué llevarnos a pensar que en los escritos tardíos de este filósofo se gesta una discreta reducción de lo racional a lo instintivo o de lo humano a lo animal. Creemos que Wittgenstein no abriga propósitos reduccionistas de ninguna especie. En cuanto a la reducción de lo racional a lo instintivo, entendemos los pasajes de la obra de Wittgenstein que resaltan lo instintivo, por un lado, como un desafío a las lecturas intelectualistas que pasan por alto que el lenguaje es una sofisticación y, por otro lado, como una afirmación de la distinción entre certeza —aquello que no se cuestiona— y conocimiento —ámbito donde tienen lugar las razones—:

Lo primero es el instinto; lo segundo, el razonamiento. Las razones no existen sino hasta que hay un juego de lenguaje⁴⁰⁵.

Por lo contrario, consideramos que la apelación de Wittgenstein a la animalidad y al instinto expresa una franca intención de mitigar la brecha tajante que nosotros hemos querido suponer entre dichos ámbitos. La argumentación de nuestro pensador se aboca a mostrar que nuestras certezas más básicas se encuentran arraigadas en ciertas prácticas humanas —prácticas ni inmutables ni esenciales—:

⁴⁰² Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 279.

⁴⁰³ Cf. Stroll, Avrum. *Moore and Wittgenstein on certainty*, p. 154. Nuestro desacuerdo con Stroll empieza cuando este afirma que la noción de absorción es una de las hebras que tejen la original perspectiva fundacionalista de Wittgenstein pues, según su lectura, esto equivaldría a decir que absorbemos los fundamentos que hacen posible el lenguaje.

⁴⁰⁴ Wittgenstein, Ludwig, “Causa y efecto: aprehensión intuitiva”, en: *op. cit.*, p. 387.

⁴⁰⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, volumen II, México: UNAM 2006, § 689. Pasajes como este deben tomarse con cuidado, pues una lectura literal podría llevar a creer erróneamente que Wittgenstein está postulando una reducción al instinto.

«Podríamos dudar de cada uno de estos hechos, pero no podemos dudar de *todos*.»
¿No sería más correcto decir: «No dudamos de *todos*»?
No dudar de *todos* es solo la forma y el modo que tenemos de juzgar y, por lo tanto, de actuar⁴⁰⁶.

Describir las formas de vida como fundamento, mientras apreciamos su variabilidad y carácter contingente, produce la equívoca impresión escéptica de que nos estamos tambaleando al borde del abismo⁴⁰⁷. A efectos de conjurar tan artificial malestar filosófico, los textos de Wittgenstein ofrecen persuasivos argumentos que insinúan que la búsqueda de fundamentos últimos es vacua. Diversos pasajes de su obra tardía auscultan a un tiempo las pulsiones del fundacionalismo y del escepticismo filosófico mediante la formulación de una serie de preguntas y respuestas como las siguientes:

¿Está justificada la confianza? — Qué admiten los seres humanos como justificación — lo muestra cómo piensan y viven⁴⁰⁸.

Y, si se tratase de tranquilizar a quienes aún embarga la inquietud de la ausencia de un fundamento último, Wittgenstein tiene algo más que decir: nos asiste una suerte de confianza o seguridad serena —nuestra vida cotidiana está signada por ella— y esa certeza tranquila bien puede distinguirse de otro tipo de certeza —acaso más intelectual— que, podría decirse, todavía se encuentra en lucha⁴⁰⁹.

Los escritos tardíos de nuestro filósofo exhiben minuciosamente las sutiles resistencias y los movimientos de tira y afloja que usualmente tienen lugar en el terreno de la argumentación filosófica, como se aprecia en este sugerente pasaje de *Zettel*:

Aquí tropezamos con un fenómeno notable y característico en las investigaciones filosóficas: la dificultad —podría decir— no está en encontrar la solución, sino más

⁴⁰⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 232.

⁴⁰⁷ En términos literarios, se podría decir que el filósofo que haya aprendido a eclipsar este vértigo ilusorio vive como cualquier habitante de Ottavia, una de las ciudades invisibles de Calvino: "Suspendida en el abismo, la vida de los habitantes de Ottavia es menos incierta que en otras ciudades. Sabes que la red no sostiene más que eso" Cf. Calvino, Italo. *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela, 2007, p. 34.

⁴⁰⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 325.

⁴⁰⁹ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 357. Puesto que nos centramos aquí en la recusación del fundacionalismo, no podemos detenernos más en el tratamiento wittgensteiniano de la certeza. En este capítulo debemos conformarnos con mencionar que atraviesa aspectos muy diversos de la vida humana. Uno de los más complejos, que merecería ser estudiado, es el de la certeza que proporciona la fe religiosa. Afirma Wittgenstein que la fe no depende de pruebas históricas ni de teorías vinculadas a verdades racionales. A diferencia de la superstición, que está basada en el temor, para Wittgenstein la fe es una forma de vida caracterizada por la absoluta confianza. Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, § 170, 171 y 405.

bien en reconocer como la solución, algo que parece como si fuera solo un preámbulo de la misma. “Ya lo hemos dicho todo”. —No se trata de algo que se desprenda de ahí, sino que precisamente ¡esto es la solución! (...)
La dificultad aquí está en: hacer alto⁴¹⁰.

Creemos que la puesta en escena de dichas resistencias forma parte del repertorio de recursos terapéuticos de los que echa mano la prosa filosófica de Wittgenstein. Él, en efecto, hubiese considerado que el vértigo provocado por la ausencia de fundamentos podía y debía eclipsarse. Pero lograrlo no solo toma tiempo, sino que exige un trabajo paciente y sostenido:

El trabajo filosófico —como en muchos aspectos sucede en la arquitectura— consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas)⁴¹¹.



⁴¹⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, § 314.

⁴¹¹ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, § 84.

3.2 El método y la terapia filosófica

El filósofo trata una pregunta como una enfermedad⁴¹².

Me gustaría eliminar del lenguaje filosófico las proposiciones a las que volvemos una y otra vez como hechizados⁴¹³.

(...) la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. —Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión. (...) —Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema. No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias⁴¹⁴.

Tomando en consideración los intereses específicos que orientan la presente investigación proponemos comprender el aporte terapéutico de Wittgenstein en dos aspectos complementarios: i) el del estudio de la génesis de las dudas escépticas, análisis que nuestro autor acomete tal como el patólogo que escruta el origen de una enfermedad —en este caso el escepticismo filosófico—; y ii) la actitud hacia la filosofía. Sobre el primer aspecto, a modo de apretada síntesis diremos que Wittgenstein examina las múltiples circunstancias y condiciones en las que brotan las dudas legítimas, mientras sugiere simultáneamente que la obsesión con la idea de una fundamentación última es uno de los pródromos de otra seria patología filosófica. Puesto que el fundacionalismo ha sido descrito como una problemática respuesta teórica contra el escepticismo, no será del todo impropio afirmar que se trata de un remedio casi tan malo como la misma enfermedad original. En efecto, el escepticismo radical parece una reacción desmedida ante la constatación del carácter falible del conocimiento; en nombre de un imposible rigor epistémico, el escepticismo deforma las prácticas cotidianas de evaluación: presupone una imagen de la estructura de las razones impracticable y absolutamente divorciada de nuestras actividades epistémicas ordinarias. De ahí que sea prioritario para Wittgenstein mostrarnos que nuestras prácticas epistémicas están totalmente desconectadas de la imagen escéptica: el hecho de que ciertas creencias se encuentren exoneradas de examen no constituye una limitación sino que forma parte de la lógica misma de la evaluación epistémica. Y es que sin un amplio conjunto de creencias aceptadas, ni siquiera habría un punto de partida para pensar. El escepticismo radical cojea de varias patas, pero una de sus más graves falencias es para Wittgenstein la presuposición de que es posible realizar

⁴¹² Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 255.

⁴¹³ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 31.

⁴¹⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, § 133.

una evaluación epistémica exhaustiva y general. Todos estos reparos contra el escepticismo filosófico son planteados por Wittgenstein con el cuidado de no adoptar ninguno de los compromisos teóricos del fundacionalismo, pero también con la esperanza de que en este proceso terapéutico de «conducir mostrando»⁴¹⁵ se vaya tejiendo y abriendo paso una visión diferente de las relaciones epistémicas: el panorama cotidiano que desde siempre se ha desplegado vanamente ante los ojos de los filósofos sin que estos sean capaces de apreciarlo.

Debemos contentarnos con la forma como ha quedado esbozado este panorama en el segundo capítulo y en la sección anterior. Hemos de centrarnos ahora en el segundo aspecto, el del aporte terapéutico de Wittgenstein, es decir, en su actitud hacia la filosofía y en lo que puede razonablemente esperarse de ella.

Se mantiene en toda la obra de Wittgenstein una peculiar actitud hacia la filosofía que, en cierto modo, parece evocar el viejo ideal de ataraxia: nos referimos a la idea de que la filosofía tiene como propósito liberarnos de los más agobiantes problemas intelectuales y, según la lectura más literal y extrema de las sentencias wittgensteinianas que aquí no suscribimos, incluso de ella misma. Pese a lo mucho que se ha escrito sobre la discontinuidad de determinadas ideas en el itinerario intelectual de Wittgenstein, parece prevalecer un respetable acuerdo en tomar la función terapéutica de la filosofía como un hilo conductor constante en todo su trabajo: en el *Tractatus* asoma nítidamente la idea de una *Lösung* —disolución o resolución— de los problemas filosóficos y, desde esa época hasta sus últimos escritos, el ímpetu crítico del quehacer filosófico se aboca a la erradicación de ilusiones⁴¹⁶.

Wittgenstein ya alude a este novel repertorio de recursos terapéuticos a principios de los años treinta aunque vemos más nítidamente su despliegue a partir de las *Investigaciones Filosóficas*. También asoma en los apuntes de Moore, tomados a propósito de las conferencias que impartió Wittgenstein en Cambridge entre 1930 y 1933. Las notas de Moore registran la insistencia de Wittgenstein en que el quehacer filosófico se aboque al esclarecimiento conceptual, orientado a estudiar los diferentes usos lingüísticos y prácticas que operan en la vida cotidiana.

⁴¹⁵ La expresión está inspirada en el artículo de Eduardo Fermandois “Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía” en: *Enrahonar*, volumen 27, (1997).

⁴¹⁶ En definitiva, el escepticismo filosófico posee ese carácter ilusorio pues, según el aforismo 6.51 del *Tractatus*, pretende dudar allí donde no puede formularse pregunta alguna. Pasa por alto, así, que las dudas solo pueden existir donde sea posible plantear legítima y comprensiblemente una pregunta.

Es, sin embargo, en sus textos de madurez donde nuestro autor pone en marcha todo el repertorio de recursos que permiten que la filosofía cumpla con el papel terapéutico que ella está llamada a desempeñar. John Coates valora esta concepción terapéutica de la filosofía como el aporte original de Wittgenstein a la tradición filosófica del lenguaje ordinario⁴¹⁷. Nosotros consideramos, siguiendo a Cora Diamond, que existe una orientación terapéutica en toda la obra de Wittgenstein, pero que la función liberadora de la filosofía está presente de modo señalado en la obra tardía y que se encuentra allí conectada con la invocación de estudiar y describir los diversos usos del lenguaje ordinario sin imponer lo que nosotros pensamos que debe ser el caso⁴¹⁸. A efectos de ilustrar este punto, como bien advierte Fernandois, el concepto de «uso» no es un nuevo ídolo subrepticamente erigido por la segunda filosofía de Wittgenstein; ocurre que, mediante sus diversas reflexiones sobre este aspecto del fenómeno espacio temporal del lenguaje, Wittgenstein procura persuadirnos de cambiar la perspectiva bajo la cual examinamos el lenguaje⁴¹⁹. En este sentido, la terapia filosófica constituye una ambiciosa práctica de liberación orientada a la modificación de ciertos presupuestos vinculados a modos de ver arraigados en la imagen de mundo del filósofo. En el terreno epistémico, no habrá nada que decir contra aquellas personas que reporten modestamente cómo ciertas razones apoyan o desafían sus puntos de vista, y que ofrezcan consecuentemente argumentos en el modo ordinario. El que necesita liberarse es el filósofo, particularmente aquel que exhiba muestras inequívocas de pertenecer a una casta dogmática por creer que sus opiniones poseen un estatus especial sobre las de otros.

Pero así como ciertas enfermedades se pueden curar solamente mediante un cambio en el modo de vida de las personas, Wittgenstein da a entender que algunos viejos males que enconan el ánimo meditativo del filósofo solo se pueden curar invitándolo a que cambie de manera de pensar. Pensar, ver y vivir de otra manera, la exigencia más ardua:

(...) el cambio más importante y más eficaz, el de la propia conducta, apenas se nos ocurre y nos es muy difícil decidirnos a hacerlo⁴²⁰.

⁴¹⁷ Cf. Coates, John, *op. cit.*, p. 58.

⁴¹⁸ Cf. Diamond, Cora, *op. cit.*, pp. 32-34.

⁴¹⁹ De abandonar, por ejemplo, la perspectiva representacionista dominante. Cf. Fernandois, Eduardo, "Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía", p. 79.

⁴²⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos cultura y valor*, §297.

Varios pasajes parecen invitar abiertamente a los lectores a considerar los problemas filosóficos como enfermedades. Tanto en las *Investigaciones Filosóficas* como en *Sobre la certeza* se muestra interesado en identificar los posibles agentes etiológicos de algunos problemas filosóficos; igualmente, parece Wittgenstein convencido de que el escrutinio meticuloso de nuestros conceptos y de sus aplicaciones nos puede ayudar a comprender mejor los orígenes de ciertas inquietudes filosóficas. Pero, dado que no se trata de extirpar quirúrgicamente los problemas filosóficos como si fuesen tumores, sino de iluminarlos o hacerlos comprensibles, reducimos el impacto que puedan tener las metáforas médicas en ciertos pasajes de la obra de Wittgenstein mientras subrayamos la vinculación de su terapia filosófica con la terapia psicoanalítica. Y puesto que un problema filosófico a menudo puede ser descrito como la intersección de un conjunto de malentendidos, la difícil comprensión de cómo brotan estos resulta también crucial para mantenerlos a raya.

No es, pues, la práctica médica sino la técnica psicoanalítica de tratamiento lo que sirve de modelo a Wittgenstein para elaborar su propia comprensión de la terapia filosófica. Entre 1930 y 1938 aparecen en sus notas algunas referencias explícitas a las similitudes entre el psicoanálisis y la terapia filosófica⁴²¹.

Una primera coincidencia es que ambas reclaman la activa y decidida colaboración del paciente —o del filósofo aquejado por perplejidades—. Las *Observaciones a la rama dorada de Frazer* advierten cuán imprescindible resulta que el afectado descubra por él mismo las fuentes de los errores “puesto que, en caso contrario, para nada sirve el escuchar la verdad”⁴²². Otra anotación de 1948 recomienda no hacer por el lector aquello que este puede hacer por sí mismo; así, Wittgenstein parece pensar que, si bien un texto filosófico es capaz de hacer muchas cosas por el lector, un buen lector nunca debe esperar que el texto haga *todo* el trabajo⁴²³. En una conversación con

⁴²¹ Ellas son sugeridas principalmente en el *Dictado para Schlick* (que recogió Waissmann presumiblemente hacia 1932) y en el *Big Typescript*. Nos limitamos a resaltar aquí los aspectos que resultan más interesantes para nuestra investigación. Para un estudio más detallado de estas similitudes vale la pena consultar los ensayos de Gordon Baker en: Morris, Katherine (ed.) *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects. Essays on Wittgenstein by Gordon Baker*. Oxford: Blackwell, 2006. En el artículo citado antes Majestchak sugiere cinco paralelismos entre la terapia filosófica y el psicoanálisis que nos han servido de inspiración para resaltar tres en esta sección.

⁴²² Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, p. 49.

⁴²³ La cita se encuentra en *Aforismos cultura y valor* y es resaltada por Cora Diamond. Ella considera que Wittgenstein conserva esta convicción a lo largo de toda su obra y que, en el caso concreto del *Tractatus*, tenía en mente como lector (especialmente aunque no de modo exclusivo) a Russell (con quien, precisamente por eso, se mostraba sumamente impaciente). Cf. Diamond, Cora, “¿Tiene Bismarck un escarabajo en su caja? El argumento del lenguaje privado en el *Tractatus*” en: *Estudios de Filosofía*, volumen 5, (2003) p. 48.

Drury señala que es el esfuerzo de pasar en limpio nuestras ideas lo que les permite desarrollarse⁴²⁴. El filósofo ha de esforzarse por extraer el máximo provecho del texto, por comprender lo que allí no esté formulado explícitamente: debe sacar sus propias conclusiones y desarrollar por su cuenta ciertas intuiciones. Algo similar ocurre, según Majestchak, en la terapia psicoanalítica donde poco o nada sirve que el analista revele y enuncie por adelantado a su paciente los problemas reprimidos que él, por medio de un arrebató de lúcida inspiración, ha logrado entrever:

Pues como escribe Freud, semejante manera de proceder podría tener habitualmente «la misma influencia sobre los síntomas nerviosos que la distribución entre hambrientos de cartas de menú en tiempos de hambruna»: es decir ¡absolutamente ninguna!⁴²⁵

En este sentido, los procedimientos terapéuticos no se pueden acortar recurriendo a revelaciones oraculares, ya sean facilitadas por el analista, por otro lúcido filósofo que haga las veces de interlocutor o por el texto: es preciso conquistar pacientemente los logros terapéuticos. De ahí que en ambos casos una cura lenta resulte tan importante. Porque el que aguarde una revelación se colocará en una posición similar a la de Alcibíades en el *Banquete*: como se recordará, Alcibíades relata decepcionado que, a cambio de ciertos favores, esperaba —pues lo creía posible— oír *todo* cuanto Sócrates sabía⁴²⁶. La invocación de Wittgenstein a que cada cual recorra su propio y laborioso camino de esclarecimiento filosófico parece evocar aquella vieja maniobra socrática consistente en neutralizar la lógica reificante de Alcibíades⁴²⁷: mediante esa insistencia, entendemos que Wittgenstein cuestiona también que exista un saber filosófico susceptible de ser intercambiado, traspasado o revelado.

Freud piensa que cualquier revelación realizada por el psicoanalista resultaría completamente inútil para aliviar o mitigar los síntomas del paciente. Y Wittgenstein da a entender que similar suerte corre el filósofo que padece perplejidades: puesto que el filósofo no ha sido obligado, por ejemplo, a formar falsas analogías, no tendría caso confrontarlo abruptamente con ellas. Una confrontación tal difícilmente tendría un

⁴²⁴ Drury, M. C. O' C. "Conversaciones con Wittgenstein" en: Rhees, Rush (comp.), *Recuerdos de Wittgenstein*, p. 186.

⁴²⁵ Majestchak, Stefan, "Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud" en: Ariso Salgado, José M. (ed.). *El yo amenazado: ensayos sobre Wittgenstein y el sin sentido*, p. 102.

⁴²⁶ Cf. Platón, *Banquete* 217a en: *Diálogos* Madrid: Gredos 1986.

⁴²⁷ Lyotard ofrece un recuento de la visión que Alcibíades tiene del saber como una *res* o cosa intercambiable, visión que Sócrates pretende inútilmente poner en tela de juicio. Cf. Lyotard, Jean-François, "¿Por qué desear?" en: *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 94.

efecto significativo. ¿Cómo será posible, entonces, que un filósofo confundido reciba apoyo terapéutico? En el *Dictado a Schlick* recomienda Wittgenstein empezar prestando atención a las afirmaciones filosóficas extrañas —los ejemplos abundan: «la nada nada», «no existe el mundo externo»—; sugiere comenzar, *more socratico*, formulando preguntas como las siguientes: qué se ha imaginado el desconcertado hablante con esa afirmación, de dónde supone que pudo surgir, qué piensa que se podría hacer con ella, cuál sería su función o cometido, si es científica o no, de qué experiencia se pudo extraer, qué se seguiría de ella y así sucesivamente⁴²⁸.

Entretanto en ambos tratamientos terapéuticos resulta crucial también que el afectado esté dispuesto a realizar un arduo trabajo de superación de las resistencias o fuerzas que ejercen una oposición. Y esto forma parte imprescindible del trabajo personal que se ha de llevar a cabo voluntariamente para que surta efecto la terapia.

Una segunda coincidencia entre la terapia psicoanalítica y la filosófica, enhebrada a la primera, concierne a los medios: en el transcurso de la conversación o en el encuentro entre el lector y el texto se van ofreciendo razones y presentando ofertas de interpretación; empero, la aceptación de una de ellas requiere necesariamente del consentimiento del paciente. En otros términos: la razón debe ser reconocida como válida por el paciente. Wittgenstein aprovecha para reflexionar sobre las diferencias entre razones y causas —y, de paso, para arrojar luz sobre el enredo que entre ambas propicia la obra de Freud—. En efecto, nuestro filósofo le reprocha a Freud el haber confundido un método de interpretación o un marco de referencias con un puñado de hipótesis o descubrimientos sobre el mundo externo⁴²⁹. Freud a menudo toma por causas lo que son razones o motivos. Para Wittgenstein, causas y razones no son necesariamente incompatibles, pero corresponden a juegos de lenguaje distintos. Dado que la terapia o la conversación filosófica discurren normalmente en el ámbito de las razones, conviene tener muy presente que las razones o motivos no se descubren por observación.

⁴²⁸ En *Sobre la certeza*, Wittgenstein se pregunta, por ejemplo, qué contaría como demostración de una afirmación como «no existe el mundo externo» o qué imaginamos que podría contradecir la afirmación «la Tierra existe desde hace mucho tiempo» (¿acaso un documento?).

⁴²⁹ Cf. Rodríguez y Ariso “De espíritus libres y máquinas muertas: Freud y Wittgenstein ante la cuestión del determinismo” en: Ariso Salgado, José M. (ed.) *El yo amenazado: ensayos sobre Wittgenstein y el sin sentido*, op. cit., p. 67. Creemos que la distinción que sugiere Wittgenstein entre causas y razones aporta a una mejor comprensión del panorama de las relaciones epistémicas. Más allá de resaltar lo estrictamente imprescindible, no podemos detenernos a estudiar y discutir la importante distinción entre causas y razones.

Así, el filósofo agobiado por perplejidades debería reconocer la razón o la analogía que se le ofrece como fuente de su pensamiento. No obstante, en sentido estricto, no habrá forma de demostrarle que se dejó llevar por una imagen desorientadora. Dicho más precisamente: las estrategias dialécticas empleadas en estas terapias designan principalmente medios de persuasión ya que no existen criterios independientes que hablen a favor del éxito de dichas interpretaciones. Wittgenstein piensa que el psicoanalista está a la caza de una buena historia que produzca el efecto terapéutico deseado cuando sea aprobado por el paciente. Pero no es la aceptación del paciente ni el éxito terapéutico lo que prueba que la historia sea o deba ser verdadera⁴³⁰.

Por último, en tercer lugar, ambas formas de terapia coinciden en augurar un desvanecimiento de los problemas tan pronto tenga lugar la toma de conciencia. Finalmente la mosca podrá encontrar la ansiada salida de la botella cazamoscas. En el ámbito del tratamiento psicoanalítico, suele considerarse que el síntoma desaparece cuando los procesos inconscientes se tornan conscientes. Majestchak afirma que Wittgenstein adoptó esta idea de Breuer⁴³¹. Aunque al parecer la intuición original es efectivamente de Josef Breuer, Freud también pensó que los síntomas histéricos desaparecerían cuando el paciente era capaz de reconocer la fuente del problema y de expresarlo adecuadamente.

La terapia filosófica es concebida como una poderosa herramienta capaz de arrojar claridad sobre las confusiones conceptuales. Wittgenstein estima que la clarificación producto del análisis filosófico puede tener un efecto realmente terapéutico. Piensa, tal vez con excesivo optimismo, que tan pronto se hace patente al filósofo el carácter ilusorio de un problema, se disipa también el agobio que lo aqueja. Como un terrón de azúcar en el agua —anuncia el *Big Typescript*— los problemas filosóficos se disolverán. En este sentido, la terapia filosófica promete una suerte de neutralización de la preocupación intelectual, en palabras de Fogelin⁴³², una purga de las ansiedades filosóficas que podemos imaginar incluso más efectiva que la misma suspensión de la creencia. Se hace explícita, pues, una meta práctica por conquistar: la paz de la

⁴³⁰ Cf. Bouveresse, Jacques. *Wittgenstein reads Freud. The Myth of the unconscious*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 53. Este texto ofrece una clara aproximación al tratamiento wittgensteiniano de la distinción entre causas y razones.

⁴³¹ Majestchak, Stefan, "Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud", en: *op. cit.*, p. 93.

⁴³² En términos de Fogelin "*suspension of concern*". Cf. Fogelin, Robert, *Wittgenstein*, p. 234. Robert Fogelin y Duncan Pritchard encuentran similitudes entre el escepticismo pirrónico y la actitud que Wittgenstein manifiesta hacia la filosofía, especialmente en la obra tardía. Lamentablemente, no podemos aquí explorar esa interesante pista.

mente. Y, como vemos, Wittgenstein sugiere algunas actividades específicas que pueden contribuir a alcanzarla.

El objetivo último de la terapia filosófica es el de procurar la tranquilidad del pensamiento⁴³³. No obstante, la consecución de este fin presupone el laborioso trabajo previo al que acabamos de aludir. Hacia 1944 escribe Wittgenstein:

El filósofo es aquel que debe curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento, antes de poder llegar a las nociones del sano entendimiento humano⁴³⁴.

La práctica del método wittgensteiniano no es tarea sencilla. Desenredar confusiones conceptuales es, por cierto, mucho más difícil que crearlas. El análisis conceptual desafía la falta de elasticidad del pensamiento teórico abstracto. Exige que hagamos uso no solamente de nuestro intelecto sino, sobre todo, de nuestra imaginación y nuestra voluntad. Basándose en la consideración de casos concretos, la práctica de este método se traduce en muy variadas actividades intelectuales. Algunas de ellas son, por ejemplo, desenmascarar las mitologías que se arraigan en nuestra manera de hablar de las cosas, imaginar juegos de lenguaje como objeto de comparación, identificar falsas analogías⁴³⁵ o mostrar la extravagancia de casos metafísicos⁴³⁶. A principios de los años treinta Wittgenstein reconocía una cierta reducción de la actividad filosófica a cuestiones de destreza; no obstante señalaba que “esta destreza, como tantas otras, es muy difícil de adquirir. Una dificultad es que requiere «un tipo de pensamiento» al que no estamos acostumbrados y en el que no estamos entrenados; un tipo de pensamiento muy distinto del que se requiere en las ciencias”⁴³⁷.

Dichas actividades liberadoras forman parte de lo que Wittgenstein alguna vez denominó «el nuevo método en filosofía». Él, en efecto, creía haber descubierto un nuevo método, mas no imaginó que fuera científico. Precisa al respecto Bouveresse:

⁴³³ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, § 252.

⁴³⁴ *Ídem*, § 254.

⁴³⁵ Por ejemplo, en el *Cuaderno azul* hay varios ejemplos vinculados al «yo» que muestran las falsas analogías que surgen mediante la hipóstasis de este concepto.

⁴³⁶ Cf. Holguín, Magdalena, "El método en Wittgenstein" en: *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá, Siglo del hombre, 2003, p.139.

⁴³⁷ Moore, G.E. "Conferencias de Wittgenstein 1930-33", en: *op. cit.*, p. 320. Para la adquisición de dicha destreza, señalan las mismas notas, es crucial la discusión filosófica. Wittgenstein compara a un filósofo que se abstiene de participar en discusiones con un boxeador que se resiste a subir al *ring side*.

La terapéutica de enfermedades filosóficas debe, pues, renunciar al consuelo de poder apoyarse sobre algún fundamento científico. No hay ciencia que dé cuenta de las ilusiones de las que es víctima la filosofía y tampoco técnica científicamente fundada que permita liberar al entendimiento filosófico de analogías obsesivas y engañosas que están en el origen de problemas insolubles con los que se topa, en otros términos, no hay un método comparable ni de cerca ni de lejos con lo que pretende el método psicoanalítico, transformar el sinsentido latente en un sentido manifiesto. Wittgenstein estaba convencido, al comienzo de los años treinta, de haber encontrado un método que permitiría tratar en adelante todos los problemas filosóficos con la profesionalidad y la eficacia que son de rigor en una época como la nuestra. Pero no creía en absoluto que pudiese tratarse de un método científico⁴³⁸.

Al inicio del segundo capítulo mencionamos la convicción purista de Wittgenstein, que nosotros no compartimos, según la cual la labor filosófica se debe circunscribir exclusivamente a problemas conceptuales⁴³⁹; en este sentido, Wittgenstein piensa que no es asunto de la filosofía el pronunciarse sobre problemas empíricos como los que competen a otras ciencias y disciplinas. Contra filósofos como Quine —quien considera que la filosofía debe estudiar los aspectos que comparte con la ciencia y ofrecer una representación sistemática de la realidad—, Wittgenstein nos conmina a considerar una separación bastante radical entre los problemas de la filosofía y los problemas de la ciencia. No se contenta con sugerir una demarcación territorial trazada con fines prácticos ni con esbozar algunas diferencias metodológicas entre la práctica de la filosofía y la de las ciencias. Y es que insiste Wittgenstein en la importancia de que la reflexión filosófica se deshaga del método científico que a veces adopta de modo inadvertido⁴⁴⁰. Ciertamente es que la filosofía no posee buenas razones para declararse anticientífica. Sin embargo, Wittgenstein piensa que su espíritu crítico debe mantenerla alerta no solo frente a las pretensiones desmedidas de la ciencia, sino también frente a sus propias aspiraciones. Con respecto a esto último, Wittgenstein teme que la adopción del método científico en filosofía conduzca a lo que él llama la «actitud teórica», caracterizada por un ansia de generalidad y por una

⁴³⁸ Bouveresse, Jacques. *Filosofía, mitología y pseudociencia*, p. 71.

⁴³⁹ No la compartimos, pero entendemos a qué obedece. Señalamos en la primera sección del segundo capítulo que el énfasis que Wittgenstein pone en la irreductibilidad de las investigaciones científicas a las filosóficas es un aspecto sumamente importante de su crítica a la metafísica. Wittgenstein libra una lucha contra una metafísica que él imagina enraizada en la ciencia, no en la teología. Puesto que la metafísica ignora alegremente esta irreductibilidad, ella propicia los peores malentendidos: aquellos que surgen de la confusión entre el discurso de cosas y el discurso de conceptos, o del tratamiento de estos como si fuesen cosas. En 2.2 afirmamos que mantener la distinción entre proposiciones empíricas y gramaticales es importante para Wittgenstein, aun cuando no siempre haya una frontera absoluta entre ambas.

⁴⁴⁰ Según Michael Williams, encontramos esta influencia en el ideal demostrativo de las matemáticas que apadrina al fundacionalismo substantivo. Mencionamos en 2.2 que este ideal demostrativo plantea que una proposición verdadera debe ser evidente por sí misma o seguirse de verdades evidentes.

tendencia a asumir un único modelo desde el cual se estudien los fenómenos⁴⁴¹. En el *Cuaderno azul* vincula el ansia de generalidad con nuestra inclinación a reducir los fenómenos al menor número posible de leyes o, como en matemáticas, a unificar el abordaje de diversos temas mediante generalizaciones. Esta manifiesta inclinación no revela otra cosa que nuestra preferencia por el método científico, propensión que, a su entender, en filosofía resulta particularmente desorientadora:

Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía es 'puramente descriptiva'. (Piénsese en cuestiones tales como "¿hay datos sensoriales?" y pregúntese: ¿Qué método hay para determinarlo? ¿La introspección?⁴⁴²

A la tentación reductiva se han rendido numerosos pensadores de distinta laya, empezando por el joven Wittgenstein: no escasean los pasajes de la obra tardía en los que nuestro autor se muestra autocrítico reconociendo que, al igual que Russell, cedió a la instigación de presuponer que algunos ejemplos triviales abarcaban todos los casos⁴⁴³. Este tipo de explicaciones ejercen una peculiar fascinación sobre los filósofos pero ellos no son sus únicos adeptos. Un movimiento reductivo similar se descubre en ciertas célebres explicaciones de Sigmund Freud, por ejemplo, en las ofrecidas en términos de la unidad de los sueños: su esencia constitutiva de deseos no realizados⁴⁴⁴. En efecto, no es que Wittgenstein compare las proposiciones universales de la concepción freudiana con las hipótesis científicas que reclaman comprobación o verificación; compara las elucubraciones teóricas del padre del psicoanálisis con las generalizaciones características de las más rancias teorías filosóficas⁴⁴⁵. En este sentido, Wittgenstein considera que el psicoanálisis ha introducido un seductor medio de representación o lenguaje pero también que ha sucumbido a la tentación reduccionista⁴⁴⁶.

⁴⁴¹ Cf. Holguín, Magdalena. "El método en Wittgenstein", *op. cit.*, pp. 127-128.

⁴⁴² Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 1993, p. 46.

⁴⁴³ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, § 444. Realiza en este pasaje un análisis autocrítico de la concepción tractariana de proposición, entendida como imagen de un hecho.

⁴⁴⁴ Objeta Wittgenstein lo siguiente: "Es probable que haya muchas clases diferentes de sueños y que no haya un único modo de explicación para todos ellos. Igual que hay muchos tipos diferentes de chistes. O igual que hay muchos tipos diferentes de lenguaje". Cf. Wittgenstein, Ludwig, "Conversaciones sobre Freud" en: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1996 p. 123.

⁴⁴⁵ Cf. Bouveresse, Jacques. *Filosofía, mitología y pseudociencia*, pp. 112-113.

⁴⁴⁶ Cf. Rodríguez y Ariso, "De espíritus libres y máquinas muertas: Freud y Wittgenstein ante la cuestión del determinismo" en: Ariso Salgado, José M. (ed.) *El yo amenazado: ensayos sobre Wittgenstein y el sin sentido*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010 pp. 63-64.

En cuanto a las pretensiones del psicoanálisis, Wittgenstein cuestiona el supuesto descubrimiento de una nueva ontología de lo inconsciente. Niega, pues, rotundamente que Freud haya descubierto una región ignota de la psiquis humana. Y es que Freud no puede aportar prueba alguna de la existencia del inconsciente. A diferencia de las explicaciones estrechamente vinculadas a la experiencia —como las que ofrecen la meteorología o la sismología—, las afirmaciones del psicoanálisis no permiten predecir nada. De ahí que Wittgenstein condene que ellas se presenten como conclusiones científicas⁴⁴⁷, y también que aluda en las lecciones de los años treinta al ámbito inconsciente de Freud como “esencialidad hipotética”. Según él, Freud simplemente ha propuesto un nuevo mito con encanto:

Muchas de estas explicaciones se admiten porque tienen un encanto particular. La imagen de que la gente tiene pensamientos subconscientes tiene encanto. La idea de un submundo, de un sótano secreto. De algo escondido, misterioso⁴⁴⁸.

Si bien nuestro filósofo reconoce abiertamente el profundo influjo que produjo en él mismo la lectura de Freud, nos advierte también del poder engatusador de sus explicaciones. En diciembre de 1945 escribe a Malcolm:

(...) también yo quedé profundamente impresionado la primera vez que leí a Freud. Es extraordinario. Desde luego en su pensamiento hay mucho gato encerrado y su atractivo junto con el atractivo del tema es tan grande que te pueden tomar el pelo fácilmente. (...) A menos que se tenga un pensamiento **muy** claro, el psicoanálisis es una práctica peligrosa y asquerosa, que ha hecho un sinfín de mal, y, comparativamente, muy poco bien. (Si piensas que soy una vieja solterona, ¡vuelve a pensar!)⁴⁴⁹.

Wittgenstein sopesa de varias maneras el atractivo de una explicación; a veces destaca su comfortable carácter tranquilizador —*credo consolans*—, otras veces se refiere al atractivo en términos de su «encanto» o de su carácter misterioso, pero también resalta ocasionalmente su simplicidad.

Como venimos diciendo, Wittgenstein deja en claro que ni el tratamiento psicoanalítico ni el método empleado en la terapia filosófica constituyen procedimientos científicos. ¿Qué consecuencias tiene esta conclusión? En filosofía, renunciar al método científico

⁴⁴⁷ Cf. Majestchak, Stefan, “Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud” en: Ariso Salgado, José M. (ed.) *El yo amenazado: ensayos sobre Wittgenstein y el sin sentido*, pp. 81-107.

⁴⁴⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, p. 94.

⁴⁴⁹ Malcolm, Norman, “Recuerdo de Ludwig Wittgenstein” en: Ferrater Mora, J.; von Wright, Henrik, Malcolm, Norman; Pole, David, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, p. 55.

significaría prescindir de los procedimientos y objetivos propios de la ciencia, como por ejemplo, ya no intentar reducir la multiplicidad de fenómenos a un conjunto de leyes o preceptos, no buscar la acumulación de conocimientos sobre la base de la experiencia ni la comprobación de hipótesis explicativas. Cuando Wittgenstein afirma que hay diversos métodos en filosofía sostiene también que no existe una única manera de realizar una investigación conceptual. Y, a efectos de los propósitos de este trabajo, dicha precisión es reveladora: el énfasis en la pluralidad de problemas y maneras de encararlos parece orientada a minar la visión fundacional de la filosofía, en concreto, aquella perspectiva moderna que entroniza a la epistemología en *prima philosophia*⁴⁵⁰. El rechazo de la idea de que hay un único problema filosófico genuino que deba solucionarse primero conlleva una recusación implícita al fundacionalismo⁴⁵¹. Y en remplazo de la imagen fundacionalista de la construcción erigida sobre cimientos, se nos recomienda otra en clave holista —mucho más cara a nuestro filósofo—: la de una biblioteca en constante reorganización o la de un manto que se desteje y reteje innumerables veces.

Contra la imagen de la filosofía como una disciplina abocada a fundamentar, Wittgenstein propone que concibamos a la filosofía como una disciplina básicamente descriptiva. La labor de esclarecimiento conceptual no consiste en fundamentar nuestro lenguaje ni nuestras creencias. El método de análisis conceptual es *prima facie* descriptivo. Pretende remplazar las explicaciones por descripciones claras acerca de cómo somos iniciados en el lenguaje y cuál es el empleo que le damos. Así, el lugar de las explicaciones a las que nuestro pensador vienés es reacio es tomado por las representaciones perspicuas o sinópticas que designan la manera según la cual vemos las cosas o nuestra forma de representar⁴⁵².

Desde la aproximación terapéutica de Wittgenstein, una de las tareas de la filosofía sería describir el complejo y dinámico flujo de relaciones que existen entre aquello que consideramos el sustento de nuestros juicios y conducta —a lo que llama «certeza»—

⁴⁵⁰ Cf. Ferandois, Eduardo, “Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía”, p. 83. Tampoco ocupa ese lugar la filosofía del lenguaje; en realidad, ninguna disciplina filosófica cumple ese rol.

⁴⁵¹ Tanto en el sentido que la epistemología no es la nueva filosofía primera, como en el sentido que la labor filosófica por excelencia no es la de fundamentar. Explorar la posición que Wittgenstein mantiene con respecto a las posibilidades de una fundamentación de las ciencias, por ejemplo de la matemática, trasciende los límites de esta investigación.

⁴⁵² En las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein afirma que la representación perspicua produce una comprensión que consiste en «ver conexiones». Consideramos importante retener que su renuencia a identificar esencias es remplazada por la invocación a reflexionar sobre las conexiones que sugiere una representación perspicua o sinóptica.

y las diversas prácticas sociales o juegos de lenguaje que animan el paisaje de la vida cotidiana. Las investigaciones filosóficas resultan provechosas para iluminar determinadas situaciones conceptuales o lingüísticas en aras de esclarecer las múltiples funciones que cumplen los conceptos en juegos de lenguaje determinados. Un concepto se comprende cabalmente cuando es vinculado a su aplicación efectiva en una forma de vida. Si se evalúa, por ejemplo, la práctica de la magia en una cierta comunidad bajo los propósitos de la actividad científica, probablemente se concluirá que la práctica de la magia es errónea o ilógica. Pero Wittgenstein considera que es injusto y desorientador afirmar sin más que la práctica de la magia, de la ciencia o de la religión son lógicas o ilógicas. Al interior de formas de vida determinadas —desde una forma de vida religiosa o desde la práctica de cierta disciplina científica— cobra sentido calificar cierta conducta como lógica o ilógica. Consecuentemente, los filósofos de inspiración wittgensteiniana (como también los de la tradición hermenéutica), rechazan la idea de que los integrantes de una comunidad puedan ser comprendidos sin facilitar la comunicación con ellos. Como advierte Amin Maalouf, “no es a la esencia de la doctrina a la que hemos de atender, sino a los comportamientos de quienes a lo largo de la historia se han considerado sus seguidores”⁴⁵³. Así, decir con Wittgenstein que la inteligibilidad adopta formas muy diversas en las distintas prácticas sociales significa, en última instancia, afirmar que la realidad carece de una única clave interpretativa⁴⁵⁴.

No obstante, esta caracterización descriptiva «purista» de la labor filosófica no se halla libre de problemas: a nuestro entender, no solamente resulta un tanto artificial sino, además, innecesariamente restrictiva.

Mencionamos en la primera sección de este capítulo algunas pistas que conducen, por un lado, a reforzar la preferencia de Wittgenstein por la descripción y, por otro lado, a justificar su supuesta renuncia a la explicación: las *Observaciones a la rama dorada de Frazer*, por ejemplo, dan cuenta de diversas reacciones humanas básicas que parecen burlar o ser irreductibles al modelo explicativo. En similar dirección, Heaton destaca el acusado interés de Wittgenstein por cambiar el modo habitual de ver y comprender a las personas: en tanto se viven, los contingentes y finitos vínculos humanos ameritan ser experimentados y reconocidos más que justificados⁴⁵⁵. Puesto que las explicaciones causales no son capaces de capturar aspectos centrales para

⁴⁵³ Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza, 2002, p. 58.

⁴⁵⁴ Cf. Winch, Peter. *Ciencia Social y Filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971, p. 96.

⁴⁵⁵ Cf. Heaton, John M. *Wittgenstein y el psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa, 2004, pp. 45-46, 60.

comprendernos —como las nociones de elección y decisión—, Defez vincula la limitación de la filosofía a la labor descriptiva con una invocación específica que revela más bien los temores de Wittgenstein y las precauciones que consecuentemente se creyó obligado a tomar: evitar la frecuente tentación de construir hipótesis empíricas en el terreno filosófico para explicar causalmente la conducta humana⁴⁵⁶.

Aunque ciertamente la distinción entre cuestiones conceptuales y cuestiones empíricas está preñada de problemas, se entiende lo que quiere decir Wittgenstein cuando afirma que las indagaciones filosóficas son conceptuales: ellas tienen que ver con nuestras propias convenciones. Sin embargo, habría que añadir que en este ámbito tampoco hay fronteras tajantes entre la descripción y la prescripción: una pregunta por nuestras normas epistémicas es aparentemente una pregunta empírica; empero, apenas se ofrece una descripción o presentación de dichas normas, se plantean de inmediato cuestiones sobre su pertinencia o sus posibilidades de modificación. Así pues, una elucidación sobre nuestro concepto de conocimiento supone implícitamente tocar también aspectos normativos⁴⁵⁷. Esta observación es más una precisión que una crítica porque, tal como se ha dicho en la segunda sección del segundo capítulo, Wittgenstein reconoce los vasos comunicantes que existen entre norma y descripción.

El aspecto más débil del encomio de la descripción es el siguiente: no queda claro cuánto gana realmente la labor filosófica con la limitación descriptiva. Pensamos que pueden enriquecerse mutuamente investigaciones filosóficas y empíricas, tal como lo muestra el fructífero y creciente diálogo interdisciplinario.

Un segundo aspecto vinculado a la concepción terapéutica de la filosofía es la importancia que se concede a la búsqueda de claridad. Suele ponerse de relieve que las pesquisas de Wittgenstein no tienen por cometido identificar causas, sino arrojar luz sobre los problemas —esto es, disipar la oscuridad característica de los embrollos filosóficos—. En el epígrafe que da inicio a esta sección nuestro filósofo precisa que el objetivo de las investigaciones filosóficas no es la verdad sino la claridad. Dicha precisión ha creado la falsa impresión de que Wittgenstein se coloca frente a una encrucijada: según esa lectura ingenua y lamentablemente extendida, su opción por la claridad lo lleva renunciar a la verdad; así pues, él se convertiría en un entusiasta

⁴⁵⁶ Defez, Antoni, “¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?”, en: *op. cit.*, pp. 126-127.

⁴⁵⁷ Cf. Williams, Michael. *Problems of knowledge: a critical introduction to epistemology*, p. 33.

defensor de una forma de relativismo epistémico, es decir, en un pensador que de maneras sofisticadas y elegantes anuncia la inexistencia de criterios para determinar la verdad de nuestras creencias. Y así, mientras algunos condenan su presunta militancia en esta forma de relativismo, otros la celebran. No es difícil sospechar qué consideraciones alientan esta lectura. En la antropología, por ejemplo, ciertos estudios recientes cuestionan la posibilidad de que una investigación antropológica, incluso la investigación etnográfica, esté en condiciones de ofrecer una versión verídica de una cultura⁴⁵⁸. Asimismo, en el esfuerzo teórico de pensar el quehacer de ciertas disciplinas, por ejemplo el de las ciencias sociales, no faltan quienes se ven llevados a reconocer las serias dificultades que les impiden mantener posiciones universalistas. Como es sabido, tanto la hermenéutica alemana como la filosofía tardía de Wittgenstein se inscriben en una tradición filosófica que problematiza la posibilidad de contar con explicaciones de validez culturalmente universal. Ambas corrientes recomiendan que la investigación sobre la conducta humana se inicie con los conceptos culturalmente específicos con los que las personas comprenden su entorno, razón por la cual es prudente que la indagación renuncie a aspiraciones sustantivas de universalidad. A lo dicho habría que añadir además que Wittgenstein concede una enorme importancia a la tarea de exponer la radical contingencia de nuestras prácticas sociales —prácticas que, en su opinión, en algunos casos se han llegado a imaginar equivocadamente como mandatos naturales—. Sin embargo, este supuesto dilema entre la verdad y la claridad es espurio: no es que Wittgenstein haya renunciado a la verdad en aras de la claridad, sino simplemente que presupone y emplea conceptos austeros sobre la verdad, el conocimiento y la justificación⁴⁵⁹.

Necesitamos muchas y diversas descripciones porque el mundo parece asemejarse a una máquina muy compleja que no se deja desarmar con una llave de tuercas. Y la filosofía ciertamente no está llamada a resolver definitivamente ni a zanjar los problemas sino más bien a esclarecerlos o iluminarlos, a ayudarnos a modificar nuestras maneras de enfocar los problemas —en algunos casos, a mostrar que ciertos planteamientos son inadecuados y que dan lugar a malas preguntas—. Pero el hecho de que la realidad no venga acompañada de un manual de instrucciones no significa que debemos renunciar a comprenderla, que dejemos de especular, de discutir o de

⁴⁵⁸ Cf. Efland, Freedman y Stuhr. *La educación en el arte postmoderno*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 52-53.

⁴⁵⁹ Insistir en este dilema supondría abrazar una discutible concepción de la verdad: cartesiana, racionalista e ilustrada. Véase al respecto la reseña de Quintanilla, Pablo "On bullshit. Sobre la manipulación de la verdad", por Harry G. Frankfurt, Paidós Contextos, Barcelona; 2006, en: DISCUSIONES FILOSÓFICAS, año 8, #11, enero-diciembre, 2007, pp. 316-319. Revista de filosofía publicada por la Universidad de Caldas, Colombia.

sugerir nuevas vías de reflexión. A diferencia de lo que sugiere una lectura extrema de la práctica terapéutica de la filosofía, creemos que Wittgenstein no sugiere que la reflexión filosófica deba quedar condenada al silencio.

Un tercer lugar común de la perspectiva terapéutica consiste en erigir una engañosa oposición entre filosofía teórica y filosofía terapéutica. Suele afirmarse que Wittgenstein se rehúsa a conceder importancia a la teoría —pone en entredicho, por ejemplo, que haga falta contar con una construcción teórica del lenguaje, del significado o del conocimiento—. Reproduciendo esta aparente dicotomía entre teoría y terapia, Michael Williams critica que el diagnóstico terapéutico trate los problemas filosóficos como ilusiones, mientras reivindica la perspectiva teórica que los considera auténticos —dado un horizonte definido de compromisos teóricos—⁴⁶⁰. Análogamente, Rorty establece un contraste entre filosofía sistemática y filosofía edificante: mientras los filósofos sistemáticos proponen argumentos y son constructivos, los terapeutas edificantes “son reactivos y presentan sátiras, parodias y aforismos”⁴⁶¹.

Estamos ante una línea de argumentación ingenua pues distingue con demasiada facilidad entre teoría y terapia, como si Wittgenstein se hubiese sacudido alegremente la carga de la primera para abocarse solamente a la segunda. Pero nuestro filósofo rechaza esta dicotomía simplificadora: en *Sobre la certeza* sostiene que no existe ningún límite claro entre proposiciones metodológicas —prescripciones terapéuticas— y proposiciones en el seno de un método —consideraciones teóricas—⁴⁶². Al respecto señala Quintanilla que “la filosofía está tan preocupada con la deconstrucción de los problemas filosóficos como con la reflexión sobre el modelo mediante el cual es posible hacer esto. En este sentido, la filosofía es ella misma terapia y teoría y estos dos niveles son inseparables”⁴⁶³.

¿Es imperativo considerar este enfoque terapéutico deflacionista del quehacer filosófico que propone Wittgenstein en oposición a un enfoque constructivo? Pensamos que no. Siguiendo un derrotero que comparte cierta familiaridad con el proyecto filosófico de Kant, Wittgenstein sugiere que la concepción terapéutica del quehacer filosófico no se encuentra necesariamente reñida con el carácter

⁴⁶⁰ Cf. Williams, Michael. *Problems of knowledge: a critical introduction to epistemology*, pp. 253-255.

⁴⁶¹ Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983, p. 334.

⁴⁶² Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*, § 318.

⁴⁶³ Quintanilla, Pablo, “El lenguaje de la intimidad. Sobre la constitución intersubjetiva de las emociones” en: *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, p. 242.

constructivo; por lo contrario, le es consustancial un aspecto constructivo: en tanto la perspectiva terapéutica deflacionista propicia una mejor comprensión de los límites del lenguaje y del pensamiento nos muestra, como afirma Kurt Mosser, “cómo seguir adelante”⁴⁶⁴. Desde luego, la disolución de los embrujos o hechizos conceptuales hace explícita la esterilidad de los viejos enfoques que nos mantienen cautivos. Sin embargo, estimamos que esta dimensión constructiva se expresa de muchas maneras: por ejemplo, aparece de manera significativa en aquellas reflexiones de Wittgenstein sobre la fundamentación que dibujan con gran precisión y delicadeza el ámbito de las reivindicaciones de conocimiento.

Yendo aún más lejos, Steven Affeldt ausculta en los escritos de Wittgenstein una ambición terapéutica nada modesta: la de ir revelando nuestra condición humana al tiempo que, a través de esfuerzos concretos, se intenta transformarla⁴⁶⁵.

Esta ambición terapéutica evoca el fascinante plan que descubre Stanley Cavell en las *Investigaciones Filosóficas*:

(...) un proyecto de acomodar el papel permanente del escepticismo en la mente humana, papel que no hay que negar sino otorgarle un lugar [dentro de sus diferentes disfraces y economías históricas]. Lo que esto exige, como entiendo yo a Wittgenstein, es aprender a resistir, y aprender a volver al hogar, bajo los inevitables estallidos o saltos de locura que aparecen constantemente en el acto de filosofar y merodean obsesivamente la construcción del mundo —hacer volver la locura a nuestro hogar compartido del lenguaje, y hacerla volver no de una vez por todas [pues no hay una vez por todas en la vida] sino cada día, en cada lugar específico y cotidiano que haga erupción⁴⁶⁶.

Cierto es que Wittgenstein no oculta su extrema desconfianza hacia las teorías: por un lado, parece creer que las perspectivas teóricas tienden a dejarnos más desorientados y confusos⁴⁶⁷ de lo que estábamos y, por otra parte, teme que concentrarnos en ellas

⁴⁶⁴ Mosser, Kurt, “Kant and Wittgenstein: Common Sense, Therapy, and the Critical Philosophy,” en: *Philosophia* 37 (2009), p. 17. Advierte este autor que, aunque el peculiar espíritu terapéutico —a un tiempo deflacionista y constructivo— prevalece en toda la obra de Wittgenstein, la argumentación posterior al *Tractatus* no exhibe esta acusada semejanza que hay entre la *opera prima* de Wittgenstein y el proyecto kantiano; en efecto, Wittgenstein abandona la ambición tractariana de trazar los límites del lenguaje y del pensamiento para privilegiar una argumentación enfocada en las prácticas que adoptan las comunidades.

⁴⁶⁵ Affeldt, Steven G., “On the Difficulty of Seeing Aspects and the “Therapeutic” Reading of Wittgenstein en: Day, W. and Krebs, V. (eds.) *Seeing Wittgenstein anew*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 288.

⁴⁶⁶ Cavell, Stanley, “Lo fantástico de la filosofía” en: *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*. Madrid: Cátedra, 2002, p. 270.

⁴⁶⁷ Por ejemplo, cree que alientan esa compulsión de querer penetrar en los fenómenos para buscar en ellos alguna causa última, o aquellos que fomentan la peregrina idea de que es posible contemplar nuestras prácticas desde alguna perspectiva exterior.

nos impida sacar provecho de los detalles importantes que pasan desapercibidos; detalles cuyo “(...) descubrimiento depende no tanto de la perspicacia, sino del simple cuidado, la paciencia y la determinación de los buscadores”⁴⁶⁸.

En términos del cuento «La carta robada» de Poe, Wittgenstein nos estaría recomendando dejar de lado aquella sagacidad obstinada del prefecto y sus cohortes —personajes cegados por sus propias convicciones sobre cómo *debe ser* la búsqueda, empeñados en exhumar entidades ocultas— para invitarnos, en su lugar, a adoptar la sencilla actitud despierta del hombre corriente. Habría que comentar que ese hombre corriente que Wittgenstein tiene en mente es, en realidad, un sujeto bastante fuera de lo común; antes que al hombre de la calle, se parecería al mismo Auguste C. Dupin (personaje estelar del mencionado cuento empeñado en cambiar las maneras habituales de ver): se supone que, entre otras cualidades, goza de una imaginación y una lucidez envidiables.

Fenómenos como el de la fundamentación parecen de difícil comprensión filosófica. Contra lo que imaginamos, no es que necesitemos instruirnos en técnicas más complejas y abstrusas, sino que frecuentemente ocurre que la adecuada comprensión que exige cierto asunto se opone a lo que *nosotros* queremos ver. Posiblemente lo que nos induce a error sea la sencillez del asunto. Así, en un pasaje de 1930 señala Wittgenstein que debido a esta oposición “puede ser lo cercano lo más difícilmente comprensible”⁴⁶⁹ y añade que aquello que se requiere vencer usualmente “no es una dificultad del entendimiento sino de la voluntad”⁴⁷⁰. Wittgenstein nos invita a dejar de lado la vieja preocupación por determinar si aquello que creemos está sólidamente fundado para proponernos en su lugar que tomemos en serio la tarea de repensarnos y describirnos de maneras originales; vale la pena, pues, que permanezcamos en guardia para mantener vivas nuestra imaginación y agudeza crítica, de forma que podamos describir al mundo y a nosotros mismos de maneras novedosas, pertinentes y estimulantes.

⁴⁶⁸ Poe, Edgar Allan, “La carta robada” en: *Obras en prosa*. Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1969 p. 434.

⁴⁶⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos, cultura y valor*, § 91. Igualmente, en otro pasaje de la misma obra de 1940 reitera lo difícil que resulta ver aquello que tenemos ante los ojos.

⁴⁷⁰ *Ibídem*.

CONCLUSIONES

I. Sobre la noción de sentido común y las creencias más firmes

Aunque no constituyen el pasto diario, las reivindicaciones inspiradas en el sentido común no son del todo raras en la historia de las ideas: ellas se hacen notorias cuando un grupo de creencias pone en tela de juicio a otras creencias habituales bastante arraigadas. Thomas Kuhn ha estudiado el proceso de desafío a las creencias ordinarias desde la perspectiva de la historia de la ciencia, prestando especial atención a las llamadas «revoluciones científicas».

No deja de ser problemático el concepto de sentido común: son muy numerosas las preguntas que surgen de una argumentación filosófica planteada en estos términos. La presente investigación no ha pretendido dar una respuesta satisfactoria ni siquiera a las más interesantes: nos hemos conformado con allanar parte del territorio filosófico sobre el que se asienta el concepto de sentido común, a partir de su presentación en la obra de Moore. Esperamos, al menos, poder contribuir a la formulación más clara de algunas preguntas en los debates que conciernen a este tema.

El concepto de sentido común podría plantearse en términos del abigarrado conglomerado de creencias que, por nuestra condición de miembros de una cultura o comunidad, heredamos vía una imagen de mundo.

Pronto, sin embargo, aparecen preguntas como las siguientes: ¿hay un denominador común en las diferentes visiones de mundo, aunque no sea más que un flaco esqueleto? Podría aducirse que seres humanos de culturas o épocas distintas poseen una capacidad comunicativa inmediata; asimismo, que un azteca, un aborigen australiano y el mismo Moore serían capaces de identificar por igual objetos de su entorno, que compartirían determinadas sensaciones y actitudes —temor, cansancio, hambre— y, posiblemente, que exhibirían numerosas reacciones comunes. Sin soslayar las previsibles dificultades comunicativas, quizá sería posible delinear tosca y vagamente un cúmulo de creencias compartidas por ellos. Así pues, desde esta perspectiva, el concepto de sentido común abarcaría todo lo que se da por sentado y descontado como presupuesto comunicativo e interactivo entre seres humanos.

Diversas respuestas se han dado a la pregunta por la existencia de creencias básicas compartidas por los seres humanos. El filósofo escocés Thomas Reid y el contemporáneo Peter Strawson postulan el carácter atemporal de un puñado de creencias comunes. Encontramos legítimo preguntar, por ejemplo, cuán factible resulta considerar al sentido común de Moore como un sistema de creencias innatas producto de la selección natural. Daniel Dennett estima, por ejemplo, que hay creencias necesarias para sobrevivir y que son, por tanto, innatas. Esta pregunta inaugura un ámbito de discusión sumamente interesante al que no hemos podido siquiera asomarnos en esta investigación⁴⁷¹. Sin embargo, conviene precisar que dichas creencias innatas no serían ya las que Moore tiene en mente, pues su lista incluye también convicciones marcadamente culturales. De todas formas, en la línea de argumentación de Steven Pinker, resulta interesante preguntar en qué sentido y hasta qué punto permanecería la tendencia humana natural de conservar creencias importantes para la supervivencia.

Se supone que aquellas creencias que no cambian nunca son las que *stricto sensu* conforman el sentido común. Sin embargo, del hecho que se hayan mantenido no se sigue que no puedan cambiar. Wittgenstein y Moore apuestan, en nuestra opinión más prudentemente, por destacar la firmeza de estas creencias comunes sin dejar de subrayar su contingencia y carácter variable: aunque Wittgenstein es mucho más enfático, ambos —a su modo— reconocen que lo que se considere razonable o de sentido común podría cambiar de un lugar a otro y de un momento a otro. No obstante, esta perspectiva más amplia de sentido común conduce a la pregunta (también legítima) de si podrían coexistir en la misma época distintos sentidos comunes. En caso de que se aceptara esta posibilidad, está claro, el concepto de sentido común se trivializaría.

En un extremo de las múltiples respuestas que ha suscitado la discusión de este tema, se encuentra la de Richard Rorty. Considera este pensador norteamericano que dicha pregunta es, además de conservadora, poco interesante; él vincula la preocupación filosófica de mostrar que ciertas creencias son defendidas por todas las sociedades al proyecto político de probar que existe una obligación de construir una comunidad universal inclusivista.

⁴⁷¹ La posición de Daniel Dennett exhibe un compromiso con un tipo peculiar de fundacionalismo basado en la evolución. Dennett postula un conjunto de creencias innatas que son producto de la adaptación. Esto las convierte en creencias fundacionales: no necesitan justificación porque simplemente no podríamos no creer en ellas.

Nosotros compartimos la opinión de que en cualquier momento habrá proposiciones que se consideren absolutamente ciertas, pero cuáles lo sean es algo que, en principio, está abierto a cambiar con el tiempo.

Moore y Wittgenstein destacan la existencia de un entramado de proposiciones que no dudamos *en masse*. No obstante, el concepto de sentido común de Moore arrastra un esencialismo residual que Wittgenstein no suscribe: si bien Wittgenstein acepta que, por decirlo de un modo trivial, las entidades anteceden a nuestros discursos —en el sentido de que hay tsunamis, átomos y demonios de Tasmania antes de que el ser humano se ponga a hablar de ellos— la perspectiva de sentido común parece empeñada en obtener conclusiones filosóficas de peso sobre la diferencia entre tales entidades y las descripciones que hacemos de ellas.

De la formulación teórica de Moore sobre el sentido común, Wittgenstein conserva una visión rebajada, simplificada y sin pretensiones ontológicas: el sentido común queda reducido al hábito de usar un cierto conjunto de descripciones en tanto resultan apropiadas para nuestros propósitos. Esta es la perspectiva que nosotros también adoptamos en la presente investigación.

Moore y Wittgenstein no postulan la existencia de un quiebre tajante entre sentido común y los saberes acotados de diversas ciencias o campos de estudio. Como Popper, ambos prefieren subrayar el hecho de que tanto los saberes especializados como el sentido común son marcos teóricos elaborados por el hombre que, en un sentido dilatado, forman un continuo. Pero esta cuestión nuevamente nos conduce a la pregunta de si podría haber creencias que forman parte del sentido común —en tanto ellas son condición de posibilidad de la supervivencia— pero que, sin embargo, resultan falsas desde una perspectiva científica. Pensemos, por ejemplo, en la idea de que todo efecto tiene una causa o en la idea de que la realidad se compone de objetos macroscópicos. A nuestro juicio, algunas de las más arraigadas creencias —aquellas que Moore llamaba de sentido común— parecen, por así decirlo, incontenibles e involuntarias. En este sentido, nuestra conducta como agentes constituye ya una protesta contra el escepticismo. Puede ser que estas consideraciones evoquen ciertas conclusiones de Hume, concretamente, la sensata observación de que no somos capaces de desactivar nuestras expectativas voluntariamente; así pues, no podemos menos de asumir la existencia de la causalidad ni podemos evitar fiarnos de la experiencia pasada y actuar en función de ella. Estas creencias al margen de duda

parecen piezas de lo que Daniel Dennett ha denominado «física *folk*», vale decir, aquella que nuestra conducta cotidiana demuestra conocer: el objeto que arrojamos por la ventana cae al suelo o rebota, la toalla absorbe el agua, y muchas otras afirmaciones similares. Como bien reconoce Dennett, no podríamos vivir sin este tipo de física *folk* que genera expectativas confiables con encomiable celeridad y prodigalidad y cuya aceptación, además, parece prácticamente involuntaria. De modo que no podríamos dejar de creer en muchas afirmaciones de sentido común aunque reconozcamos que algunas de ellas son científicamente ingenuas, incluso falsas. Como moraleja, concluimos que diversas descripciones del mundo pueden coexistir; lo importante es que cada una conserve su sentido y su cometido. Y es que seguimos (y seguiremos) manteniendo las creencias que prueben ser guías confiables para obtener lo que necesitamos o queremos.

Al igual que William James, Wittgenstein considera que hay diversas sendas legítimas para adquirir creencias respetables: la ciencia y la religión son —entre otras— dos de estas sendas.

II. Sobre las luces y sombras de la contribución de Moore

La reflexión que Moore lleva a cabo sobre el concepto del conocimiento pone en entredicho un importante presupuesto de la epistemología moderna: que primero se debe demostrar que el yo puede conocer el mundo, y solamente después se puede afirmar que las creencias particulares constituyen conocimiento.

A diferencia de Wittgenstein, Moore estima que existe un problema epistemológico genuino. Asimismo, aunque Moore no lleva a cabo esta empresa, da a entender que considera crucial la tarea de justificar nuestras creencias cotidianas.

La argumentación de Moore parte del conocimiento cotidiano, sopesa rápidamente los argumentos escépticos y sostiene que no hay razones suficientes para tomar en serio las amenazas que se ciernen sobre el conocimiento. Del hecho de que carecemos de razones suficientes para preocuparnos por el reto escéptico obtiene Moore el derecho a ignorarlo. De ahí que concluya que podemos conocer con certeza la verdad de afirmaciones tales como «existe el mundo externo». Se aprecia, pues, en los argumentos de Moore un movimiento inferencial del conocimiento cotidiano al conocimiento anti-escéptico.

Varios comentaristas han señalado con razón que la apelación a los datos sensoriales (*sense-data*) que exhibe la obra de Moore crea graves problemas en lugar de resolverlos. En efecto, la importancia que el filósofo británico concede a los datos sensoriales —datos que supuestamente son más básicos que los mismos objetos físicos— podría alentar la sospecha de que sus escritos epistemológicos siguen un derrotero reduccionista, acusación que, en nuestra opinión, es inexacta. Y ello se debe al contrapeso que ejerce en su obra la noción de sentido común, cuya fuerza parece acallar ese impulso reductivo a los datos sensoriales. Con todo, Moore mantiene una posición ambigua. En cambio, Wittgenstein se manifiesta decididamente crítico ante las posiciones filosóficas que reivindican los datos sensoriales.

Tanto la respuesta de Moore contra el escepticismo filosófico como su distanciamiento del fundacionalismo constituyen estrategias argumentativas confusas. Suscribimos, pues, la apreciación casi generalizada de que en la filosofía de Moore hay demasiados cabos sueltos que este filósofo nunca ató ni intentó atar. El peso exacto que corresponda adjudicar al sentido común como fundamento del conocimiento es uno de estos cabos sueltos. Por ello, hemos precisado en este trabajo que al hacer referencia a la posición de Moore aludimos a una forma de argumentar inspirada en sus ensayos, pero no a una exégesis precisa y coherente de las tesis allí defendidas.

Una de las críticas más habituales contra la posición de Moore consiste en imputarle el cargo de circularidad o petición de principio: Moore asume que el conocimiento cotidiano es algo seguro y a partir de allí sostiene tranquilamente, contra el escéptico, que posee determinados conocimientos sobre sí mismo y sobre el mundo. Algunos concluyen precipitadamente que entonces se produce un empate entre Moore y el escéptico. Nosotros encontramos inspiradora la descripción de Moore de la justificación en términos de la presunción de inocencia en una Corte, donde solo se requeriría defensa de cara a la evidencia contraria: a nuestro parecer, esta perspectiva constituye un indicio o un tímido primer paso para pensar la justificación en términos de la dinámica de falta y desafío —*default and challenge*, en la expresión de Robert Brandom—. Así pues, las creencias deben ser defendibles pero no necesariamente derivadas de la evidencia. Desafortunadamente, Moore no hace suya ni explora esta última intuición.

Podría debatirse largamente la eficacia del argumento mooreano de las certezas sopesadas, expuesto someramente en esta investigación. Consideramos que se trata

de un atractivo argumento contra el escepticismo, en tanto expresa el punto de vista al que se ciñen implícitamente nuestras formas cotidianas de argumentación.

Consideramos también que se echa de menos en los argumentos de Moore una más cuidadosa exploración de cómo llegamos a tener conocimiento de la negación de las hipótesis escépticas, por ejemplo, cómo sabemos que no somos cerebros en una cubeta o víctimas de las triquiñuelas de un genio maligno. Y es que afirmar que podemos conocer las negaciones de las hipótesis escépticas basándonos en el sentido común es una cosa; pero otra más osada y problemática es decir, como parece sugerir Moore, que poseemos evidencia adecuada a favor de la propia creencia en las negaciones de las hipótesis escépticas. ¿Y cómo, pues, aparecen estas convicciones? Wittgenstein al menos sugiere persuasivamente que estas arraigadas creencias no son resultado de ningún proceso específico ni fundamento.

Aunque la posición de Moore es poco clara, a veces da la impresión que él entiende la justificación en términos del requerimiento de prioridad de la fundamentación —*prior grounding requirement*, en palabras de Michael Williams—, vale decir, que la concibe en dependencia de un tipo especial de fundamentación basado en la evidencia. Este enfoque intelectualista de la justificación reclama que todas nuestras creencias deben estar basadas en evidencia adecuada. William James y Wittgenstein tienden a pensar que no toda creencia respetable y adquirida de manera responsable tiene que estar necesariamente basada en evidencias: ambos sostendrían que muchas de nuestras creencias son, por ejemplo, resultado del uso no reflexivo de ciertas capacidades y habilidades.

Moore y Wittgenstein coinciden en rechazar la duda radical. No obstante, creemos que la fuente principal de la insatisfacción que produce la argumentación de Moore radica en una distorsión de la dialéctica de nuestro involucramiento con los argumentos escépticos. Para contrarrestar este malestar se requeriría como mínimo un argumento que explique por qué encontramos tan plausible el escepticismo. Wittgenstein, a su estilo, sí explora estos dos asuntos. Y, consecuentemente, su terapia filosófica está encaminada a evitar que el filósofo se engolosine con problemas ilusorios en los que podría quedar inexorablemente atrapado —como las moscas presas de patas en el panal, según la fábula—.

Moore ha procurado defenderse frente a los argumentos escépticos, que sostienen que (quizá) el saber es imposible, replicando con un «lo sé». Pero, como sostiene

Wittgenstein, únicamente en contextos especiales tiene sentido decir «sé que...». Wittgenstein explora los diversos usos del concepto «saber» y objeta a Moore que la lógica de este concepto no es la de un estado psicológico.

Moore afirma conocer con certeza ciertas proposiciones bisagra. Esta profesión de fe llama la atención de Wittgenstein, quien en *Sobre la certeza* presta atención a nuestras prácticas cotidianas de ofrecer razones a favor y en contra de las más variadas reivindicaciones de conocimiento.

Los escritos de Moore y Wittgenstein —los de este último de manera más nítida— rechazan la idea de que es posible alcanzar una perspectiva exterior dirimente. Detrás de los argumentos escépticos se esconde agazapada una fijación con «lo que realmente hay», es decir, con una realidad objetiva independiente. Dicho en otras palabras, las amenazas escépticas más corrosivas presuponen implícitamente un punto de vista externo a la totalidad del conocimiento. La posibilidad de cuestionar el conocimiento como un todo parece dotar de sentido a los proyectos fundacionalistas más ambiciosos, como por ejemplo el emprendido por Descartes. No debe causar extrañeza, pues, que existan nexos teóricos y presupuestos compartidos por el escepticismo radical y la empresa substantiva de fundamentación filosófica. Michael Williams considera que la amenaza del escepticismo hiperbólico está estrechamente ligada a una concepción fundacional del conocimiento.

III. Wittgenstein contra el fundacionalismo: el complejo paisaje de las relaciones epistémicas

Wittgenstein y Moore son dos entusiastas defensores de la práctica epistemológica ordinaria. A contracorriente, en el corazón de las versiones de fundacionalismo substantivo exploradas en este trabajo, yace la idea de que la práctica epistemológica ordinaria vale poco si no se combina con una concepción filosófica que exhiba aquellas relaciones de dependencia jerárquica que, por naturaleza, mantendrían nuestras creencias. El llamado «fundacionalismo substantivo» está comprometido con una concepción estática y rígida del conocimiento, imagen que no encaja con el paisaje dinámico y flexible que sugieren los análisis de Wittgenstein sobre el concepto del conocimiento.

Avrum Stroll es, a nuestro entender, el portavoz más original de quienes vindican una lectura fundacionalista de la obra tardía de Wittgenstein.

Stroll descubre en *Sobre la certeza* una versión de fundacionalismo verdaderamente extraña: sería una versión tan poco convencional que, según él, no podría reclamar un compromiso con una forma doxástica de fundacionalismo, pero tampoco con una no doxástica. El rasgo original de la argumentación Wittgenstein consistiría en mostrar que las nociones de verdad y justificación no se aplican al ámbito de lo fundacional. De la influyente interpretación de Stroll —cuyas principales conclusiones no compartimos—, nos parece un acierto la diferenciación entre certeza y conocimiento, distinción que se halla implícita en *Sobre la Certeza*. En efecto, Moore y Wittgenstein reclaman que la indagación misma ya presupone la certeza. Stroll presenta esta intuición como una reivindicación wittgensteiniana de inspiración mooreana.

Los escritos tardíos de Wittgenstein exhiben un manifiesto rechazo hacia la distinción fuerte entre enunciados analíticos y sintéticos. Esta toma de posición es importante porque, para Wittgenstein, los enunciados analíticos han sido vistos como atractivos ejemplos de enunciados autofundamentados.

Contra lo que presuponen las lecturas fundacionalistas —incluida la de Stroll—, Wittgenstein sugiere que no existe una distinción diáfana ni mucho menos *a priori* entre creencias fundamentales y el resto. Él rechaza claramente la posibilidad de determinar *a priori* si una creencia está justificada de forma inferencial o no inferencial, esto es, de discernir de antemano si forma parte del fundamento o del resto. ¿Cómo sugiere tal cosa? Insistiendo en que no hay una característica que nos permita identificar los casos en los que el error queda lógicamente excluido. Dicho de otro modo: reclama que si tenemos estas certezas y no otras, es porque como tales las tratamos en nuestras prácticas. De otro lado, tampoco intenta Wittgenstein clasificar ni ordenar nuestras certezas; más bien, resalta su condición contextual. Concluimos, por ello, que Wittgenstein no se aboca a la tarea de justificación en los términos en que la concibe la empresa fundacionalista y que el esquema presupuesto por Stroll no hace justicia al énfasis que el filósofo vienés concede a los contextos ni a su invocación a pensar, una y otra vez, la mayor variedad de casos particulares.

El principal presupuesto teórico del fundacionalismo que Wittgenstein combate por medio de sus reflexiones es la cautivadora convicción de que *debe haber* algo que justifique todas nuestras creencias básicas, independientemente de las circunstancias que tejen y configuran cada caso particular.

Como hemos dicho, Wittgenstein también pretende persuadirnos de que la búsqueda de una atalaya neutral desde la cual sea posible evaluar la totalidad de nuestras prácticas es una quimera. Así, reconoce en *Causa y efecto* que no hay manera de formular legítimamente la turbadora pregunta «¿en que reposa todo?».

Wittgenstein rechaza la posibilidad de una evaluación epistémica general y exhaustiva. Se trata a nuestro juicio de una conclusión muy importante. Mientras que, por ejemplo, el contextualismo que defiende Michael Williams es excesivamente concesivo con el escepticismo —en tanto deja abierta la posibilidad de que en el contexto filosófico los exigentes estándares epistémicos del escepticismo sean apropiados—, Wittgenstein no parece considerar negociable este asunto. En otras palabras: él no acepta que exista un solo contexto significativo en el cual *el conjunto* de nuestros estándares de evaluación cotidianos resulten relajados, flojos o inadecuados.

¿Qué sugiere Wittgenstein? Los escritos que conforman la obra tardía de Wittgenstein, entre los que destaca *Sobre la certeza*, son a menudo textos crípticos, poliédricos; en este sentido, podría afirmarse tanto que están repletos de conclusiones diversas como que son renuentes a formularlas.

Una vez hecha esta precisión, podemos aventurarnos a afirmar que él sugiere que compartimos una imagen de mundo que normalmente ni se menciona ni se cuestiona; de ahí que cualquier iniciativa de argumentar con razones a favor de su corrección esté condenada a ser circular o a recurrir a razones que parecen más débiles, esto es, razones que poseerían igual o menor peso que el ostentado por las creencias más arraigadas de la imagen de mundo. En síntesis, la expedición por los predios cotidianos permite a Wittgenstein mostrar que las reivindicaciones de conocimiento son localizadas, que se encuentran justificadas por razones⁴⁷², que la cadena de justificaciones o razones es finita, y que, si el filósofo continúa reclamando ulteriores justificaciones, pronto tendremos que admitir que ya no las poseemos: llegará un punto en el cual la explicación cederá el paso a la descripción.

Argumentando desde las formas humanas de vida, Wittgenstein nos enseña que la duda hiperbólica del filósofo escéptico no es del mismo tipo que aquellas que nos asaltan en la vida diaria o en la investigación científica; la duda filosófica radical resulta

⁴⁷² La actividad de justificar es tremendamente variada y cumple estándares distintos según los juegos de lenguaje. Wittgenstein sugiere que no hay estándares de justificación fijados de antemano.

írrita, es decir, absolutamente vacía e inexistente en la práctica. Esta reivindicación wittgensteiniana es interesante, en nuestra opinión, porque refleja y da cuenta de nuestras propias experiencias sencillas de la vida cotidiana pero también de la práctica heurística real de las diversas áreas del saber: en efecto, disciplinas como la medicina, la historia, la geología o la psicología tampoco alientan este tipo de dudas radicales.

En este trabajo hemos estudiado unas cuantas intuiciones presentes en la obra tardía de Wittgenstein que, tomadas en conjunto, dibujan una aproximación deflacionista a los temas clásicos de la epistemología; ellas parecen encaminadas a desinflar los proyectos epistemológicos tradicionales mostrando dos cosas: por un lado, la inviabilidad de una evaluación epistémica general, completa y, por otro lado, que cualquier evaluación, toda práctica de ofrecer fundamentos, siempre presupone un compromiso no fundamentado con un marco de certezas —o, si se quiere, ciertas proposiciones bisagra—.

La práctica de ofrecer razones, tanto razones para la duda como razones en apoyo de creencias, presupone un compromiso con ciertas bisagras. Pero, como hemos señalado, estas no son inmutables. La más grave aporía a la que conducen las controvertidas bisagras es que no se puede afirmar coherentemente que uno las conoce. Nosotros no hemos intentado solucionar este *impasse*; aquí debemos contentarnos con hacerlo explícito.

No podemos dejar de señalar que manifestamos cierta simpatía hacia los autores que acercan a Wittgenstein al contextualismo, como Michael Williams, pese a los problemas que esta perspectiva arrastra como alternativa epistémica. Creemos que el contextualismo es fiel a las ideas de Wittgenstein en varios aspectos positivos, pero también en que mantiene intacto el mismo grave problema que deja abierto Wittgenstein: el de no poder dar cuenta de nuestro conocimiento de las proposiciones bisagra, dado que ese conocimiento no parece fundado en razones.

Encontramos en Wittgenstein una perspectiva holista del uso del lenguaje con sus diversas actividades —como la actividad de dudar o de justificar—. Dicha perspectiva vincula nuestra habilidad para creer con la justificación, esto es, con las destrezas desarrolladas para argumentar a favor de lo que se cree. El conocimiento tiene un rol al interior del juego de lenguaje, entendido como conjunto de actividades y prácticas humanas. Wittgenstein explora el concepto de conocimiento desde los juegos de lenguaje donde apreciamos su aplicación. Si para Moore la certeza es dependiente del

conocimiento, para el filósofo austriaco los conceptos de conocimiento y certeza resultan distinguibles. Un aspecto importante del enfoque de Wittgenstein consiste en mostrarnos el concepto de conocimiento como un repertorio habilidades, no como un estado mental.

El juego de dudar, por ejemplo, sería una de esas prácticas y sus reglas presupondrían la certeza. Así, la certeza no es materia de justificación o fundamentación, como tampoco es de carácter netamente «intelectual». Wittgenstein tiende a atomizar sus reflexiones, presentándolas como descripciones azarosas al paso, lo que hace difícil atribuirle una concepción integral sobre la certeza, el conocimiento o la justificación. Sugiere, por ejemplo, que hay muchos aspectos y detalles interesantes que resaltar sobre la justificación, pero mantiene que no hay nada que afirmar acerca de ella en general.

La obra tardía de Wittgenstein pone en entredicho algunos viejos y problemáticos lugares comunes de la epistemología: i) que la vida no consiente cadenas de razones extendidas al infinito; ii) que bien podemos prescindir de la tradicional noción de lo *a priori* —concebida usualmente como elemento de bloqueo del regreso de la justificación—; iii) que resulta desorientador hablar de una justificación de la gramática o conjunto de reglas que arbitran nuestras prácticas lingüísticas. Al señalar cómo la fundamentación de nuestras convicciones llega a un fin más pronto que tarde, sugiere también que la amenaza de entrapamiento en una regresión infinita es estrictamente teórica.

Wittgenstein parece simpatizar con una forma de falibilismo, pues admite que para tener conocimiento no hace falta eliminar de un plumazo todas las posibilidades de error. *Grosso modo*, el falibilismo subraya el carácter revisable del conocimiento. Así, dada una situación determinada de la investigación, se requeriría solamente mantener a raya un pequeño subconjunto del conjunto total de errores posibles. Creemos que en la obra tardía de este filósofo asoma una discreta forma de falibilismo consistente en defender la siguiente idea: a efectos de admitir que un agente tiene conocimiento, ni es necesario ni es posible eliminar *todas* las posibilidades de error.

Una consecuencia inmediata de esta posición es que ningún enunciado sería por sí mismo inmune a revisión. Otra manera de expresar esta idea sería la siguiente: aquello de lo que carece sentido dudar no es en sí mismo indubitable. Consideramos que esta última formulación muestra a nuestro autor en las antípodas del

fundacionalismo substantivo mientras nos deja con una incertidumbre manejable. Como bien advirtió Bertrand Russell, “la incertidumbre, frente a las vehementes esperanzas y temores, es dolorosa, pero hay que soportarla si deseamos vivir sin tener que apoyarnos en consoladores cuentos de hadas”⁴⁷³. No obstante, en nuestra opinión, es más intuitivo defender un falibilismo científico que uno relativo al conocimiento cotidiano. Y es que las creencias cotidianas que tomamos por más elementales están tan bien atrincheradas en nuestra conducta que resulta casi impensable que lo que ellas afirman pueda ser derogado.

El trasfondo de las formas de vida humana no constituye un telón de fondo que desempeñe una función reductiva ni fundacional. Este telón de fondo permite, más bien, profundizar en las conductas humanas para poner en comunicación los aspectos más racionales de la vida humana con los más instintivos. Desde esa perspectiva, la apelación de Wittgenstein a la historia natural parece orientada a mitigar una distinción radical entre naturaleza y cultura.

Ciertamente, no hay una respuesta directa de Wittgenstein contra el escepticismo filosófico. Pero la valoración negativa que Wittgenstein realiza de la argumentación de Moore contra el escepticismo resulta reveladora: explora por qué es legítimo ignorarlo o simplemente pasar de largo. Es importante remarcar una vez más que Wittgenstein no está tratando de probar que tenemos conocimiento del mundo. La estrategia de Wittgenstein consiste, primero, en vincular las dudas escépticas con perspectivas epistemológicas oscuras y cuestionables; en segundo lugar, se aboca a presentar persuasivamente maneras de pensar el conocimiento y la justificación ceñidas a nuestras prácticas habituales. Esta doble maniobra permite que las preguntas formuladas por el escepticismo y el fundacionalismo dejen de parecernos apremiantes: intenta que luzcan, más bien, como malas preguntas.

Por último, el estilo terapéutico de practicar la filosofía que promueve Wittgenstein es, en nuestra opinión, constructivo —no meramente destructivo—. No compartimos la convicción de que se trata de un «nuevo método» de hacer filosofía: la forma de mostrar problemas conduciendo al lector, mientras este va adquiriendo recursos para esquivarlos o neutralizarlos, evoca el proceder de Sócrates en los diálogos platónicos. Pero aquí la relación entre el filósofo y un problema se parece más a la de un cazador en zigzagueante persecución de su presa. Además, detrás del interés de Wittgenstein

⁴⁷³ Russell, Bertrand. *Historia de la filosofía occidental*, tomo I, Madrid: Espasa Calpe, 1995, p. 28.

por auxiliar al filósofo a escapar de las trampas de la reflexión filosófica, se insinúa la idea de que la empresa filosófica tradicional se ha convertido en una actividad desfalleciente, a fuerza de reproducir hasta el cansancio los mismos viejos enfoques y de formular preguntas que no consiguen estimularnos sino adormecernos. Acomete, pues, Wittgenstein un esfuerzo renovador: la filosofía se verá fortalecida si cada uno de nosotros se empeña en destruirla y reconstruirla día a día.



BIBLIOGRAFÍA

- Alston, Edwards, Malcolm, Nelson y Prior
Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein
Madrid: Tecnos, 1976
- Arnsward, Ulrich (ed.) *In search of meaning. Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*
Karlsruhe: Universitätsverlag, 2009
- Ariso Salgado, José M. (ed.) *El yo amenazado: ensayos sobre Wittgenstein y el sin sentido*
Madrid: Biblioteca Nueva, 2010
- “Acerca del supuesto fundamentalismo de Wittgenstein en *Sobre la certeza*” en: *Contrastes Revista Internacional de Filosofía*, volumen XII, (12, 2008) ISSN: 1136-4076, pp. 273-284
- Assoun, Paul-Laurent *Freud y Wittgenstein*
Buenos Aires: Nueva visión, 1992
- Ayer, A. J. *Russell and Moore. The Analytical Heritage*
Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1971
- *Wittgenstein*
Chicago: The University of Chicago Press, 1985
- Bloor, David *Wittgenstein, rules and institutions*
London; New York: Routledge, 1997
- Boghossian, Paul *Fear of knowledge. Against relativism and constructivism*
New York: Oxford University Press, 2006

- Borradori, Giovanna *Conversaciones Filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*
Barcelona: Editorial Norma, 1996
- Botero, Juan (ed.) *El pensamiento de Wittgenstein*
Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001
- Bouveresse, Jacques *Wittgenstein reads Freud. The Myth of the unconscious*
Princeton: Princeton University Press, 1995
- *Filosofía, mitología y pseudociencia*
Madrid: Síntesis, 1991
- Bouwsma, O. K. *Últimas conversaciones. Ludwig Wittgenstein*
Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004
- Bronowski, J. *El sentido común de la ciencia*
Barcelona: Península, 1978
- Buchler, J. (ed.) *Philosophical writings of Peirce*
New York: Dover Publications, 1955
- Cabanchik, Samuel “Aspectos semánticos del uso de ‘real’”, en: *Areté*,
volumen X, No. 2 (1998), pp. 217-239
- Calvino, Italo *Las ciudades invisibles*
Madrid: Siruela, 2007
- Caorsi, Carlos (ed.) *Ensayos sobre Davidson*
Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria; Fundación BankBoston, 1999
- Cardona, Carlos Alberto “¿Es Wittgenstein un fundacionalista?” en: *Ideas y Valores* Vol. IX N0. 146 (2011) pp. 73-95.
- Cavell, Marcia *La mente psicoanalítica: de Freud a la psicología*
México: Paidós, 2000

- Cavell, Stanley *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*
Madrid: Síntesis, 2003
- *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*
Madrid: Ediciones Cátedra, 2002
- *Must We Mean What We Say?*
New York: Charles Scribner's Sons, 1969
- Cereijido, M. y Reinking, L. *La ignorancia debida*
Buenos Aires: Zorzal, 2003
- Chisholm, Roderick *Teoría del conocimiento*
Madrid: Tecnos, 1982
- Coates John *The claims of common sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the social sciences*
New York: Cambridge University Press, 1996
- Conway, Gertrude *Wittgenstein on foundations*
Humanities NJ: Press International, Atlantic Highlands, 1989
- Crary, A.; Read, R. (eds.) *The New Wittgenstein*
London, New York: Routledge, 2000
- Cordúa, Carla "Wittgenstein: análogos del lenguaje" en: *Areté* volumen VIII, No. 2 (1996), pp. 191-213
- Dancy, Jonathan *Introducción a la epistemología contemporánea*
Madrid: Tecnos, 1993
- Davidson, Donald *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*
Madrid: Cátedra, 2003

- *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*
 Barcelona: Gedisa, 1990
- *Ensayos sobre acciones y sucesos*
 Barcelona: Crítica, 1995
- *Philosophical essays on Freud*
 London: Cambridge University Press, 1982
- Day, W. and Krebs, V. (eds.) *Seeing Wittgenstein anew*
 Cambridge: Cambridge University Press, 2010
- Defez, Antoni “Realismo sin empirismo” en: *Anales del Seminario de Metafísica*, volumen 28, Universidad Complutense de Madrid, (1994), pp. 13-25
- Dennett, Daniel C. *Dulces sueños: obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*
 Buenos Aires: Katz, 2006
- Descartes, René *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*
 Madrid: Alfaguara, 1977
- Diamond, Cora *The realistic spirit: Wittgenstein, Philosophy and the mind*
 Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 1991
- “¿Tiene Bismarck un escarabajo en su caja? El argumento del lenguaje privado en el *Tractatus*” en: *Estudios de Filosofía*, volumen 5, (2003)
- Duran, Jane “Two arguments against foundationalism” en: *Philosophia Philosophical Quarterly of Israel* (2002) Volume: 29, Issue: 1-4, pp. 241-252
- Edmonds, D.; Eidinow, J. *El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta*
 Barcelona: Ediciones Península, 2001

- Efland, Freedman y Stuhr *La educación en el arte postmoderno*
Barcelona: Paidós, 1996
- Elster, Jon *Uvas amargas. Sobre La subversión de La racionalidad*
Barcelona: Península 1983
- *Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad e
irracionalidad*
México: Fondo de Cultura Económica, 1989
- Fann, K. T *El concepto de Filosofía en Wittgenstein*
Madrid: Tecnos, 1992
- Fernandois, Eduardo “Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción
wittgensteiniana de la filosofía” en: *Enrahonar*, volumen 27, (1997), pp. 75-101
- Fernández Moreno, Luis (ed.) *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento*
Madrid: Biblioteca Nueva, 2008
- Ferrater Mora, J.; von Wright, Henrik, Malcolm, Norman; Pole, David
Las filosofías de Ludwig Wittgenstein
Barcelona: Oikos Tau, 1966
- Fischer, Eugen “Wittgenstein’s ‘Non-cognitivism’ –Explained and
Vindicated” en: *Synthese*, volume 162, (2008), pp. 53-84
- Florez, Alfonso *Del espejo a las herramientas: ensayos sobre el
pensamiento de Wittgenstein*
Bogotá: Siglo del hombre editores, Universidad Nacional de Colombia, Pontificia
Universidad Javeriana, 2003
- Floyd, J. and Shieh, S. (eds.) *Future pasts. The Analytic Tradition in Twentieth-Century
Philosophy*
New York: Oxford University Press, 2001
- Fogelin, Robert J. *Wittgenstein*
London: Routledge, 1995

- "The sceptics burden" en: *International Journal of Philosophical Studies*, volumen 7, N° 2, (1999), pp. 159-172
- Frege, Gottlob *Conceptografía*
México: UNAM, 1972
- Gellner, Ernest *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo*
Madrid: Síntesis, 2002
- Glock, Hans Johann *A Wittgenstein Dictionary*
Oxford: Blackwell, 1996
- Gómez Alonso, M. *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la certeza: duda y lenguaje*
Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006
- Hacker, P. M. S *Wittgenstein*
Bogotá: Editorial Norma, 1998
- Hagberg, Harry *Meaning and interpretation: Wittgenstein, Henry James and literary knowledge*
Ithaca and London: Cornell University Press, 1994
- Haller, Rudolf *Questions on Wittgenstein*
United States: University of Nebraska Press, 1988
- Hartnack, Justus *Wittgenstein y la Filosofía contemporánea*
Barcelona: Ediciones Ariel, 1972
- Heaton, John M. *Wittgenstein y el psicoanálisis*
Barcelona: Gedisa, 2000
- Heidegger, Martin *¿Qué es metafísica?*
Madrid: Alianza, 2003

Hernández Prado, José *Sentido común y liberalismo filosófico: una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*

México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2002

Hintikka, Jaakko *On Wittgenstein*

California: Wadsworth, 2000

----- *El viaje filosófico más largo. De Aristóteles a Virginia Woolf*

Barcelona: Gedisa, 1998

Ritter, J. (ed.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*

Basilea: Schwabe & Co., 1998

James, William *Pragmatismo. Un nombre nuevo para algunos viejos modos de pensar*

Buenos Aires: Emecé, 1945

----- *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*

Barcelona: Península, 1986

Jareño Alarcón, Joaquín *Religión y relativismo en Wittgenstein*

Barcelona: Ariel, 2001

Kant, I. *Crítica de la razón pura*

Madrid: Alfaguara, 1997

Kalpokas, Daniel "Peirce, Wittgenstein y Davidson: coincidencias anti-escépticas" en: *Areté*, volumen XX, N° 2, (2008), pp. 217-232

Kenny, Anthony *El legado de Wittgenstein*

México, Barcelona, Bogotá: Siglo Veintiuno editores, 1990

Kishik, David *Wittgenstein's form of life*

London-New York: Continuum International Publishing Group, 2008

Knabenschuh, Sabine “En torno a la experiencia: L. Wittgenstein y C. Lewis” en:
Areté, volumen XIV, No. 2 (2002), pp. 211-247

Krebs, Víctor J. “¿Por qué leer a Wittgenstein hoy?” en: *¿Por qué leer filosofía hoy?* Giusti, Miguel y Mejía Elvis (eds.) Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú 2007, pp. 181-196

----- *La recuperación del sentido. Ensayos sobre Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente*

Caracas: Equinoccio, 2008

Leinfellner, Werner “Is Wittgenstein a transcendental philosopher? (Wittgenstein and Kant)” en: *Revista portuguesa de filosofía* -- v. 38 (1982), pp.13-27

Lenk, Hans *Wittgenstein y el giro pragmático en la filosofía.*
Córdoba: Del Copista, 2005

Li, Puqun “Is Wittgenstein a foundationalist in *On Certainty*?” en:
Contemporary Philosophy XXI (1999), pp. 9-15

Liotard, Jean-François *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*
Barcelona: Paidós, 1989

Maalouf, Amin *Identidades asesinas*
Madrid: Alianza, 2002

Malcolm, Norman *Thought and knowledge*
Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977

Malinowski, B. *Magia, ciencia, religión*
Barcelona: Ariel, 1982

Marrades, J.; Sánchez, N. (eds.) *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*
Valencia: Universidad de Valencia, 1994

- Mc Ginn, Marie *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*
London: Routledge, 1998
- Meléndez Acuña, Raúl *Verdad sin fundamentos: una indagación acerca del
concepto de verdad a la luz de la filosofía de Wittgenstein*
Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998
- Miranda Alonso, Tomás *El juego de la argumentación*
Madrid: Ediciones de la Torre, 1995
- Miranda Ferreiro, Marta *Lenguaje y realidad en Wittgenstein. Una confrontación
con Tomás de Aquino*
Roma: Edizioni Università Della Santa Croce, 2003
- Moore, G.E. *Defensa del sentido común y otros ensayos*
Barcelona: Ediciones Orbis, 1983
- *Selected Writtings*
Routledge, International Library of Philosophy, 1993
- *Some main problems of Philosophy*
New York: Collier Books, 1966
- *Commonplace Book 1919-1953*
Edited by Casimir Lewy. London: George Allen and Unwin Ltd., 1962
- *Ensayos Éticos*
Barcelona: Paidós, 1993
- *Principia Ethica*
Barcelona: Crítica, 2002
- Morris, Katherine (ed.) *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects. Essays on
Wittgenstein by Gordon Baker*
Oxford: Blackwell, 2006

- Mosser, Kurt "Kant and Wittgenstein: Common Sense, Therapy, and the Critical Philosophy," en: *Philosophia* 37 (2009), pp. 1–20
- Moyal-Sharrock, Danièle and Brenner, William H. (eds.)
Readings on Wittgenstein's On Certainty
New York: Palgrave MacMillan, 2007
- Moyal-Sharrock, Danièle (ed.) *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*
England: Ashgate, 2004
- *Understanding Wittgenstein's On Certainty*
New York: Palgrave MacMillan, 2007
- Nagel, Thomas *La última palabra*
Barcelona: Gedisa, 2000
- Otero, Edison (ed.) *Filósofos actuales de habla inglesa*
Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2009
- Peirce, Charles S. *Escritos lógicos*
Madrid: Alianza Editorial, 1988
- *La fijación de la creencia. Cómo aclarar nuestras ideas*
Oviedo: KRK ediciones, 2007
- Penelas, Fedrico "Escepticismo, contextualismo y externismo", en: H. Faas, A. Saal y M. Velasco (eds.), *Epistemología e Historia de la Ciencia*, Volumen 11, Tomo II, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, pp. 611-619.
- Pinker, Steven *Tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*
Barcelona: Paidós, 2003
- Platón *Diálogos*
Madrid: Gredos, 1986
- Poe, Edgar Allan *Obras en prosa*
Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1969

- Popkin, Richard *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*
México: Fondo de Cultura Económica, 1983
- Popper, Karl *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*
Madrid: Tecnos, 1988
- Pritchard, Duncan “Wittgenstein on Scepticism” en: *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, McGinn, M. (ed.), Oxford University Press, (próximamente)
<http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/documents/WittOnScepticism.pdf>
- “Radical Scepticism, Epistemological Externalism, and ‘Hinge’ Propositions” en: *Wittgenstein-Jahrbuch* 2001/2002, Salehi, D. (ed.), Peter Lang, 2001
- “Wittgensteinian Pyrrhonism”
<http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/documents/PyrrhonismWitt.pdf>
- "Resurrecting the Moorean Response to Scepticism", en: *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2002), pp. 283-307
- "Neo-Mooreanism versus Contextualism", en: *Grazer Philosophische Studien* (special issue on Contextualism), 67 (2005), pp. 20-43
- "How to be a Neo-Moorean" en: *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, Goldberg, S. (ed.), Oxford University Press, 2007
- Putnam, Hilary *50 años de filosofía vistos desde dentro*
Barcelona : Paidós, 2001
- *Sentido, sinsentido y los sentidos*
Barcelona : Paidós Ibérica ; I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000
- *El pragmatismo: un debate abierto*
Barcelona: Gedisa, 1999
- *Las mil caras del realismo*

Barcelona: Paidós, 1994

----- *Razón, verdad e historia*

Madrid: Tecnos 1988

Quine, Willard V.O. *Desde un punto de vista lógico*

Barcelona: Paidós, 2002

----- *Teorías y cosas*

México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986

Quintanilla, Pablo "Teoría de la acción y racionalidad en Donald Davidson"

en: *Areté*, volumen V No. 1-2 (1993), pp. 145-161

----- "El análisis filosófico del lenguaje: semántica y ontología"

en: *Areté*, volumen IV, No. 1 (1992), pp. 247-265

----- "La esfera o la tortuga. Las posibilidades de una teoría holista de la justificación" en: *Areté*, volumen XIV, No. 1 (2001).

----- "On bullshit. Sobre la manipulación de la verdad, por Harry G. Frankfurt, Paidós Contextos, Barcelona; 2006", en: *DISCUSIONES FILOSÓFICAS*, año 8, #11, enero-diciembre, 2007, pp. 316-319. Revista de filosofía publicada por la Universidad de Caldas, Colombia

Reid, Thomas *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*

Madrid: Trotta, 2004

Rhees, Rush (comp.) *Recuerdos de Wittgenstein*

México: Fondo de Cultura Económica, 1989

Richter, Duncan "Wittgensteinian foundationalism", en: *Erkenntnis*, volumen 55, (2001), pp. 349-358

----- *Wittgenstein at his Word*

London-New York: Continuum International Publishing Group, 2004

- Rigal, Elisabeth “La crítica wittgensteiniana a la metafísica”, en: *Areté*,
volumen X, No. 2 (1998), pp. 269-288
- “Wittgenstein ¿filósofo del lenguaje?” en: Giusti, Miguel
(ed.) *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Actas del VII Congreso Nacional
de Filosofía. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000
- Rivera, S. y Tomasini, A. (comp.) *Wittgenstein en español*
Buenos Aires: Ediciones de la UNLa, 2009
- Rorty, R. y Habermas, J. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*
Buenos Aires: Amorrortu, 2007
- Rorty, Richard *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores
contemporáneos*
Barcelona: Paidós, 1993
- *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en
epistemología y ética*
Barcelona: Ariel, 2000
- *¿Esperanza o conocimiento?: una introducción al
pragmatismo*
México et al.: Fondo de Cultura Económica, 1997
- *Consecuencias del pragmatismo*
Madrid: Tecnos, 1996
- *Objetividad, relativismo y verdad.*
Barcelona: Paidós Ibérica, 1996
- *La filosofía y el espejo de la naturaleza*
Madrid: Cátedra, 1983
- Russell, Bertrand *Historia de la filosofía occidental*
Madrid: Espasa Calpe, 1995

- Schatzki, Theodore R. *Social practices: A Wittgenstein approach to human activities and the social*
New York: Cambridge University Press, 1996
- Schilpp, Paul A. (ed.) *The Philosophy of G.E. Moore*
Illinois: The Library of living philosophers, 1968
- Schulte, Joachim *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*
New York: Oxford University Press, 1993
- Sebeok, Thomas A. y Umiker-Sebeok, Jean *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce. El método de la investigación*
Barcelona: Paidós, 1980
- Shermer, Michael *Why people believe weird things. Pseudoscience, superstitions and other confusions of our time*
New York: Henry Holt and Company, 1997
- Shields, Philip R. *Logic and Sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*
Chicago: The University of Chicago Press, 1993
- Sluga, H., Stern, D. (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*
Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- Stern, David G. *Wittgenstein on mind and language*
New York: Oxford University Press, 1995
- Strawson, Peter F. *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*
Madrid: Machado libros, 2003
- *Análisis y metafísica*
Barcelona: Paidós, 1997
- Stroll, Avrum *Moore and Wittgenstein on certainty*
New York: Oxford University Press, 1994

- *La Filosofía Analítica del Siglo XX*
Madrid: Siglo Veintiuno, 2002
- Stroud, Barry *El escepticismo filosófico y su significación*
México: Fondo de Cultura Económica, 1990
- *La búsqueda de la realidad*
Madrid: Síntesis, 2003
- Tejedor Palau, M. *La crítica de Wittgenstein al escepticismo: Moore y Sobre la certeza*
Anales del Seminario de Metafísica, No. 30-1996. Universidad Complutense de Madrid
- Tomasini, Alejandro *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*
México: Plaza y Valdés, 2001
- *Filosofía y matemáticas. Ensayos en torno a Wittgenstein*
México: Plaza y Valdés, 2006
- Van Peursen, C. A. *Ludwig Wittgenstein. Una introducción a su filosofía*
Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973
- Vattimo, Gianni (comp.) *Filosofía y Poesía: dos aproximaciones a la verdad*
Barcelona: Editorial Gedisa, 1999
- Villorro, Luis *Creer, saber, conocer*
México: Siglo XXI Editores, 1987
- Wartofsky, Marx W. *Introducción a la filosofía de la ciencia*
Madrid: Alianza, 1973
- Williams, Michael *Unnatural doubts. Epistemological realism and the basis of scepticism*
New Jersey: Princeton University Press, 1996

- *Groundless belief. An essay on the possibility of epistemology*
 New Jersey: Princeton University Press, 1999
- *Problems of knowledge: a critical introduction to epistemology*
 New York: Oxford University Press, 2001
- “Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism”
 En: *Episteme: A Journal of Social Epistemology* - Volume 4, Issue 1, 2007, pp. 93-114
- “Fogelin’s Neo-Pyrronism” en: *International Journal of Philosophical Studies*, volumen 7, N° 2, (1999), pp. 141-158
- Winch, Peter *Ciencia Social y Filosofía*
 Buenos Aires: Amorrortu, 1971
- Wittgenstein, Ludwig *Tractatus Logico-Philosophicus*
 Madrid: Alianza Editorial, 1994
- *Diarios Secretos*
 Madrid: Alianza Editorial, 1991
- *Cartas a Russell, Keynes y Moore*
 Madrid: Taurus, 1979
- *Conferencia sobre Ética*
 Barcelona: Ediciones Paidós, 1995
- *Gramática filosófica*
 México: UNAM, 2007
- *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
 Barcelona: Ediciones Paidós, 1996

- *Los cuadernos azul y marrón*
 Madrid: Editorial Tecnos, 1993
- *Observaciones a La rama dorada de Frazer*
 Madrid: Editorial Tecnos, 2001
- *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*
 Madrid: Alianza 1987
- *Investigaciones Filosóficas*
 Barcelona: Editorial Crítica, 1988
- *Sobre la Certeza*
 Barcelona: Editorial Gedisa, 1988
- *Observaciones sobre los colores*
 Barcelona, Ediciones Paidós, 1994
- *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*
 México: UNAM, 1997
- *Aforismos, cultura y valor*
 Madrid: Espasa Calpe, 1995
- *Ocasiones Filosóficas*
 Madrid: Cátedra, 1993
- *Zettel*
 México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979
- Woolf, Virginia *Orlando*
 Barcelona: Edhasa 1996