

Los argumentos de Santayana y Wittgenstein contra el escepticismo: semejanzas y diferencias

LUIS M. VALDÉS VILLANUEVA

I'll teach you differences.

King Lear, IV i

Thinking in the Ruins de Michael Hodges y John Lachs ([*TR*], de ahora en adelante), es, además de un buen libro, un libro valiente. Su propósito de comparar dos “talantes” filosóficos tan aparentemente distantes como los de George Santayana y Ludwig Wittgenstein se resuelve con notable éxito. Las biografías de ambos pensadores tienen efectivamente mucho en común: si bien, a diferencia de Wittgenstein, Santayana nunca renunció a su nacionalidad española de origen, ambos vivieron la mayor parte de su vida en países distintos de los que los vieron nacer y fueron y son intelectualmente unos *outsiders*.¹ Compartieron también los dos un carácter fuertemente conservador y sus estándares de “decencia” u “honestidad” les impulsaron a contemplar a la “filosofía profesional” con acusado desprecio. Asimismo, sus metas filosóficas son muchas veces idénticas, aunque, difieran con frecuencia en el camino que conduce a ellas. Tanto uno como otro dedicaron importantes esfuerzos a combatir el *escepticismo filosófico* que Hodges and Lachs consideran como ejemplo de respuesta al “penoso descubrimiento de la contingencia” con el que hubo de habérselas el siglo xx.

Mi comentario al texto de Hodges y Lachs se va a centrar en el análisis de las *diferentes rutas* por las que Santayana y Wittgenstein transitan para rechazar el escepticismo. En [*TR*], p. 32, podemos leer:

Santayana y Wittgenstein están muy de acuerdo en su valoración del escepticismo. Ambos piensan que la duda persistente y sin tregua muestra que hay algo que no funciona bien en la empresa intelectual y ambos culpan a los filósofos de esta distorsión. Ninguno de los dos piensa que el escepticismo puede ser derrotado en sus propios términos, aunque mantienen que tales términos son irrelevantes para el proceso efectivo de investigación. Están de acuerdo en la estrategia para combatir el escepticismo: ambos rechazan la certeza absoluta como estándar de cognición y quieren hacer que el criterio de conocimiento vuelva a las prácticas más laxas de la vida ordinaria.

Se trata, desde luego, de semejanzas muy importantes a la hora de abordar el problema filosófico del escepticismo. Creo, sin embargo, que estas similitudes no hacen justicia a las muy importantes *diferencias* que existen entre ellos y que, a mi juicio, Hodges y Lachs pasan por alto en [TR]. Defiendo que la única esperanza de neutralizar al escepticismo tiene que proceder de un relato argumentativo en el que *pongamos de acuerdo* las desesperanzadoras pretensiones de la filosofía con las siempre optimistas e impermeables del sentido común. ¿Cómo? Mostrando que la no existencia de la justificación que el escéptico reclama no tiene las devastadoras consecuencias con las que se nos amenaza. Pero para lograr este resultado me parece indispensable que podamos defender que nuestra práctica ordinaria, aun *careciendo de la justificación* que el escéptico le reclama, es totalmente legítima. Ahora bien, esto implica que no podemos rechazar de un plumazo las dudas que la filosofía se empeña en poner ante nuestros ojos por el *mero hecho* de que no estemos dispuestos a sacrificar nuestras creencias cotidianas. El que estemos absolutamente *convencidos* de nuestras creencias ordinarias y, por ende, de la falsedad de las conclusiones del escéptico, no es en absoluto suficiente para garantizar ninguna afirmación de conocimiento. Rechazar el escepticismo sobre estas bases constituiría una inadmisibles petición de principio, una muestra de injustificado *dogmatismo*. Veamos, pues, a donde nos conduce la comparación.

I. ESCEPTICISMO HASTA LAS ÚLTIMAS CONSECUENCIAS

Lachs y Hodges contemplan con razón la decisión de Santayana de “hacer avanzar al escepticismo tan lejos como sea lógicamente posible” [*Scepticism and Animal Faith* [SAF], Nueva York, Dover, 1952, p. 10] como el primer paso de un plan que tiene como meta la puesta en evidencia de las pretensiones del filósofo escéptico. En esencia, el argumento —una vez despojado de sus galas literarias— reza así. El escéptico sólo se daría por vencido si fuera capaz de alcanzar la *absoluta certeza* y su método es “la sospecha de error sobre los hechos”. Podríamos conjeturar que ciertos acontecimientos físicos como el arco iris o los anillos de Saturno son una ilusión o que “los postulados en los que se basan el conocimiento empírico y la ciencia inductiva —a saber, que ha habido un pasado, que ha sido tal como ahora pensamos que ha sido, que habrá un futuro y que, por alguna razón inconcebible, tiene que parecerse al pasado— son dogmas gratuitos” [SFA, pp. 14-15].² Planteadas así las cosas, el escéptico sólo parece encontrar tal certeza en el *solipsismo del momento presente*, una condición en la que él mismo deviene “espectador incrédulo de su propio relato y piensa en sus propias aventuras como meras ficciones” [SFA, p. 15]. Ha de señalarse que, en este contexto, la expresión “momento presente” es desorientadora (pues parece implicar una cadena de “momentos”) y, a decir verdad, los son también todas las expresiones del lenguaje público que parezcan describir cuál es la situación en la que el solipsista se encuentra.³ Santayana, sin embargo, confía en que la confusión se disiparía si distinguiéramos entre las “convicciones” del solipsista y las de un *espectador* que lo describe desde fuera. El solipsista, admite él, puede percibir muchos detalles de su visión momentánea pero el ser escéptico requiere la *determinación* de no ponerlas en relación con nada. De este modo, afirma, la actitud del escéptico no es inconsistente, sólo es *psicológicamente* difícil, tan difícil quizás como lo sería abstenerse de comer un pastel que uno tiene delante cuando está hambriento.

Un ejemplo paradigmático de lo anterior es el análisis que Santayana hace de nuestra noción habitual de *cambio* [SFA, pp. 27-32].

Cuando contemplo un objeto sensible, la evidencia de la variación resulta abrumadora: “Cómo voy a negar que casi todo en la naturaleza y en la fantasía va, viene y se desvanece, al modo en que lo hace el fantasma de *Hamlet*?”. Dado que el criterio que Santayana usa para decidir aquello de lo que no se puede dudar es el de “presencia” o “posesión intuitiva”, y dado que “la intuición del cambio es más directa y más imperiosa que ninguna otra” [*SFA*, p. 27], la conclusión que parece imponerse es que el cambio es absolutamente cierto. Ahora bien, hemos de distinguir entre la *intuición* del cambio que quizás es irresistible y está inserta en nuestra animalidad, y la *creencia* en el cambio que ninguna intuición puede probar. En efecto, la creencia en el cambio implica que estoy en condiciones de afirmar que, antes de mi intuición del cambio, ha ocurrido separadamente el primer término de este cambio. Pero el escéptico no puede atribuirse tal creencia ya que ninguna intuición del cambio puede probarla. Los humanos normales son ciertamente débiles e incapaces de resistir los cantos de sirena con los que su propia biología trata de enredarlos. Pero el filósofo escéptico, aún concediendo que el hombre corriente —y él mismo lo es— *ve y siente* el cambio, tiene el “coraje” de poner sobre el tablero la irrelevancia argumentativa de tales intuiciones:

[Los hombres] pueden ver y sentir todos los cambios que quieran: ¿pero qué razón hay para creer que además de esta intuición efectiva, acompañada del cambio especioso que le concierne, un estado del universo ha dado lugar a otro, o han existido distintas intuiciones? [...] Si uno siente ahora ese estado anterior, no hay ahí cambio alguno. El dato que uno ahora designa como el pasado, y que existe sólo en esta perspectiva, es meramente un término en el sentimiento presente que uno tiene. Nunca fue cosa alguna. Jamás fue dado de otra manera a como es dado ahora, cuando es dado como pasado. Por tanto, si las cosas son tan sólo tales como la intuición las hace, toda sugerencia de algo pasado es falsa [*SFA*, pp. 28-29].

El filósofo escéptico es una especie de *asceta* que deja de lado cualquier cosa que esté más allá de la escena que constituye el presente in-

mediato por mor de la *certeza absoluta*. Lachs y Hodges aciertan al señalar [TR, pp. 29-30] que un escéptico así constreñido no puede siquiera apelar a la distinción entre sujeto y objeto de sus intuiciones. A la intuición inmediata de algo no le pertenece *internamente* la distinción entre sujeto y objeto, esto es: lo que Santayana denomina “el acto de intuición” (la mente, el sujeto que intuye) *no* está incluido entre los constituyentes de lo inmediatamente dado y, por consiguiente, el propio cuadro de un sujeto al que le es dado algo de forma inmediata cae también presa de la duda. Pero ¿puede el escéptico quedar satisfecho con la “contemplación” de lo inmediatamente dado? Santayana argumenta que el propio escéptico es víctima de sus propias aspiraciones de certeza. Su concentración en lo inmediatamente dado sólo es un refugio seguro por unos momentos. “La teoría de que el universo no es nada sino un flujo de apariencias le resulta plausible; piensa que no es creer demasiado el creer en ello” [SEA, p. 44]. Pero su actitud crítica no puede detenerse, excepto arbitrariamente, en este punto. Pues ¿cuál es el *estatuto* de las propias apariencias? ¿Puede el escéptico afirmar que *existen*? Cada uno de los datos que se le dieran en la intuición inmediata no pueden existir tomados separadamente (carecen de relación externa alguna). Uno podría sentirse tentado a invocar el *hecho de que lo dado apareciese* como garantía de su existencia pero, en cualquier caso, ese supuesto hecho *no aparece* en lo inmediatamente dado y, por consiguiente, está ya sujeto a la duda. El escéptico tendría que aceptar que la existencia de la intuición sólo podría afirmarse cuando la apariencia hubiera dejado de ser real, esto es: cuando se contemplase *desde fuera* como algo que ha sucedido o que sucede. Contemplada *desde dentro* toda apariencia es “cierta y dada”; no puede apuntar a nada distinto de ella misma. Por ello, concluye Santayana, “la noción de que el dato existe carece de significado, y si se insiste sobre ello, es falsa. Lo que existe es el hecho de que el dato es dado en ese momento particular [...]; la intuición, y no el dato, es el hecho que ocurre; y este hecho, si es que se conoce, tiene que aseverarse en algún otro momento mediante una creencia arriesgada que podría ser verdadera o falsa. Por el contrario, lo que es cierto y dado es algo de

lo que no puede predicarse la existencia y que, hasta que no sea usado como descripción de algo diferente, no puede ser verdadero o falso” [SFA, p. 45]. “Las existencias son, por tanto, desde el punto de vista del conocimiento, hechos o eventos aseverados, no imágenes vistas o temas meramente concebidos” [SFA, pp. 47-48]. Lo “paradójico” de la posición del escéptico queda pues al descubierto después esta reflexión de Santayna: la confianza en lo dado inmediatamente, que el escéptico dice adoptar para satisfacer su criterio de certeza absoluta, no sólo acarrea la pérdida del mundo; se lleva también por delante la *existencia* de lo inmediatamente dado. La razón de que el escéptico se encuentre en este callejón sin salida es también clara: su criterio ha comprado seguridad al precio de *sacrificar* el tiempo. Pero el juzgar exige siempre una síntesis de elementos que involucran tiempo. De este modo, la certeza que se materializa en lo inmediatamente dado comporta la imposibilidad de aseverar cualquier cosa sobre las relaciones, constitución e incluso identidad de lo dado.

Lachs y Hodges concluyen inmediatamente que esta “victoria” del escepticismo es, a la vez, su propia caída en desgracia. Pues ahora hay que hacer frente a una chocante “anomalía”: a pesar de que todo parece derrumbarse, lo cierto es que ninguna de nuestras prácticas ordinarias se ve afectada en lo más mínimo. El filósofo escéptico es esencialmente “deshonesto” cuando nos pinta una situación en la que nuestra vida diaria se vuelve teóricamente imposible pero sus argumentos son incapaces de generar convicción ni siquiera en él mismo. “La brecha que se abre entre el pensamiento y la acción, entre la teoría y la práctica, señala la irrelevancia del escepticismo y justifica el que se le pase por alto” [TR, p. 31].

II. INTERLUDIO:

EL ACUERDO ENTRE LA FILOSOFÍA Y EL SENTIDO COMÚN

Aunque pienso que el patrón que Wittgenstein utiliza para desacreditar al escepticismo hunde sus raíces en la época del *Tractatus*,⁴

voy a referirme aquí sólo a los escritos de su última etapa y, de modo muy particular, a las reflexiones que tienen su causa próxima en la famosa prueba de Moore⁵ de la existencia del mundo exterior. Creo que merece la pena conocer el contexto en el que Wittgenstein, ya gravemente enfermo, se “obsesiona” casi literalmente con un asunto sobre el que quizás pensaba que ya había dicho todo lo que cabía decir. Me referiré a ello a continuación.

En 1949, cuatro años antes de su muerte, Wittgenstein visitó en Cornell a Norman Malcolm, uno de sus antiguos estudiantes de Cambridge y con quien había entablado una buena amistad. Eran los tiempos en los que en Oxford florecía la mal llamada “filosofía analítica del lenguaje ordinario” y Malcolm había escrito años antes para el volumen de la célebre *Library of Living Philosophers*, que editaba P. A. Schilpp, un artículo titulado “Moore and Ordinary Language”, en el que argumentaba que la defensa de Moore del sentido común equivalía a la defensa del lenguaje ordinario en filosofía. Sin embargo, cuando Wittgenstein llegó a Cornell, Malcolm había cambiado de opinión; pensaba entonces que Moore era también culpable de “pecar” contra el lenguaje ordinario. Sus cargos contra él eran ciertamente de raíz wittgensteniana: por ejemplo, le reprochaba que usase expresiones como “Sé que tal y cual es verdad” en contextos en los que no tiene sentido dudar de si tal y cual es verdad porque la pregunta sobre la verdad de tales enunciados *simplemente no surge*. A Wittgenstein no le dejaron indiferente las cuestiones con las que por aquel entonces peleaba su antiguo discípulo; sabemos que ambos discutieron con intensidad sobre este asunto y Wittgenstein, al regresar a Inglaterra, empezó a hacer anotaciones en su estilo característico⁶ sobre el uso correcto de aquellas expresiones sobre las que, presumiblemente, Moore andaba desorientado y, en general, sobre el tema de la certeza.

Wittgenstein coincidía con Malcolm en que Moore hacía un *mal uso* de determinadas proposiciones, pero quizás lo que encontraba más intrigante era que el argumento de éste implicara que —en contra de siglos de filosofía— proposiciones *contingentes* como “La Tierra ha existido desde hace millones de años” o “Dos manos humanas

existen” fueran conocidas⁷ como verdaderas con absoluta certeza. Moore sostenía que esta última proposición podía probarse mostrando ambas manos y señalándolas a continuación de manera consecutiva mientras se afirma: “He aquí una mano” y “He aquí la otra”. Desde luego, lo que Moore quiere demostrar es precisamente lo que el escéptico niega que pueda hacerse, a saber: que *hay objetos externos*, y lo hace de un modo que, a primera vista, parece hartamente problemático: presentando justamente ejemplos de proposiciones que el escéptico pone en cuestión pero que nadie en sus cabales diría, a primera vista, que no conocemos. Moore no se embarca en la empresa de ofrecer *justificaciones* de que conocemos esa proposición, ni tampoco intenta hacer frente al escéptico argumentando que su pretensión de que no poseemos justificación alguna para nuestras afirmaciones de conocimiento es *infundada*. Lo que hace es simplemente afirmar un par de proposiciones como premisas y derivar de ellas la conclusión de que hay objetos externos. ¿Sabe Moore las dos premisas “He aquí una mano” y “He aquí la otra”? Bien, él insiste en que sería escandaloso negarlo. “¡Qué absurdo sería sugerir que no las sabía, que sólo las creía y que quizás esto no era el caso!”. El escéptico, por su parte, parece que tiene derecho a protestar puesto que eso es precisamente lo que él niega que alguien tenga justificación para saber. Si esto es todo lo que Moore tiene que decir tendríamos que reconocer que el escéptico ha ganado la partida. Sólo nos quedaría analizar cómo es que Moore comete una petición de principio tan flagrante.

Pero el argumento de Moore nos deja un gusto, por así decirlo, agri dulce. Por una parte, él es perfectamente consciente de la *tensión* a la que su razonamiento está sometido, pues reconoce explícitamente que “cualquier argumento válido que pueda aducirse en contra de [nuestra incapacidad de conocer hechos externos] tiene que tener la naturaleza de una *petitio principii*: tiene que dar por sentada la cuestión en disputa. ¿Cómo puede un escéptico demostrarse a sí mismo que conoce algún hecho externo? Sólo aduciendo algún ejemplo de hecho externo que conozca; y al asumir que conoce ese hecho está dando por sentada la cuestión en disputa. Es, por tanto, completa-

mente imposible el demostrarse a uno mismo, en el sentido estricto del término, que uno conoce algún hecho externo” [“Hume’s Philosophy” [HP], p. 160].⁸ En consecuencia, Moore acepta que, desde el punto de vista del escéptico, cualquier refutación del escepticismo será inmediatamente tachada de falaz. Pero por otra, él quiere defender que “No hay razón alguna por la que no debamos [...] hacer que nuestras opiniones filosóficas concuerden con lo que necesariamente creemos en otras ocasiones. No hay razón alguna por lo que yo no deba afirmar con toda confianza que realmente *conozco* algunos hechos externos, aunque no pueda probar su aserción excepto suponiendo que efectivamente los conozco” [HP, p. 163]. Esto es, el argumento de Moore se plantea en un contexto donde *se da por sentado* que sus premisas *no tienen* (ni pueden tener) una prueba de la naturaleza que el escéptico reclama, y Moore ni la da, ni intenta darla. A pesar de ello él defiende que sería una locura echarse en brazos de una posición filosófica de acuerdo con la que sería imposible vivir y que en las situaciones ordinarias damos por falsa sin vacilación alguna. Su posición consiste en que ha de ser la filosofía la que *concuerde* con el sentido común y no viceversa y que por ello está autorizado a afirmar que *conoce* las premisas de su demostración frente a las protestas del escéptico. “Puedo, dice él, conocer cosas que no puedo demostrar; y entre las cosas que ciertamente conocía [...] están las premisas de mi [...] demostración. [...] Los que no están satisfechos con ella basándose meramente en que no yo conocía sus premisas, no tienen razón alguna para su insatisfacción” [HP, p. 150].

Pero, como afirma McGinn,⁹ uno puede *comprender* las razones de Moore para afirmar la primacía del sentido común y rechazar el escepticismo sin por ello admitir que la respuesta sea filosóficamente satisfactoria. Es cierto que Moore no es ningún ingenuo y que su argumento tiene el valor filosófico de arrojar una nueva luz sobre el conflicto entre la filosofía y el sentido común. De hecho, uno tiene la sensación que Moore está tras una pista certera cuando afirma “conocer cosas que no pued[e] demostrar”, pero se trata sólo de un efímero destello al que no sabe sacar todo su jugo pues, al final, su

rechazo del razonamiento escéptico no puede evitar el *dogmatismo*. Moore se limita a aseverar una y otra vez que *conoce* la verdad de las premisas de su argumento sin reparar en que con ello viola los propios estándares del sentido común que no admite la *convicción* como fuente legítima de prueba.

III. WITTGENSTEIN: EL ERROR CATEGORIAL DEL ESCÉPTICO

Respecto de este trasfondo, la apuesta de Wittgenstein se podría bosquejar del modo siguiente. El laberinto en el que se encuentra perdida la prueba de Moore surge de tomar como punto de partida indiscutible que él *conoce* la verdad de sus dos famosas premisas. Pero, al mismo tiempo, se niega a reconocer que la exigencia de presentar *pruebas* cuando uno es requerido para ello, es constitutiva de las afirmaciones de conocimiento. De ahí que, ante la pregunta escéptica sobre *cómo* conoce sus premisas, sólo responda afirmando una y otra vez que sería una locura negar que sabe que “esto” que señala es una mano y “aquello” es otra. Moore podría haber intentado buscar una escapatoria aduciendo algún razonamiento que mostrase, que su incapacidad para probar sus dos proposiciones *no desmentía* que las conociera. Presumiblemente, esto debía parecerle una empresa imposible y por ello se aferraba a su convencimiento firme de que las conocía. No se trata, a mi juicio, de que Moore haya mostrado con ello que el sentido común es impotente ante el problema.¹⁰ En algún sentido, la solución de Wittgenstein *también* se basa en el sentido común, aunque no usado como recurso para rechazar de plano por *increíbles* las pretensiones del escéptico. La táctica consistirá ahora en “mirar con cuidado lo que pasa” e impedir que las pretensiones del escéptico consigan avanzar un sólo milímetro.

Las reflexiones de Wittgenstein sobre la prueba de Moore pueden verse como una clarificación de su diagnóstico en el *Tractatus* 6.51. Wittgenstein da ahora el paso que Moore no supo, o no pudo, dar

ante el desafío del escéptico para que pruebe que sabe que “Éstas son dos manos”. Por supuesto, Moore era consciente de que las exigencias del escéptico tenían una forma “general”,¹¹ preguntaban por la legitimidad de *cualquier* afirmación de conocimiento. Pero Moore estaba todavía atrapado por el cuadro filosófico cartesiano y nunca pensó en la posibilidad de su ruptura; para él, como para Descartes, nuestra relación con el mundo era siempre *epistémica*. Esto significa que de la *verdad cierta* de “Sé que éstas son unas manos” puedo inferir “Éstas son unas manos” (pues conocimiento implica *verdad*) y, por tanto, que hay objetos del mundo exterior. Pero a Moore se le olvida algo importante: si nuestra relación con el mundo es en cualquier caso *epistémica*, entonces siempre hay una rendija a través de la cual puede colarse el escéptico. Como dice Wittgenstein en *Sobre la Certeza* [SC], § 21:

El punto de vista de Moore parece reducirse a esto: el concepto “saber” es análogo a los conceptos “creer”, “sospechar”, “dudar”, “estar convencido” en la medida en que el enunciado “Sé...” no puede ser erróneo. Y si esto es así, entonces puede haber una inferencia desde tal emisión a la verdad de una aserción. Y aquí se pasaría por alto la forma de expresión “Pensaba que lo sabía”.

Efectivamente, a partir de que es verdad tu afirmación “Sé que *p*”, puedes inferir *p*. El escéptico nos desafía a que probemos *p* y tal prueba no puede darla la convicción individual o colectiva de que *p*, porque antes hay que excluir que la que *podría* ser verdadera es la muy distinta proposición “Pensaba que sabía que *p*”; y, en efecto, a partir de esta última *ya* no se puede inferir *p*. Ésta es, como Wittgenstein diagnostica certeramente, la situación en la que Moore se encuentra atrapado.

Lo que Wittgenstein hace para vindicar sus tempranas afirmaciones del *Tractatus* es *romper* con la idea tradicional de que nuestra relación con el mundo es esencialmente *epistémica*.¹² Descartes había plantado cara al escéptico ofreciendo una solución “directa” (en el sen-

tido de Kripke) al problema: él aduce una verdad autogarantizada — el *cogito*— que es *objeto de conocimiento* y que no depende, a su vez, del conocimiento de verdad adicional alguna. Es esto último lo que diferencia al *cogito* de las demás verdades conocidas, y lo que le da su carácter fundamental en el edificio del conocimiento. Wittgenstein, sin embargo, rechaza por una parte la metáfora de los fundamentos que impregna la filosofía moderna, e introduce el concepto de *certeza* para explicar el hasta entonces problemático papel que desempeñan las proposiciones que Moore dice conocer. Su “descubrimiento” fundamental consiste en utilizar la noción de *juego de lenguaje* y colocar la certeza como el “suelo” en que tales proposiciones se apoyan. De este modo, conceptos epistémicos tales como “conocer”, “dudar”, “creer”, “justificar” o “aducir razones” tienen su uso *dentro* de los juegos de lenguaje, pero son *inaplicables* al marco dentro del que se desarrollan:

Pero dar fundamentos, justificar la evidencia, tiene un límite; — ese límite, sin embargo, no son ciertas proposiciones que nos parecen verdaderas de forma inmediata, esto es: no se trata de que *veamos* algo; muy al contrario, es nuestro *actuar* lo que está en el fondo del juego de lenguaje [SC, § 205].

Ahora bien, si “lo que está en el fondo” no es verdadero ni falso, ni conocido ni creído, ni justificable ni injustificable —y esto es justamente lo que quiere decir que es *cierto*—, se sigue entonces que también está *más allá de toda revisión*. Y esto es precisamente lo que Wittgenstein afirma:

La pregunta es por tanto ésta: “¿Qué dirías si tuvieras que cambiar tu opinión sobre estas cosas tan fundamentales?” Y me parece que a esto la respuesta es: “No *tienes* que cambiarla. En esto consiste su ser ‘fundamental’” [SC, §512].

Esta línea de razonamiento conduce a Wittgenstein a la conclusión de que Moore estaba todavía en las garras de un antiguo *error*

categorial, pues ‘saber’ y ‘seguridad’ pertenecen a diferentes *categorías*. No son dos ‘estados mentales’ como ‘sospechar’ y ‘estar seguro’” [SC § 307]. Tanto el escéptico como Moore son de la idea de que el armazón del juego de lenguaje y las actividades que se realizan dentro de él están al *mismo* nivel. El primero saca rendimiento a esta concepción para hacer que su fortaleza parezca inexpugnable. Moore, por su parte, se rinde ante esa supuesta evidencia y está convencido de que su única escapatoria es afirmar dogmáticamente que conoce las premisas de su argumento, puesto que son infinitamente más razonables que las conclusiones escépticas. Pero si Wittgenstein está en lo cierto ambas posturas se quedan sin aliento: pues ahora es simplemente *absurdo* preguntar de lo que es cierto (seguro) si es conocido (o no conocido), verdadero o falso. Lo que es seguro es precisamente no que *no es susceptible* de tales adscripciones y, por consiguiente, tampoco hay que atender los requerimientos del escéptico que pedían que se justificase la afirmación “Sé que éstas son unas manos”.

IV. “TE ENSEÑARÉ DIFERENCIAS”

Sería un error (y una injusticia) pasar por alto o minimizar las diferencias que Lachs y Hodges señalan en *TR* entre el tratamiento que Santayana y Wittgenstein dispensan al escepticismo. La insistencia de Wittgenstein en “el elemento social de la comunicación” contrasta con la determinación de Santayana de “concentrarse en nuestras vidas como animales en un mundo natural”¹³ [*TR*, p. 32]. Quizás la raíz de sus divergencias resida, como certeramente señalan nuestros autores [*TR*, pp. 33-34] en la diferente *concepción de la filosofía* que profesan. Por una parte, Wittgenstein siente una profunda desconfianza hacia la filosofía tradicional a la que acusa de estar fascinada por el modo de hacer de la ciencia. Por ello, su tratamiento del escepticismo desenmascara las, en su opinión, ilegítimas pretensiones del escéptico sin ensayar ninguna *teoría general* acerca del conocimiento y sus límites. Por su parte, Santayana, con toda la

ironía que uno quiera, sigue aferrado a una concepción de la filosofía que, si bien puede calificarse de “deflacionista”, aspira todavía al desarrollo de sistemas “modestos” con la esperanza de que eliminen “las ocasiones para la sofistería, dando a las creencias ordinarias una forma más exacta y circunspecta” [*PAF*, p. v]. Incluso, el propio tratamiento del escepticismo que hacen ambos es una elocuente metáfora de sus divergencias metafisológicas. Santayana quiere llevar al escepticismo hasta sus últimas consecuencias filosóficas para poner de manifiesto su bancarrota y, para ello, *acepta* dialécticamente su punto de partida. Wittgenstein, por el contrario, aspira a que el escéptico no pueda ni siquiera dar *el paso previo* que le capacitaría para atrincherarse en su castillo de dudas. Uno confía que la filosofía lo sacará del embrollo. El otro piensa que es precisamente la filosofía la que lo causa.

Hay, sin embargo, una diferencia entre ambos que Lachs y Hodges no mencionan y que considero crucial. Mi impresión es que, al final, la crítica de Santayana al escepticismo comete, como Moore, un pecado de dogmatismo. Es verdad que no hay diferencias substanciales entre Santayana, Moore y Wittgenstein respecto de sus proclamas anti-escépticas. A los tres les parece que el escepticismo es una doctrina con la que no se puede vivir, es “deshonesta”, “indecente” o “escandalosa”, pero, como Moore, Santayana sólo encuentra, una vez que el escepticismo se lleva hasta sus últimas consecuencias, que el escéptico es un consumado actor que

finge inseguridad, que falsamente aparenta que no podemos estar seguros de las mismísimas cosas que damos por sentadas en nuestras prácticas. La suya no es una duda sincera o la falta de creencia, sino un juego intelectual, un juego de palabras sin propósito o resultados concretos. [...] El preguntarse sin cesar se convierte, de esta manera, en un divertimento de filósofos, un modo en que comprueban su agilidad mental. [...] La brecha que se abre entre el pensamiento y la acción, entre la teoría y la práctica, señala la irrelevancia del escepticismo y justifica el que se le pase por alto” [*TR*, p. 31].

Desde luego, Santayana no presenta un argumento elaborado como el de Moore —su “talante” filosófico es muy distinto— que pruebe que hay objetos externos para, al final, afirmar dogmáticamente que los hay. Pero su reacción ante el conflicto entre la filosofía y nuestras prácticas ordinarias, es un fiel reflejo de la de Moore. Santayana opta por la vida como opción más razonable e ignora por “irrelevantes” las quejas del escéptico sin reparar otra vez en que elevar la convicción a criterio de conocimiento va *en contra* precisamente de las prácticas que pretende proteger.

Por el contrario, lo que Wittgenstein nos presenta es un cuadro muy distinto, uno diría que *inverso*, de nuestras prácticas ordinarias. Es sólo *dentro* de ellas donde *afirmamos* que conocemos, dudamos, etc. Sin embargo, tales prácticas no se fundamentan en hechos que conozcamos y, por tanto, la cuestión de su justificación *no surge*. “La Tierra ha existido desde hace millones de años” o “Éstas son unas manos” sólo *aparentemente* son enunciados singulares empíricos. En boca del filósofo son realmente manifestaciones de esa práctica que es “algo que está más allá de lo justificado o injustificado; es, por así decirlo, algo animal” [SC § 359]; “No está basado en fundamentos. No es razonable (ni no razonable). Está aquí — como lo está nuestra vida” [SC § 559]. Esto quiere decir que debemos pensar en la propia práctica como un fenómeno natural, como algo que aparece y evoluciona a la par que nuestra *historia natural*. El que las proposiciones que Moore utiliza en su prueba carezcan de justificación no representa carencia alguna; nuestra relación con ellas no es epistémica; no afirmamos que las sabemos como afirmamos que sabemos que son verdaderas estas o aquellas proporciones empíricas.¹⁴ Lo que realmente hace Moore —y de lo que no llega a darse cuenta— es ejercitar cierto dominio práctico de una técnica en el que la justificación (o no justificación) de esas proposiciones simplemente no surge *dado el papel lógico que desempeñan*.

Pero, podría cuestionarse, ¿no es también Wittgenstein un “dogmático disfrazado”?¹⁵ Pues la apelación a las prácticas ordinarias como fenómenos naturales ¿no nos deja, al final del día, con un recha-

zo dogmático del escepticismo que vuelve a cometer una petición de principio y con un Wittgenstein atrincherado —no de manera distinta a como hacen Moore o Santayana— en el sentido común? Para ver por qué esto no tiene por qué ser así, examinemos por un momento en cómo surge el escepticismo en el contexto filosófico.¹⁶ El escéptico es alguien que toma una actitud reflexiva hacia las prácticas humanas, en este caso la de hacer afirmaciones de conocimiento. Lo primero que él observa en este contexto es que afirmamos “Sé que *p*” dentro de un armazón que, o bien nunca se toma en cuenta, o se acepta implícitamente, pero que *nunca se pone en cuestión*. Pero, se pregunta entonces: ¿está esta práctica bien fundada? El que lo esté realmente significa para él que el que afirma “Sé que esto son unas manos” ha de ser capaz de aducir evidencia que sea *epistemológicamente anterior* a cualquiera de tales afirmaciones. Dicho de otra manera: el escéptico exige que quienquiera que afirme que sabe algo demuestre de antemano que su experiencia subjetiva es un *modo fiable* de acceder al mundo. Como esto último parece que no puede hacerse, el escéptico concluye que todas nuestras afirmaciones de conocimiento son defectuosas, pues sucede que *nunca* podríamos respetar, por ejemplo, la segunda máxima de cualidad de Grice: “Nunca diga usted aquello de lo cual carezca de pruebas adecuadas”.¹⁷ Esto tiene dos efectos; en primer lugar las conclusiones escépticas van en contra de lo que hacemos todos los días y, como dice Hume, “son incapaces de generar convicción”; de ahí la “irrelevancia” del escepticismo de la que habla Santayana. Pero, por otra parte, el escéptico *destruye* la propia práctica que creía estar analizando. Podemos, desde luego, hacer afirmaciones de conocimiento, pero sabiendo *siempre* de antemano que *nunca* estaremos en posesión de pruebas adecuadas. Ahora bien, si esto se acepta, la práctica en cuestión queda arrasada: si aseverar algo consiste en comprometerse con la verdad de la proposición expresada, eso requiere que, al menos *algunas veces*, tenga pruebas adecuadas de lo que afirmo. Si, por principio, nunca puedo tenerlas, lo único que puede dar sentido a esa práctica es algún género de fe. Es justamente en este momento cuando Santayana

y Moore aparecen en escena para afirmar su confianza (dogmática) en el sentido común e intentar salvar nuestra práctica de hacer afirmaciones de conocimiento de las garras del escepticismo.

¿Pero no es ya demasiado tarde? Desde la posición de Wittgenstein sí lo es y es por eso por lo que emprende un “ataque preventivo”. Su táctica consiste en *no* dejar que el escéptico *empiece* siquiera a plantear dudas respecto de la justificación (o no justificación) del marco en el que se hacen las afirmaciones de conocimiento y, para ello, *niega* todo carácter epistémico a lo que él denomina proposiciones-gozne.¹⁸ Otorgarles tal carácter sería entregar el campo al escéptico. Pues, como hemos visto, si “Sé que éstas son unas manos” me relaciona epistémicamente con la proposición “Éstas son unas manos”, el escéptico buscará a buen seguro la manera de deslizarse por la hendidura que el olvidadizo “Pensaba que lo sabía” deja desguarnecida. Cuando esto sucede el escéptico es, en efecto, invencible: sólo podemos pensar en intentar neutralizar la ventaja que nos saca echando mano de un dogmatismo inaceptable. Pero la novedad del argumento de Wittgenstein —y también su notable diferencia con el de Santayana— consiste en que aquél no empieza a actuar *después* de que el escéptico ha levantado sus fortificaciones y, a la vez, nos ofrece una explicación de por qué no es ningún defecto el que la práctica de hacer afirmaciones de conocimiento carezca de justificación. El pedir las sólo revela entonces la ausencia de una comprensión cabal del papel lógico que desempeñan las premisas del argumento de Moore.

*Departamento de Filosofía
Universidad de Oviedo
Campus del Milán, E-33071, Oviedo
E-mail: lmvaldes@uniovi.es*

NOTAS

¹ El que califique a ambos filósofos de *outsiders* quizás suene un poco exagerado para algunos oídos. Respecto de Santayana, creo que esta afirmación no

será demasiado controvertida. Pero en el caso de Wittgenstein serán sin duda muchos los que no la compartan. A ellos les pido que distingan entre la frecuencia con la que se echa mano de un cita de Wittgenstein para apoyar casi cualquier cosa (algo parecido a lo que se hace con Aristóteles) y la influencia *real* de sus posturas filosóficas entre los pensadores contemporáneos, incluso entre los que se reclaman (con justeza o no) “analíticos”. Encontrarán, quizás para su sorpresa, que la influencia de Wittgenstein en el pensamiento contemporáneo es mínima.

² Santayana mete aquí en el mismo cajón, dicho sea de pasada, proposiciones que tienen contenidos muy heterogéneos —unas tienen que ver con el marco y otras lo presuponen— y a las que la duda escéptica les afecta de manera muy distinta. No obstante, esta diferencia fundamental no afecta a su argumentación en este estadio.

³ Santayana no parece percibir en este punto que la condición del solipsista incluye internamente el que no es posible siquiera intentar describir su situación utilizando palabras del lenguaje público dado que, o bien hacen de ella algo ininteligible o, de lo contrario, cancelarían la propia pretensión del solipsista de estar en la posición en la que pretende estar. Santayana reduce todo este importante problema a la dificultad psicológica que para el solipsista representaría el que las implicaciones convencionales de las palabras del lenguaje público le recordaran que no está sólo. Nuevamente, este punto no es importante en este estadio del argumento.

⁴ Aunque debe reconocerse que la idea de “juego de lenguaje” —que es posterior al *Tractatus*— desempeña un papel muy importante en los argumentos de Wittgenstein en contra del escepticismo, pienso que su contribución fundamental consiste en hacer más inteligible una tesis que se enuncia en el *Tractatus* 6.51 “El escepticismo *no* es irrefutable, sino un sinsentido obvio, pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar.// Pues una duda sólo puede existir allí donde existe una pregunta; una pregunta sólo donde existe una respuesta y esta última sólo donde *puede decirse* algo”. Es, dicho sea de paso, un patrón similar al que se aplica a la “solución” del problema del sentido de la vida en el párrafo siguiente (6.521) y, en ambos casos, tiene, a mi juicio, un acusado aroma tolstoiano.

⁵ G. E. Moore, “A Defense of Common Sense”, en Muirhead, J. H. (ed.), *Contemporary British Philosophy*, y “Proof of a External World”, *Proceedings of the British Academy*, vol. 25, 1939.

⁶ Estas anotaciones constituyen el texto de lo que más tarde se publicó bajo el título (no puesto por Wittgenstein) de *Über Gewißheit/On Certainty*.

⁷ En lo que sigue uso los verbos castellanos “saber” y “conocer” como sinónimos.

⁸ G. E. Moore, "Hume's Philosophy", en Moore, G. E., *Philosophical Studies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970, pp. 147 y ss.

⁹ M. McGinn, *Sense and Certainty: A dissolution of Scepticism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, pp. 50-51

¹⁰ Ésta es, por ejemplo, la conclusión que extrae McGinn en *op. cit.*, nota 8, p. 51, y con la que no estoy de acuerdo.

¹¹ Pues si afirmo "Sé que esto es un papagayo", tiene sentido, en condiciones normales, preguntar "¿Cómo lo sabes?", y las respuestas a la pregunta tienen un término (la pregunta no es general). Podemos imaginar situaciones en que "Sé que éstas son unas manos" no sea una pregunta general y, en ese caso, cabe imaginar también un término a las respuestas a la pregunta por la justificación de que lo sé.

¹² Uno no puede resistir aquí la tentación de comparar esta ruptura con las proclamas contenidas en las *Investigaciones filosóficas* en contra de la primacía del acto de habla de enunciar; así en § 303: "La paradoja desaparece sólo cuando cortamos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona sólo de una manera, siempre sirve para un mismo propósito: transmitir pensamientos — que pueden ser sobre casa, dolores, el bien, el mal o cualquier otra cosa que a uno le plazca".

¹³ Por cierto, Wittgenstein se refiere también a nuestra animalidad cuando habla del carácter de la certeza [SC, 475]. Aunque, a primera vista, podría encontrarse aquí una cierta similitud con Wittgenstein, en realidad no hay tal. En el caso de Wittgenstein se trata sólo de subrayar el carácter no-epistémico de las certezas básicas y no de "desarrollar, como Lachs y Hodges afirman, una filosofía de la fe animal" [TR, p. 33].

¹⁴ "Estoy sentado con un filósofo en el jardín; él dice una y otra vez "Sé que esto es un árbol" mientras señala un árbol que está ante nosotros. Una tercera persona llega y escucha lo que está diciendo; yo le digo: "Este hombre no está majareta: tan sólo filosofamos" [SC § 467].

¹⁵ Cfr. *Investigaciones filosóficas*, § 307: "¿Pero no eres en realidad un conductista disfrazado?"

¹⁶ Véase McGinn, *op. cit.*, pp. 147-150.

¹⁷ Cfr. H. P. Grice, "Lógica y conversación", en Valdés Villanueva, Luis M. (comp.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 520-538.

¹⁸ "Es decir, las *preguntas* que planteamos y nuestras *dudas* descansan en el hecho de que ciertas proporciones están exentas de duda; son como goznes sobre los que aquéllas se mueven" [SC, § 341].

LOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA

GEORGE SANTAYANA

La vida de la razón
o fases del progreso
humano



Adaptación, introducción, notas y anexos de
José Beltrán Llavador

Traducción de
Aida A. De Kogan


tecnos