



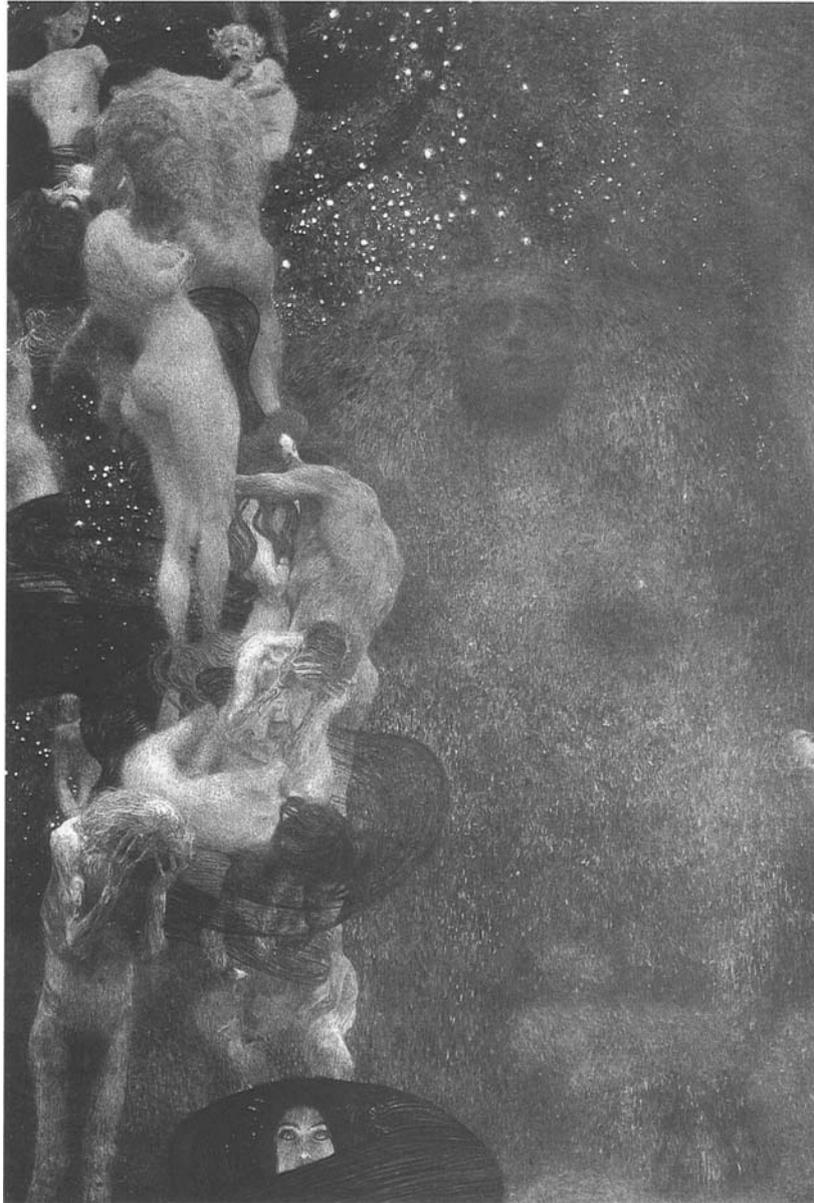
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

*“Conocimiento, filosofía y terapéutica.
Estrategias y enfoques escépticos y anti-
escépticos en la confrontación L. Wittgenstein-
G. E. Moore en torno a la certeza”*

Tesista: *Lic. Guadalupe Reinoso*
Director: *Dr. Sergio A. Sánchez*
Co-Director: *Dr. Gustavo A. Agüero*

Córdoba, 2012

Para Pequeña y Mandrú



“La Filosofía”, Gustav Klimt

Pintura del cielorraso de la Universidad de Viena, 1900

*“Lo digno de admiración
y lo que hace la vida digna ser vivida,
no es el temor, sino el temor conquistado”*

(L. Wittgenstein, CV, 1940)

“¡Vive bien!”

(L. Wittgenstein, CV, 1946)

Índice

Abreviaturas.....p. 7

Introducción:

I.....p. 9

II. Estado de la cuestión.....p. 12

Capítulo 1:

1.1. Moore y Wittgenstein. Primer acercamiento a la controversia.....p. 20

1.2. Escepticismo e idealismo en los inicios de la filosofía analítica.....p. 23

1.3. Variantes Escépticas.....p. 39

1.4. Escepticismo epistemológico y escepticismo terapéutico.....p. 52

Capítulo 2: *Escepticismo y sentido común*

2.1. El problema del mundo externo y el paradigma de la certeza.....p. 59

2.2. Sentido común, análisis filosófico y lenguaje ordinario: G. E. Moore y el escepticismo en la filosofía analítica temprana.....p. 71

2.2.1. La cosmovisión del sentido común y la Escuela Escocesa.....p. 78

2.2.3. Lenguaje ordinario y análisis.....p. 83

2.3. La práctica del asilamiento.....p. 86

2.4. El principio de certezas sopesadas.....p. 93

2.5. La Filosofía y el proyecto epistemológico.....p. 97

Capítulo 3: *Certezas y convicciones*

3.1. Los indicios de Moore: un aporte a la gramática.....p.101

3.2. Creencias, proposiciones, convicciones.....p. 107

3.3. Certeza objetiva y certeza subjetiva.....p. 113

3.4. Las lecturas gramaticales.....	p. 117
3.4.1. Certeza absoluta y fundamentos: fundacionalismo heterogéneo.....	p. 120
3.4.2. Wittgenstein ¿un fundacionalista?	p. 125
3.4.3. Escepticismo y la búsqueda de la justificación.....	p. 127
3.5. Juegos de lenguaje y prácticas: ¿una alternativa justificacionista?.....	p. 131
3.5.1. El “aprendizaje inicial” en contextos de creyentes.....	p. 137
3.5.2. Lo inaudito: error y locura.....	p. 151
3.6. Escepticismo “filosófico” y escepticismo “acerca de la filosofía”.....	p. 153
3.6. La investigación filosófica.....	p. 158

Capítulo 4: *Filosofía, terapéutica y modo de vida*

4.1. Filosofía como modo de vida: el pirronismo.....	p. 164
4.1.1. El problema del criterio: ¿una vida sin creencias?.....	p. 167
4.1.2. Modos de vida: el dogmatismo y el escepticismo.....	p. 173
4.1.3. Terapéutica pirrónica: filosofía y medicina.....	p. 177
4.2. El “nuevo” Wittgenstein.....	p. 182
4.2.1. Ciencia, terapia y filosofía.....	p. 189
4.2.2. Wittgenstein: vida y filosofía.....	p. 194

Consideraciones finales

Tras las pistas.....	p. 205
----------------------	--------

Bibliografía	p. 210
---------------------------	--------

Abreviaturas

Las obras de Wittgenstein se citan por sus párrafos numerados o por las fechas, si referimos a un diario. Las obras que no tienen estas indicaciones se citan por el número de página de la edición de Gredos (2009-2010). En caso de obras no incluidas en esa edición, se citan con el número de página de las ediciones referidas en la sección bibliografía.

CV	<i>Observaciones diversas. Cultura y Valor</i>
IF	<i>Investigaciones Filosóficas</i>
OFM	<i>Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática</i>
SC	<i>Sobre la Certeza</i>
TLF	<i>Tractatus lógico-philosophicus</i>
Z	<i>Zettel</i>

Las abreviaturas utilizadas para citar las obras de Moore son las siguientes:

DFS	<i>Defensa del Sentido Común</i>
PME	<i>Prueba del Mundo Externo</i>
SP	<i>Some main problems of philosophy</i>

Sexto Empírico se citan indicando número de libro y línea siguiendo la nomenclatura de la edición griega.

HP	<i>Hipotiposis Pirrónicas</i>
AM	<i>Adversus Mathematicos (Contra los Matemáticos)</i>

En la sección Bibliografía (p. 212) pueden consultarse las ediciones utilizadas para cada autor.

Introducción

*“El sabio auténtico y sano es el hombre
para quien el hábito de reflexión
no se ha convertido en enfermedad”*

(G. C. Lichtenberg, Aforismos)

I.

Se puede sostener que los problemas de la epistemología tradicional no han sido las principales cuestiones desarrolladas en la filosofía de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Su figura es asociada generalmente a sus aportes y reflexiones sobre la problemática del significado. Claro que algunas de sus reflexiones sobre el significado “se solapan naturalmente con áreas que pertenecían tradicionalmente al dominio de los epistemólogos” (Kenny, 1982: p. 108). Sin embargo, hacia mitad de 1949, dos años antes de su muerte, en casa de Norman Malcolm en Ithaca, Estados Unidos, se sintió motivado a revisar los artículos de G. E. Moore (1873-1958) *Defensa del sentido común* (1925) y *Prueba del mundo externo* (1939), y escribir sobre este tipo de cuestiones. En estos textos Moore se proponía esgrimir, frente a las dudas escépticas que cuestionan la existencia del mundo externo, una defensa de las creencias del sentido común y, a partir de ellas, ofrecer una prueba para erradicar las dudas definitivamente.

La cuestión escéptica tiene una larga tradición en la historia de la filosofía que ha generado diversos modos de interpretación. Moore no escapó a la fascinación que provoca y ofreció su propia forma de entender y tratar la cuestión. En su primer escrito, *Defensa del Sentido Común*, Moore sostenía la idea de que conocemos con certeza la verdad de las proposiciones del sentido común, como por ejemplo: “hay un cuerpo humano que es mío”, “este cuerpo ha nacido en una época pasada”, “la tierra ha existido por muchos años”. Sin embargo, es en *Prueba del mundo externo* donde intenta dar una respuesta

conclusiva al desafío escéptico. Su prueba consistió en el acto –ejecutado a la luz de unas pocas precisiones previas- de levantar sus dos manos y acompañar el gesto con la siguiente afirmación: “he aquí una mano, he aquí otra; he probado la existencia de al menos dos objetos físicos” (PME: p. 156). De esta prueba se deriva la afirmación que será el eje de la controversia: “Sé que tengo una mano”.

Estas reflexiones, que desarrollaremos en detalle en los capítulos que siguen, inspiraron a Wittgenstein una serie de 676 notas que se compilaron y publicaron, *post mortem*, en 1969, bajo el título *Sobre la Certeza*. El punto que da inicio al análisis es la afirmación de conocimiento por parte de Moore luego de dar su prueba: “con toda certeza, en aquel momento *conocía* lo expresado con la combinación de ciertos gestos y la pronunciación de las palabras ‘aquí hay una mano y allí hay otra’. *Sabía* que había una mano en el lugar indicado por la combinación de cierto gesto (...)” (Moore 1984 [1939]: p. 156. Las itálicas pertenecen al original). En la primera entrada de *Sobre la Certeza* se afirma: “Si sabes [Moore] que aquí hay una mano te concederemos todo lo demás” (SC §1).

Nuestro principal interés se centra en mostrar cómo, a través del tratamiento crítico de esta controversia, que revitalizó la tradicional problemática escéptica a principios del siglo XX, se puede esclarecer las posibilidades de abordaje y consecuente comprensión del escepticismo. A la luz de este primer objetivo, se busca discernir las visiones dispares que allí se confrontan, a fin de, en segundo término, comprender de manera cabal la singular estrategia que Wittgenstein desarrolla frente al escepticismo. Y en tercer término, atendiendo a las divergencias presentadas en los modos en que Wittgenstein y Moore tratan el problema escéptico, mostrar que sus enfoques quedan determinados por sus diferentes filiaciones filosóficas. De esta

manera, y a modo de hipótesis, esto permite no sólo ocuparnos de aclarar los sentidos dispares en que cabe comprender el escepticismo hoy, sino también atender a los diversos modos de concebir la actividad filosófica a la luz de ello. En este sentido, la explicitación de estas diversas procedencias permiten, haciendo especial hincapié en el enfoque “anti-teórico” de Wittgenstein equipararlo, por su concepción y práctica de la filosofía como modo de vida, así como su modo original de abordar el escepticismo, a la tradición escéptica antigua pirrónica como queda plasmada especialmente en las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico (S. II); en contraste, Moore evidencia aún un fuerte compromiso con el proyecto epistemológico, de procedencia moderna y de raíz cartesiana, que comprende la labor filosófica en tanto garante epistémico.

Si bien tanto Moore como Wittgenstein coinciden parcialmente en la metodológica que consistía en no discutir con los clásicos, ambos manifestaron una relación compleja con la tradición y la metafísica que no fue simplemente de rechazo. De esta manera, ubicar las estrategias de Moore y Wittgenstein por fuera del esquema evaluativo que las juzga sólo en función de haber hallado una solución -o no- al problema del mundo externo, hace posible distinguir los ricos matices que la controversia involucra mostrando no sólo la complejidad y las variantes que el escepticismo reviste, sino iluminando la reflexión sobre la labor filosófica misma.

Nuestra intención es mostrar que lo que la reconstrucción de la controversia permite, de la mano de las diferentes interpretaciones que pueden hacerse de las estrategias asumidas por ambos filósofos, es vislumbrar que, lejos de zanjar la disputa, la cuestión escéptica sigue vigente.

Estado de la cuestión

La relación que puede establecerse entre Moore y Wittgenstein es compleja y ha producido diferentes líneas de análisis en los últimos 30 años. Estos análisis pueden dividirse en dos grandes grupos: los que encuentran una continuidad en las estrategias utilizadas para tratar el problema escéptico y los que evalúan que sus planteos difieren profundamente. Los primeros, a su vez, pueden sub-dividirse en los que afirman que:

(a) hay continuidad porque frente al desafío escéptico comparten el enfoque del “diagnóstico”, no pretenden contestar de manera directa al escéptico sino que examinan y evalúan las condiciones en las que el desafío es planteado (Williams, M., 1996).

(b) que Wittgenstein continúa las intuiciones de Moore pero las supera desterrando definitivamente al escéptico radical (Moyal Sharrock, D., 2003, 2004, 2007; Stroll, A., 1994, 2007).

Los que afirman una discontinuidad también se subdividen en:

(a') los que creen que Moore intenta responder al escéptico, en tanto que Wittgenstein *disuelve* el problema a través de su particular *análisis* (lingüístico) filosófico (Tomasini Bassols, A., 2001, 2005).

(b') los que sostienen que la diferenciación se basa en el antagonismo en sus visiones sobre los problemas filosóficos.

Aunque ambos comparten el primer impulso de la filosofía analítica que replantea la forma de hacer filosofía, se diferencian en que Moore es un dogmático por su visión clásica de los problemas epistemológicos y Wittgenstein por el contrario ofrece una *metodología terapéutica*. Esta

concepción filosófica es la que permite interpretar la filosofía de Wittgenstein como *modo de vida*, sintonizándola con una variante antigua del escepticismo: el pirronismo (Fogelin, R., 1992, 1994; Gómez Alonso, M., 2008; Hadot, 2004; Marcondes de Souza Filho, 1996; Olaso, E. de, 1999; Reguera, I., 2009; Sinnott-Armstrong, W., 2004; Sluga, H. and Stern, D. G. 1996; Stern, 2004).

La compilación póstuma del último conjunto de notas escrito por Wittgenstein ha motivado en años recientes un progresivo interés, originando una serie de interpretaciones muy diversas que muestran un panorama variado de lecturas cubriendo una gama de, por lo menos, tres ejes principales según la óptica de Moyal-Sharrock: en primer lugar la comprensión de la obra misma; en segundo lugar, el colocación específica de *Sobre la Certeza* en la filosofía de Wittgenstein; y en tercer lugar, su importancia para la filosofía en general, y la epistemología en particular (Cf. Moyal-Sharrock, 2005: p. 2-3)

Como ya dijimos, las notas escritas sobre Moore se compilaron y publicaron, después de su muerte, en 1969 bajo el título *Sobre la Certeza*¹, y nunca fueron revisadas por él. Por esta razón algunos intérpretes² mencionan enfáticamente que no es un “libro”, comentario que pretende poner de relieve la dificultad en encontrar una posición que claramente defienda Wittgenstein. Ya en el prefacio a la edición Alemana de 1969, escrito por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, se nos advierte que lo que se publica como un “libro” se

¹ Los editores eligieron *Sobre La Certeza (Über Gewissheit)* como título del libro por ser uno de los temas que se discuten en las notas. Pero dicha elección resulta arbitraria y no siempre correcta si se tiene en cuenta que Wittgenstein utiliza muchos otros términos del alemán para indicar otros aspectos de la cuestión por ejemplo la palabra *Sicherheit* (seguridad). Al utilizar la palabra "Gewissheit" (certeza) se indica lo que esperaba encontrar Descartes, vale decir que una certeza con un matiz teórico o psicológico. Mientras que "Sicherheit" (certeza práctica), es la seguridad que tiene, por ejemplo, un violinista bien entrenado, muy virtuoso, al tocar su violín casi automáticamente, sin pensar. Pero también utiliza: *Bestimmtheit* ('seguridad'); *Versicherung* ('garantía'); *Überzeugung* ('convicción'); (das) *Sicheresein* ('estar seguro'); *unbedingt vertrauen* ('confianza sin reserva'); *Glaube* ('creencia'); *es steht (für mich) fest*: 'lo que se mantiene firme para mí' (Cf. Moyal-Sharrock 2007).

² Entre los cuales se encuentra, Lance Ashdown "Reading *On Certainty*", *Philosophical Investigations* 24:4 October 2001, pp. 314-329.

compone de un “conjunto de notas que no son sino un primer borrador; [Wittgenstein] no vivió lo suficiente como para seleccionar y corregir ese material”. Sin embargo, según los editores, “el trabajo constituye un tratamiento coherente de los problemas de los que se ocupa”.

Pueden destacarse tres periodos en la redacción de las notas: los párrafos del 1 al 64 son redactados en Ithaca en 1949, inspirados en la discusión con Malcolm. Los párrafos numerados del 65 a la 299, los redacta en el verano de 1950 en la casa de Anscombe: en este período discute con ella sobre la idea de transustanciación del catolicismo, por lo que es importante la recuperación de sus ideas sobre las creencias religiosas y los modos de vida que iluminan el tratamiento sobre las ejemplos propuestos por Moore. Finalmente, los párrafos del 300 al 676 los escribió en sus dos últimos meses de vida (febrero-marzo del '51) y se centran en el análisis de los tipos de dudas, su alcance, su *status*: una duda radical, una duda que duda de todo, no es falsa sino un absurdo.

Algunos autores han defendido el texto pues se ajusta al “estilo” de escritura que exhibía Wittgenstein. Lance Ashdown toma prestada la sugerencia de Avrum Stroll, quien caracteriza el estilo wittgensteniano de escritura como “broken text”³ para destacar la ausencia de sistematicidad en los escritos de Wittgenstein, a modo de estrategia retórica consistente en mantener un estilo literario “discontinuo”⁴. Bajo esta descripción, el conjunto de notas que conforman *Sobre la Certeza* no constituye un manifiesto

³ Ashdown “Reading *On Certainty*”, p. 315. El texto citado de Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press, New York, 1994.

⁴ “Wittgenstein siempre escribió en ese estilo enloquecedoramente personal, desnudo, teatralmente epigramático, centellante como un poderoso estroboscopio, desconcertando a la inteligencia con un brillo que alternaba con la oscuridad y causa a menudo algo totalmente borroso”, D. S. Shwayder, “El pensamiento de Wittgenstein sobre las Matemáticas”, en *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Peter Winch y colaboradores, Eudeba, Buenos Aires, 1971, pp. 49.

epistemológico sistemático. No obstante, estos intérpretes destacan los elementos originales del aporte wittgensteiniano a las cuestiones clásicas que han preocupado a los epistemólogos, en particular, a las cuestiones en torno al escepticismo. Desde nuestra perspectiva adherimos a la opinión de que dichas notas son un estímulo para re-interpretar clásicas cuestiones sobre el escepticismo bajo una nueva luz.

Este creciente entusiasmo por el conjunto de notas y en particular la interpretación que entiende a *Sobre la Certeza* como un nuevo impulso creativo sobre cuestiones epistemológicas inaugura lo que Moyal- Sharrock bautizó como “el tercer Wittgenstein”. Esta tercera etapa de su pensamiento “nos da las claves para la solución y la disolución de los problemas que han plagado la filosofía desde Descartes” pero principalmente logra de manera definitiva “desmitificar al escepticismo” (Moyal- Sharrock, 2004: p. 2).

Por otro lado, las denominadas “lecturas terapéuticas” (Crary, A., Read, R.: 2000, 2005) se oponen a esta interpretación y proponen una óptica que se caracteriza por sostener la idea de continuidad en el pensamiento de Wittgenstein establecida por la presencia de elementos comunes que atraviesan toda su obra. De estos elementos constantes, los intérpretes destacan dos: por un lado, su concepción de la filosofía como anti-teórica y anti-dogmática; y por otro, la idea de *sinsentido* filosófico entendido como la ilusoria pretensión de alcanzar “un punto de vista externo”⁵. Las lecturas terapéuticas, niegan cualquier tipo de construcción teórica y se enfocan en la

⁵ Esto no implica adherir a las interpretaciones que asocian las ideas presentadas en el *Tractatus* con las que luego se desarrollaron luego en el *Círculo de Viena*, donde, el positivismo lógico en su crítica a la metafísica, postulaba el principio de verificación empírica para poder distinguir entre proposiciones con sentido de aquellas que son un sinsentido. Por otra parte, las lecturas metafísicas del *Tractatus* ponen el acento en la distinción entre *mostrar* y *decir* para explicar la noción de sinsentido señalando que la finalidad del libro radica en aquello que no puede expresarse, *decirse*, en el lenguaje: la ética. En esta lectura, el ‘sinsentido’ no es sólo una expresión usada para describir un punto de vista, sino también parte de una teoría del significado. De esta manera, se interpreta que Wittgenstein elabora una “teoría explicativa” de lo real pero que sólo puede indicarse, mostrarse (Cf. Stern 2004).

idea de que la propia labor filosófica es un *sinsentido*, mostrando lo que algunos autores llaman cierto nihilismo con respecto a la posibilidad de hacer filosofía (Cf. Stern, 2004). La metáfora en la que basan su interpretación es la de la escalera que debe ser tirada una vez que hemos subido por ella, que aparece en el *Tractatus*: § 6.54: “mis proposiciones elucidan [*Erläuterungen*] porque quien me comprende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella)”⁶. De ahí que se concluya que el propio *Tractatus* es un discurso a ser abandonado cuando, después de subir la escalera, se muestra la imposibilidad e ilusión del discurso metafísico y filosófico. Diamond (2000) afirma que la proposición citada debe ser tomada en forma completamente literal; lo cual significa: la escalera debe ser arrojada en su totalidad. Aunque sentimos simpatía por algunas intuiciones y claves de lectura esbozados desde esta óptica, no adherimos a la interpretación antifilosófica que parece postularse al enfatizar los aspectos puramente críticos.

Desde nuestro enfoque, puede entenderse que el aporte de *Sobre la Certeza* es la profundización, y no la modificación, de su perspectiva anti-teórica de la filosofía. De esta manera, la cuestión escéptica no debe ser considerada como un problema que requiere una respuesta, ni tampoco como un planteo falso que deba ser refutado sino que más bien se busca mostrar, a partir de un tratamiento terapéutico, en qué medida el escepticismo moderno es un *sinsentido*. La noción de *sinsentido* no debe entenderse simplemente como si el filósofo olvidara el uso cotidiano de las palabras, que poseen significados comunes que funcionan perfectamente (Gordon, citado por Putnam, 2011: p. 26) y la tarea sólo consistiera en indicarle dicho olvido. El

⁶ Como es sabido la metáfora pertenece a Sexto Empírico (AM, III, 480).

hechizo y la tendencia al sinsentido, “a intentar forzar la realidad para que se preste a ser vista a través de prismas inadecuados, no es monopolio de la filosofía profesional, ni tampoco obra de su invención” (Cf. Putnam, 2011: p. 27). Wittgenstein cree que esa tendencia “subyace en lo profundo de nuestras vidas en el lenguaje” y por ello mismo no nos podemos “curar” sencillamente recordando los usos cotidianos. Lo que intenta poner en claro es qué lleva al escéptico a postular ese tipo de dudas, cómo llega a “hechizarse”. En este sentido, no se trata simplemente de desechar el problema sino de intentar comprenderlo, esclarecerlo. El afán de claridad debe acompañarnos siempre, debe ser una actitud que uno adopta frente a cualquier reflexión seria que se emprenda. De esta manera “lejos de poner el colofón a la filosofía, su obra nos ofrece una forma de llevar la reflexión filosófica a campos en los que, por regla general, la filosofía no asoma por ningún lado” (Putnam, 2011: p. 27).

Dentro de esta línea interpretativa, nos interesa presentar una aproximación que consideramos enriquecedora entre algunas de las afirmaciones wittgensteinianas presentes en *Sobre la Certeza* y las que realiza Sexto Empírico en sus *Hipotiposis Pirrónicas* (S. II). Un breve contacto con ambas perspectivas arroja paralelismos sorprendentes. Pero se debe ser cauto frente a la conveniencia de considerar así las cosas, pues las semejanzas entre los *Hipotiposis* y *Sobre la Certeza* son tan plausibles como dignas de desconfianza. Con todo, y aunque nuestra reconstrucción, en este sentido, no pretende ser histórica⁷, consideramos que una lectura comparada de estos textos, de uno u otro modo, servirá para encontrar importantes y sugerentes formas de re-pensar la filosofía y la cuestión escéptica en el marco de la controversia ya presentada. De esta manera, según tales conquistas aportadas

⁷ No nos ocupamos de establecer el posible conocimiento directo o indirecto de Sexto Empírico por parte de Wittgenstein. Esta cuestión, de indudable interés para nuestro tema, requiere de recursos que, de momento al menos, no disponemos.

por la mencionada confrontación de los textos relevantes de Wittgenstein con la fuente del escepticismo pirrónico antiguo, se puede argumentar a favor de que Wittgenstein no refuta el escepticismo moderno sino que señala, a partir de su tratamiento terapéutico, su valor y alcance filosóficos. Y es en esta medida que su orientación filosófica puede ser sintonizada con algunas ideas del escepticismo pirrónico.

De esta forma, lo que se intentará mostrar es que, aunque en cierto punto en el mundo anglo parlante la concepción que relaciona a la filosofía primariamente con la ciencia y con los problemas epistemológicos dominó gran parte del Siglo XX, Wittgenstein explícitamente buscó apartarse de ella y sostuvo una visión diferente, cuya filosofía es cercana a preocupaciones y propósitos prácticos, muy similares al modo del escepticismo antiguo. Sumariamente expresado, el punto en el que se acerca a la perspectiva de Sexto Empírico es en la defensa de una concepción anti-dogmática y no-epistemológica de la filosofía (Cf. Marcondes de Souza Filho, D. 1996).

Capítulo 1

*La controversia Wittgenstein-
Moore en torno al escepticismo*

“La petulancia es una hipoteca que enturbia la capacidad del filósofo”
(L. Wittgenstein, *Sobre la Certeza*, §549)

1.1. Moore y Wittgenstein. Primer acercamiento a la controversia

Wittgenstein siempre mostró poco interés por las obras de Moore y, aunque le tenía gran estima personal, no consideraba que fuera un buen filósofo. Monk, en su biografía sobre Wittgenstein (1997), relata que la relación de amistad entre ellos fue siempre de carácter más personal que filosófico: “Wittgenstein, aunque admiraba la exactitud en la expresión de Moore, y de vez en cuando se servía de ella para encontrar la palabra adecuada para expresar algo concreto, no lo consideraba un filósofo demasiado original. ‘¿Moore? –dijo una vez-, demuestra lo lejos que puede llegar un hombre que no posee la menor inteligencia’”, (Monk, 1997: p. 249). Se conocieron en 1912 en Cambridge, Inglaterra, cuando gracias a Bertrand Russell, Wittgenstein fue admitido como alumno en Trinity College, donde asistió regularmente por dos trimestres a las clases de psicología dictadas por Moore. Era tan grande la admiración que Moore sentía por Wittgenstein que en 1914 viajó a Noruega para transcribir unas notas sobre lógica que éste le dictara. Después de este viaje, rompieron su relación de amistad a raíz de un mal entendido por la negativa de Cambridge a aceptar esas notas como material para otorgarle el título de licenciado. En 1929, cuando Wittgenstein retornó a Inglaterra, restablecieron su amistad de manera inmediata. Sin embargo, Wittgenstein seguía sosteniendo la misma opinión sobre Moore: cuando en 1949, se refirió a él, señaló que “daba clases planteándose problemas sin cesar, pero era algo fútil” (Bouwsma, 2004: p. 57). Y al reflexionar sobre la filosofía sostuvo que

“un filósofo es alguien que tiene la cabeza llena de signos de interrogación [...] 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 afuera de él, deshaciendo los nudos, etcétera. Moore no podía hacer esto último: era estéril” (Bouwsma, 2004: p. 69).

Hacia 1949, Wittgenstein, que se encontraba enfermo -intentaba recuperarse de lo que habían diagnosticado como una fuerte anemia atípica (el diagnóstico posterior fue que padecía de cáncer de próstata)-, cuando decidió renunciar a su puesto en Cambridge y vivir como huésped en casa de sus amigos para poder revisar sus escritos con la finalidad de que fuesen publicados (objetivo que no pudo cumplir). En esta época aceptó la invitación de Malcolm para visitarlo en Ithaca, Estados Unidos y zarpó el 21 de julio de 1949. Allí conoció a varios filósofos como S. Brown y O. K. Bouwsma, con los que se reunía regularmente a discutir temas de filosofía. En estas reuniones les pedía a sus compañeros de conversación que propusieran los temas a discutir. La modalidad de discutir temas que otros proponían, fue adoptada por Wittgenstein en sus dos últimos años de vida. Importa reparar en los detalles de esta información, porque arrojan luz sobre la “forma mentis” y la peculiar modalidad de trabajo de nuestro filósofo. A este respecto, Monk relata: “mientras vivió, quiso vivir como filósofo, y aunque ahora se sintiera imposibilitado para vivir solo y escribir, se veía capaz de discutir filosofía. De este modo nos encontramos con que, en un grado mayor que hasta entonces, eran las ideas y problemas de otros los que le proporcionaban el estímulo

necesario para sus pensamientos filosóficos”. Surgidos de esta modalidad de labor filosófica, atenta a la consideración de las “ideas y problemas” de otros filósofos, los escritos de los últimos años “poseen el carácter que anteriormente [él mismo] había atribuido a toda su obra –la de clarificar la obra de los demás- y, mucho más que su obra restante, está escrita con el objetivo de ser útil” (Monk, 1997: p. 498).

Acogida esta nueva modalidad de trabajo, Malcolm sugiere los textos de Moore, ya que unos meses antes de la llegada de Wittgenstein había publicado un artículo⁸ en el que afirmaba que Moore, en los contextos filosóficos en los que discute el problema del escepticismo, había abusado de las expresiones "yo sé...", "yo sé con certeza", "es cierto", y "tengo pruebas concluyentes". Malcolm sostuvo que el empleo que Moore hace de estas expresiones es contrario a su uso habitual y correcto, y dio una serie de poderosos argumentos en apoyo de esta afirmación (Cf. Stroll, 1994: p. 9)⁹. Malcolm estaba interesado en discutir con Wittgenstein su artículo junto a una carta que recibió de Moore en donde éste defendía como legítimo el empleo que había hecho del término saber y, por lo tanto, repudiaba la interpretación que el filósofo norteamericano hacía de sus textos. El interés de Malcolm no era el de rechazar por principio la prueba, como había hecho la mayoría de los intérpretes, sino explicitar más claramente qué había intentando hacer Moore en sus textos, si bien admitía que no había logrado su cometido de refutar al

⁸ Malcolm, N. (1949) 'Defending Common Sense', *The Philosophical Review*, 58, pp. 201-21.

⁹ Malcolm ya había escrito un primer artículo, “Moore y el lenguaje ordinario”, que se publicó en un volumen de la serie “Library of Living Philosophers” de 1942, editado por P.A. Schilpp, titulado *The Philosophy of G.E. Moore*. Allí sostenía que la defensa de Moore de la cosmovisión del sentido común era en realidad una defensa de los usos ordinarios del lenguaje en contra de los usos paradójicos que los filósofos hacen de estas expresiones (Ver Stroll, 1994; Stroud, 2001).

escéptico. Wittgenstein conocía, y le había interesado, la defensa de Moore de la cosmovisión del sentido común y de acuerdo con G. E. M. Anscombe y G.H. Von Wright, dijo que *Defensa del sentido común*, era el mejor trabajo de Moore (Cf. Stroll, 1994: p. 9). Por lo tanto, estaba familiarizado con la problemática y mostró interés por el artículo de Malcolm.

Para Wittgenstein, la discusión sobre los casos presentados por Moore no se reducía a determinar los “malos” usos del lenguaje sino que se centraba en indicar que los casos presentados por Moore en su discusión contra el escéptico eran relevantes filosóficamente porque, puestos en duda, no eran falsos sino *absurdos*. Bouwsma testimonia que el 20 de agosto de 1949 se reunió a discutir con Malcolm y Wittgenstein el tema propuesto era la frase de Moore “sé que esto es una mano” y buscaron determinar qué visión enfrentaba Moore: “Ha de ser, por supuesto, alguna visión que implique la negación de que Moore sabe que esto es una mano: algún tipo de idealismo o de escepticismo” (Bouwsma, 2004: p. 49). Es significativo mencionar que el propio Bouwsma, -que había sido profesor de Malcolm y quien lo animó a viajar a Cambridge a estudiar con Moore-, estaba muy influido por su obra, especialmente por las críticas al idealismo. Gracias a ellas, había abandonado su simpatía por el hegelianismo. De esta manera, para comprender el tratamiento dado por Moore a la cuestión escéptica y el interés que suscitaron sus escritos, debemos indagar su crítica del idealismo, pues es el marco general en el que fueron desarrollados los textos en la primera etapa de la llamada filosofía analítica.

1.2. Escepticismo e idealismo en los inicios de la filosofía analítica

Moore no fue un autor sistemático, tuvo etapas de pensamiento muy diferentes y opuestas, que comenzaron con una simpatía por el idealismo de F. H. Bradley¹⁰ concluyendo en una feroz oposición al mismo que duró el resto de su vida. El idealismo británico se caracterizaba por sostener un “esquema metafísico de una realidad absoluta en la cual desaparecen todas las relaciones entre términos distintos e independientes (...) la significativa reducción de los objetos y las entidades finitas al flujo de una realidad infinita era el rasgo distintivo de la herencia romántica” en la que se inscribía (Gargani, 1979: p. 68). El punto de quiebre de Moore con el idealismo queda plasmado en su texto “La Naturaleza del Juicio” del año 1899, donde se hace eco de la doctrina de Th. Reid y la Escuela Escocesa del Sentido Común¹¹, la que distingue, como existencias separadas, los actos mentales y sus objetos, aferrándose a un realismo absoluto¹² (cf. Nelson, 1976: p.15-16). Este principio realista¹³, con algunas variaciones, seguirá presente en todos sus escritos posteriores.

El punto de partida de Moore es el diagnóstico de que el sentido común necesita defensa de los ataques de los filósofos o de su imperdonable olvido.

¹⁰ En 1897 publicó el texto “In what sense, if any, do past and future time exist?” donde acordaba con Bradley en sostener que el tiempo no existe, haciendo uso de las premisas de los universales concretos y de las relaciones internas. Si sus conclusiones iban en contra del sentido común, Moore afirmaba que el sentido común estaba equivocado (cf. Nelson, 1976: p.14).

¹¹ La Escuela Escocesa nace en Aberdeen, sus primeros miembros fueron Thomas Reid (1711-1796), James Beattie (1735-1803) y James Oswald (1727-1793); alguna de las ideas básicas que compartían fue la apelación a los “principios” de sentido común contra los escépticos e idealistas, términos, estos últimos, que usaban indistintamente.

¹² “Si... atendemos al acto de nuestra mente que llamamos percepción de un objeto sensible externo, encontraremos en él estos elementos: primero, una concepción o noción del objeto percibido; segundo, una fuerte e irresistible convicción o creencia en su existencia presente; y, tercero, el que esta convicción o creencia es inmediata, y no el efecto de un razonamiento” (T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1785, citado en González de Luna, 2004: p. 54). Para Reid percibir un objeto externo es aceptar su existencia.

¹³ Russell afirmaba que lo que ellos sostenía, en oposición a Bradley, era que “es real *cada cosa* que el Sentido Común, no influenciado por la filosofía ni por la religión, supone que sea real” (citado en Gargani, 1979: p. 70).

Escribió varios artículos en los que trataba el problema del escepticismo moderno y ensayaba diferentes estrategias para refutarlo. En *Defensa del sentido común* (1925), como ya dijimos, sostenía la idea de que conocemos con certeza la verdad de las siguientes proposiciones: que la tierra había existido durante muchos años y que en ella había habido, y hay, muchos objetos físicos. Estas proposiciones pertenecen al sentido común, son descritas por Moore como *trivialidades*, ya que resultan obvias y “puede[n] dar la impresión de que no merecería la pena enunciarlas” (Moore, 1984 [1925]: p. 49). Su trivialidad consiste así, no en que sean proposiciones que carezcan de valor o de importancia, sino en que son *conocidas* por todos, conforman un *saber* común ya que todo el mundo está de acuerdo en su afirmación de que las *conocemos con certeza*- aunque no podamos dar una demostración última a su favor, “creo que todos nos encontramos en esa extraña situación consistente en *conocer* muchas cosas que no están totalmente fundadas” (DSC: p. 60. La *itálica* me pertenece). Pero el problema surge cuando detecta que muchos filósofos han sostenido tesis que son incompatibles con la afirmación de estas trivialidades.

No obstante, es en *Prueba del mundo externo* donde intenta dar una respuesta definitiva al desafío del escéptico moderno que niega que tengamos conocimiento de la existencia de objetos exteriores a nosotros. El texto comienza con una cita del prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant donde se indica que es un “escándalo filosófico” que seamos incapaces de dar “una prueba satisfactoria” de la existencia de cosas exteriores a nosotros y que debamos aceptarlas simplemente como “una cuestión de fe”. De estas palabras se desprende una idea importante, que sostienen tanto Kant como Moore: que dar una prueba de este tipo es una

cuestión que compete propiamente a la filosofía. Lo primero que analiza Moore es la expresión “cosas exteriores a nosotros”, que es interpretada como las cosas que se encuentran en el espacio y que existen independientes de nosotros en el sentido de que no dependen de que sean percibidas o experimentadas¹⁴. La estrategia, para hacer frente a este problema, consiste en que levanta una mano y diciendo, como dijo, “aquí hay una mano” prueba la existencia de al menos un objeto¹⁵. Esta es una proposición obvia de la cual afirma que “tiene que saber que es verdadera”, una proposición “cuya verdad conozco con toda certeza”. Por lo tanto ha probado la existencia de una mano humana y ha logrado hacer frente al desafío escéptico. Lo que Moore cree estar mostrando es algo que resulta evidente para todos -que él tiene dos manos- pero que luego el escéptico, en sus divagues metafísicos, pondría en cuestión, negando que sea posible afirmar dicho conocimiento.

El éxito de esta prueba depende de que se logre una demostración rigurosa para lo cual deben cumplirse tres condiciones que claramente enumera Moore en su texto. La primera, es que las premisas de las que se parte deben ser diferentes de la conclusión a la que se pretende arribar. La segunda condición, es que se debe conocer que dichas premisas sean verdaderas. Según Moore “no basta que lo crea sin que sean ciertas en absoluto, o que no sepa que son verdaderas, aunque de hecho lo sean” (PME: p. 156); y la última, la conclusión debe seguirse de las premisas. Según

¹⁴ Por “cosas exteriores” entiende las cosas que se encuentran en el espacio y que son independientes de que sean percibidas, vale decir, su existencia no depende de que sean experimentadas y pueden ser señaladas empíricamente. De esta manera, se distinguen de las “cosas interiores” como las imágenes, dolores y similares cuya existencia depende de que *alguien* las experimente (Cf. Stroud, 2001: p. 74).

¹⁵ La mención del gesto es relevante ya que se trata de ofrecer una demostración *ostensiva* en el marco de una argumentación de tipo *ad hominem* que apela a las creencias ordinarias del adversario para probar la inconsistencia entre éstas y las premisas escépticas que sostiene al mismo tiempo.

nuestro autor estas tres condiciones se cumplen satisfactoriamente puesto que la premisa ‘aquí hay una mano’ difiere de la conclusión ‘existen en este momento al menos un objeto externo’. Además conocía con certeza lo expresado en las premisas, sabía que había una mano en el lugar indicado. Sobre esta segunda condición dice Moore, “¡Qué absurdo hubiese sido sugerir que no lo sabía, sino que sólo lo creía, y que quizá no fuese así!” (PME: p. 156). Y finalmente, la conclusión se sigue de las premisas.

Algunos filósofos, como previó Moore, consideraron que no había dado una prueba satisfactoria ya que no había demostrado primero sus premisas, por lo que no podían seguirse de ellas una conclusión verdadera. De ahí, según nuestro autor, que Kant dijera en su prefacio que hasta tanto no diéramos con una demostración de la existencia de objetos externos debemos aceptarla por *fe*, es decir, no poseemos *conocimiento* de su existencia. Sin embargo, Moore insiste en que esta opinión, tan común entre muchos filósofos, es un error puesto que “sólo se puede demostrar empleando premisas cuya verdad no se conoce”, es decir, que en opinión de Moore “puedo conocer cosas que no puedo demostrar. Entre las cosas que conozco con certeza, aunque no pueda (según pienso) demostrarlas, estaban las premisas de mi prueba” (PME: p. 159). Y aquí parece invertir el problema pues afirma que “aquellos que están insatisfechos con estas pruebas basándose sólo en que no conozco las premisas, no tienen *razones suficientes* para estar insatisfechos” (DSC: p. 160. La itálica me pertenece). Ahora parece que es el escéptico el que debe dar cuenta de sus dudas y no Moore el que debe dar

cuenta de cómo conoce las creencias a partir de las cuales realiza la demostración¹⁶.

Ahora bien, para que este gesto pueda ser reconocido como una prueba hay que considerar algunos señalamientos que Moore intenta marcar en varios pasajes de su texto: la presencia de un conflicto o contradicción entre lo que él afirma conocer y la negación de conocimiento por parte del escéptico. Él entiende que el escepticismo es una *metafísica negativa* que se opone a nuestra visión del sentido común, visión que el escéptico comparte mientras no filosofa. El escéptico es en realidad un incoherente pues lo que la prueba muestra es que él sostiene, al mismo tiempo, afirmaciones que resultan incompatibles. Por un lado, pone en duda la existencia de cosas externas a nosotros; y por otro lado, admite cotidianamente y sin reservas la existencia de las mismas. Así expuesta, la prueba de Moore parece aceptar el reto y afirma el éxito de su refutación; se señala que nuestro trato ordinario con el mundo brinda los elementos necesarios para responder de forma adecuada al escéptico. Finalmente, parece estar ofreciendo como prueba un hecho *empírico* que demuestre la existencia de al menos un objeto externo. Desde la óptica de Alice Ambrose (1960) puede interpretarse que lo que intenta hacer Moore es aplicar un nuevo método que ella denomina “la traducción a lo concreto” y que consiste en confrontar la postura de los escépticos con los hechos. Moore sostiene que estos filósofos juzgan como falsas las proposiciones que se enuncian en las expresiones ordinarias. Para él, por el contrario, no existe la posibilidad de error en estas proposiciones. Desde este enfoque, Moore cree que al hacer la traducción a lo concreto, el escepticismo parece implicar la

¹⁶ Ver nota al pie n° 62, p. 70.

falsedad de aquello que todos conocen que es verdad, de ahí que dicha posición sea falsa en sí misma. Para Moore es una prueba suficiente exhibir su par de manos, para dar cuenta de la creencia del sentido común de que existe un mundo externo (Cf. Ambrose, 1960: 819).

Un elemento histórico que permite explicar la génesis de esta prueba, es que el marco en el que se inscribe su interpretación del escepticismo es su crítica al idealismo y su preocupación por definir cuáles son los problemas que la filosofía trata y cuál su método para resolverlos. En las conferencias brindadas entre 1910 y 1911, publicadas luego, en 1953, bajo el título *Some problems of philosophy*, Moore declaraba que eran tres las principales cuestiones filosóficas: la primera, y más básica, consiste en ofrecer “una descripción general de la *totalidad* de este universo, mencionando todos los tipos de cosas que *sabemos* hay en él, considerando hasta qué punto es probable que haya en él tipos importantes de cosas de las que no sabemos en absoluto que están en él”; la segunda, de índole epistemológico, busca “clasificar los modos según los cuales podemos conocer”; y la tercera versa sobre la ética. Es interesante mencionar aquí que en *A reply to my critics*, publicado en 1942, habla en otros términos de los tópicos principales de la filosofía distinguiendo esta vez entre la ética, el método y la teoría de la percepción. Esta modificación en la terminología refleja algunos de los cambios sufridos en su concepción filosófica.

Lo que la primera división expresa es el optimismo de Moore respecto de la posibilidad de definir los objetos propios de la investigación filosófica, mostrando que el universo está constituido por elementos captables por la conciencia. El problema es entender por qué surgen tantas divergencias entre

los filósofos. Frente a esta cuestión, pueden ofrecerse dos posibles respuestas: o bien los filósofos no han prestado suficiente atención a los objetos de conciencia o no son claros y precisos en sus afirmaciones y preguntas (cf. Nelson, 1971: p. 17). Lo que muestra la variación en su posición es el creciente pesimismo con respecto a la primera respuesta ofrecida, inclinándose cada vez más por la segunda. No obstante, hay que entender que para Moore la clarificación de los términos en los que se expresa una posición filosófica nunca fue una meta en sí misma, sino que siempre estuvo subordinada al primer objetivo: determinar, clasificar y analizar qué tipo de entidades o propiedades constituyen objetivamente el universo y caen dentro de la investigación filosófica (cf. Nelson, 1971: p. 20). A partir de los años 40, este cambio se acentúa llevándolo a afirmar que su proyecto filosófico ya no estaba comprometido con un análisis de los hechos sino de los “conceptos”. Esto, en sintonía con lo antes expuesto, no significa que Moore adscribiera, como sí adscribieron algunos de sus contemporáneos entre los que se encuentra Malcolm, a la concepción que entendió que la raíz y la cura de todos los problemas filosóficos residen en la confusión y aclaración terminológicas. Aunque no es claro qué entiende por “conceptos”, puede decirse que éstos son entidades que constituyen objetivamente el universo y que son distintos e independientes de sus expresiones verbales¹⁷.

Es en este sentido que las interpretaciones (la de Malcolm a la cabeza) que se centran sólo en el aspecto del análisis lingüístico desarrollado por

¹⁷ Para Gargani “la indagación de los filósofos de Cambridge contraía un fuerte compromiso ontológico en la asunción de un lenguaje y un aparato de ideas objetivas, de tipo platonizante, el requisito indispensable para garantizar la objetividad del saber matemático, la validez de la ciencia física y las condiciones de un discurso crítico y controlado en el cual tratar los problemas de ética” (Gargani, 1979: p. 70).

Moore, se equivocan al reducir su estrategia a una forma de entender la finalidad de la labor filosófica: preservar a nuestro lenguaje –el llamado ‘lenguaje común u ordinario’– del deterioro originado por su uso incorrecto en manos de filósofos menos circunspectos que el usuario medio¹⁸. Malcolm entiende que lo que Moore lleva a cabo es una defensa del lenguaje común y, sólo en esta medida, defiende el sentido común. Sin embargo, lo que explícitamente le interesaba a Moore era defender lo que llamó la “cosmovisión” del sentido común, entendiendo por ella un grupo de creencias –por un lado la de que existen objetos en el espacio y en el tiempo, y además de ellos, actos de consciencia por medio de los cuales nos será dado conocerlos– que nadie cuestiona ni pone en duda por su obvia condición de trivialidades (Cf. Muguerza, 1986: pp. 58 a la 67).

Lo que la interpretación de Malcolm muestra es la divergencia sobre la cuestión del significado que Moore mantiene con los filósofos que posteriormente suscribieron a la llamada “filosofía del lenguaje ordinario”. Moore no adhirió a la idea de que son los *usos* los que determinan el sentido de una frase. Para él, una expresión mantiene su significado incluso si se utiliza en circunstancias diferentes de aquellas en las que se emplea típicamente, como queda ejemplificado en el uso que hace Moore de la expresión "yo sé" en el que se viola las reglas de su empleo ordinario, y sin embargo, para el autor inglés sigue siendo significativa. Esto, a su vez, aclara cómo Moore y Malcolm adhieren a concepciones del significado completamente diferentes. Para Malcolm, al igual que para el último Wittgenstein, el

¹⁸ Este punto será desarrollado en profundidad en el capítulo que sigue.

significado de las palabras viene dado por las normas que rigen las diversas circunstancias de su uso (cf. Coliva, 2010: p. 35).

En este sentido, el enfoque de Wittgenstein se diferencia ya que su examen crítico de los textos de Moore no se reduce, como ya dijimos, a mostrar los “malos” usos de las expresiones. La crítica de Wittgenstein se centra en la pretensión de conocimiento que expresaba Moore con la afirmación “yo sé...”, porque según su interpretación no se puede afirmar que “del hecho de que a mí –o a todos- me *parezca* así no se sigue que *sea* así” (SC §2). Sin embargo, es posible preguntarse si tiene sentido dudar de ello: “¿Qué sucede con una proposición del tipo ‘Sé que tengo un cerebro’? ¿Puedo ponerla en duda? ¡Me faltan razones para la *duda!*” (SC, §4. También §322-3; 334). Desde esta lectura, algunas de las creencias más básicas del sentido común revelan características particulares que los filósofos han confundido con rasgos epistémicos. Para dichas creencias no pueden plantearse condiciones de verdad, ni son susceptibles de justificación, prueba, ni evidencia a favor, ni duda: “Moore selecciona precisamente un caso en el que parece que todos nosotros sabemos lo mismo que él, sin poder decir cómo” (SC §84); “(...) Simplemente, se le acepta como algo obvio que nunca se cuestiona y que, quizá, ni siquiera se formula” (SC §87); “(...) no llegamos a ninguna de ellas por medio de la investigación” (SC §138).

No obstante, la falta de justificación no impide que podamos describir estas creencias como *ciertas*, en el sentido de estar seguros: “con la palabra ‘cierto’ expresamos la convicción absoluta, la ausencia de cualquier tipo de

duda, y tratamos de convencer a los demás” (SC §194)¹⁹; “y esto se mostrará en el modo en el que actúo y hablo de las cosas en cuestión” (SC §395). La pretensión de Wittgenstein es mostrar que la certeza que revisten estas creencias no es una certeza de carácter epistémico como ha sido comúnmente interpretada ya que no es un grado de conocimiento. La característica distintiva de este tipo de certeza es que no depende del establecimiento de la verdad o la falsedad de nuestras creencias sino de una cualidad de nuestros modos de actuar en el marco de una forma de vida dada, de nuestras prácticas sociales que presuponen para su correcto funcionamiento que muchas de nuestras creencias se consideren ciertas. Cuando Wittgenstein utiliza el concepto de *certeza* para referirse a nuestra actitud frente a nuestras creencias más básicas, debe ser comprendido en un sentido no epistémico (Rabossi: 1979, 2000, 2004). “Mi vida muestra que sé, o estoy seguro de que allí hay una silla, una puerta etcétera” (SC §7); Mi *vida* se basa en darme por satisfecho con muchas cosa (SC §334); “¿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 actúo.” (SC §148); “(...) con lo que no quiero decir, obviamente, que los hombres *deban* comportarse de tal modo: sólo que así se comportan” (SC §284). “De modo que la oración ‘Sé...’ expresa aquí la disposición a creer ciertas cosas” (SC §330); “tengo la firme convicción de que, etc.’ Ello querría decir (...) que no he llegado a la convicción conscientemente, por medio de un proceso de pensamiento determinado sino que ésta se encuentra tan arraigada en todas mis *preguntas y respuestas* que no puedo tocarla” (SC §103).

¹⁹ En este párrafo se introduce la distinción entre Certeza subjetivo y certeza objetiva que desarrollaremos en el capítulo 3.

Algunos autores no temen hablar de certeza *práctica* (Kenny, 1986; Brad, 1981; ArreguÍ, 1984) poniendo de relieve el aspecto no cognoscitivo del establecimiento de nuestras creencias más elementales. “Se trata aquí de una especie de saber práctico” (SC §355). Me gustaría considerar tal seguridad (*Sicherheit*) no como algo parecido a la precipitación o a la superficialidad, sino como (una) forma de vida” (SC § 358) como al animal (§359) más allá de lo justificado e injustificado (SC §359) he de actuar de acuerdo con mi creencia con una seguridad que no conoce duda alguna (§360); no es que el hombre sepa la verdad en ciertos puntos con un seguridad completa. Sino que la completa seguridad sólo se relaciona con su actitud (SC §404); “<Sé...> expresa aquí la disposición” y la confianza a creer ciertas cosas (SC §330, §337).

Ahora bien, describir los casos que presenta Moore en estos términos no implica distinguir entre, por un lado, lo que ocurre en el ámbito de la vida diaria o del sentido común, donde la certeza no epistémica nos impide cuestionar nuestras creencias; y, por otro, el ámbito teórico o filosófico, en donde el desafío escéptico es inevitable²⁰. Esta distinción de ámbitos supone que, a nivel del sentido común, nuestras creencias son inmunes al ataque escéptico pero al mismo tiempo que nuestras creencias ordinarias no sirven para desestimar como válido el desafío. El análisis de Wittgenstein no adhiere a esta distinción de niveles o a lo que en palabras de M. Burnyeat (1984) se

²⁰ Si bien Wittgenstein distingue entre usos filosóficos y usos cotidianos de algunas expresiones tipo-Moore: “<Sé que esto es un árbol> ¿por qué tengo la impresión de no haber comprendido esta oración por mucho que sea una oración absolutamente simple y del tipo más ordinario? (...) tan pronto como pienso en una aplicación cotidiana de la oración, y no en una filosófica, su sentido se convierte en algo claro y ordinario” (SC §347, también, § 349-53, §394, §424, §451-52, §463, §481, §520, §532, §657). Esta distinción no es paralela a la que intentamos introducir ahora. Wittgenstein presenta la distinción para marcar, entre otras cuestiones, la problemática de trazar el límite entre lo que puede considerarse inaudito, lo que se sale de la norma, la locura y aquello que propiamente tratamos como un error. Este punto será analizado en el capítulo 3.

denomina “la práctica del aislamiento” (*the practice of insulation*)²¹. Interpretar el escepticismo desde la práctica del aislamiento supone la distinción, o brecha, entre dos niveles de cuestiones tal que se *aíslan* los juicios ordinarios de primer orden de los cuestionamientos filosóficos pertenecientes a un segundo orden. La desvinculación entre estos dos niveles muestra lo que T. Clarke (1972)²² denominó la *inmunidad* que revisten las creencias del sentido común frente a las dudas escépticas. De ahí que las interpretaciones aislacionistas evalúen que el intento de Moore no logra su cometido.

Wittgenstein no interpreta el desafío escéptico como un planteo con sentido en el marco de un ejercicio filosófico aislado de sus consecuencias prácticas. La opinión de Wittgenstein acerca del escepticismo en 1949 se relaciona con lo expresado sucintamente en el *Tractatus* (6.51): el escepticismo no es irrefutable, sino manifiestamente absurdo cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse. Y es en relación con esta opinión sobre el escepticismo que encontraba algo filosóficamente interesante en las proposiciones del sentido común de Moore²³. No se trata de ejemplos de un conocimiento cierto, sino por el contrario ejemplos de casos en los que la duda

²¹ Esta categoría aparece en su artículo “The Sceptic in His Place and Time”, es en el año 1984, en *Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy*, ed. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge University Press, capítulo 10; en 1993 la versión en castellano en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 27, Editorial Complutense, Madrid, pp.227-306; en 1997 aparece en *The Original Sceptics: A Controversy*, pp. 92-126.

²² En su artículo 'The legacy of skepticism', en *The Journal of Philosophy*, n° 69, pp. 754-69.

²³ “¿Es una respuesta satisfactoria al escepticismo del idealista o a las aseveraciones del realista (decir que la proposición ‘Existen objetos físicos’ no tiene sentido [*Unsinn*])? Para ellos, obviamente no es un sinsentido [*Unsinn*]. Una respuesta podría ser: tal aserción, o su contraria, no es sino un intento frustrado de expresar lo que no puede expresarse de ese modo. Es posible mostrar que o tiene éxito, pero con ello no se resuelve el caso. Debemos advertir que lo que se presenta como la primera expresión de una dificultad, o de una respuesta a la dificultad, todavía podría ser una expresión completamente incorrecta. Del mismo modo que, a veces. Quien critica con razón un cuadro dirige su primera crítica adonde no corresponde y se requiere una investigación para encontrar la explicación adecuada de la crítica” (SC §37).

es absurda (Cf. Monk, 1997: p. 503)²⁴. Al distinguir la certeza de su interpretación epistémica, la expresión “yo sé” muestra que en contextos habituales no significa que se posee conocimiento sino que expresa nuestra *convicción*. Y la convicción por profunda que sea no garantiza la posesión de conocimiento. No puedo inferir <esto es así> de sé que es así. Ni tampoco se sigue de la declaración <Sé...> que lo sepa (SC §12-15). Moore pasó por alto la expresión “creía saberlo” (SC § 21). Para Wittgenstein, los ejemplos de Moore son creencias básicas que no constituyen conocimiento porque no son el resultado de una investigación sino que son la base de la investigación (SC §136-8). El conocimiento va de la mano de la posibilidad de la duda (SC §10, 450) pero las creencias básicas son un tipo de *saber* que no permite la conducta de duda (SC, §354)²⁵. Las creencias básicas o, como también las denomina Wittgenstein, las “proposiciones tipo-Moore”, muestran un rasgo interesante y es que “lo que las distingue no es que todo el mundo conozca su verdad sino que juegan un papel *semejante (ähnliche)* en el sistema de nuestros juicios empíricos” (SC § 137). “Es decir, en un momento u otro he de comenzar sin poner nada en duda; y eso no es, por así decirlo de algún modo, un cierto tipo de precipitación que podría disculparse, sino que forma parte del juicio” (SC §150). Esta convicción tampoco debe ser interpretada o reducida a términos psicológicos: “(...) nos preguntamos: ¿qué hacemos con el

²⁴ “La pregunta del idealista podría formularse, más o menos, del siguiente modo: ‘¿Qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos?’. (Y la respuesta no puede ser: <Sé que existen>). Pero quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego del lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes: ¿cómo sería una duda de semejante tipo?” (SC §24).

²⁵ Para M. Williams la pregunta fundamental del escepticismo es esta: “¿hasta qué punto las dudas escépticas son ‘naturales’ o ‘intuitivas’ y hasta qué punto son ellas el producto de una discutible y posiblemente prescindible concepción teórica?” (Williams, 1996: p.1). La idea de Williams es que la fuerza del escepticismo, sobre todo en su versión más extrema, deriva de ciertas ideas teóricas y no, de nuestras intuiciones del sentido común.

enunciado <Sé...>? ya que lo que está en cuestión no son procesos ni estados mentales” (SC §230).

Desde la concepción de Wittgenstein, Moore estaba haciendo un aporte a la *lógica*, ya que “todo lo que es descriptivo en un juego de lenguaje pertenece a la lógica” (SC §56). Esto recuerda ideas desarrolladas en el *Tractatus* (como el propio Wittgenstein admite, SC §203) en donde se estableció que si lo contrario a una proposición no tiene sentido, esa proposición no describe el mundo, sino nuestro sistema conceptual: forma parte de la lógica. De este modo ‘existen objetos físicos’ no es una proposición empírica, pues su opuesto no es falso, sino incomprensible. Las proposiciones tipo Moore, no describen un *corpus* de conocimiento sino que muestran la manera en la que comprendemos el mundo (cf. Monk, 1997: p. 508). En este sentido habla de imagen del mundo, de mitología, etc. (SC §94, §95, §97). La confusión se basa en que los ejemplos utilizados por Moore aparentan ser simples proposiciones empíricas cuando en realidad están cumpliendo una función lógica en el entramado de nuestras creencias: “ellas juegan un papel *semejante* en el sistema de nuestros juicios empíricos” (SC §137)²⁶.

Sin embargo, la mención de los aspectos “lógicos” o “gramaticales” presentes en *Sobre la Certeza* debe entenderse desde un marco más amplio y profundamente arraigado de su concepción anti-teórica de filosofía: “la filosofía no puede transformarse en una ciencia, porque no tiene nada que descubrir. Sus problemas son consecuencia de un mal uso, de una mala

²⁶ “En este punto, creo que debe tenerse presente que el mismo concepto de ‘proposición’ no está bien delimitado” (SC §320). “Con todo, digo: toda proposición empírica puede transformarse en un postulado –y entonces se convierte en una norma de descripción. Pero también tengo mis reservas al respecto. La oración es excesivamente general. Se siente la tentación de decir ‘teóricamente, toda proposición empírica puede ser transformada...’, pero, ¿qué quiere decir ahora ‘teóricamente’? Todo esto recuerda demasiado al *Tractatus*” (SC §321).

comprensión de su gramática y requiere no una solución, sino su disolución y el método para disolver estos problemas no consiste en elaborar nuevas teorías, sino en reunir recordatorios de cosas que ya conocemos” (Monk, 1997: p. 280). En este sentido, la noción de “terapia”²⁷ asociada a la idea de filosofía arroja luz sobre el tratamiento que Wittgenstein realiza de los ejemplos de Moore. Lo que Wittgenstein proponía con su tratamiento terapéutico era diferentes modos de escapar a cualquier necesidad de elaboración de una teoría.

En este sentido, lo que *Sobre la Certeza* ofrece es un arsenal para luchar contra un “hechizo” particular que no es el escepticismo radical sino más bien el proyecto epistemológico que lo sostiene y que impulsa a Moore a buscar una *respuesta* (Cf. Gómez Alonso, 2008; Fogelin, 1994; Williams, 1996). De ahí, la importancia de entender cómo es posible la duda radical e hiperbólica (SC §24) y de especificar el error de Moore que consiste en “replicar con <Lo sé> a la afirmación de que no es posible saber” (SC §521). De esta forma, puede introducirse un matiz importante ya que parece haber algo “correcto” en el escepticismo, en la medida en que nos ayuda a señalar un doble aspecto de nuestro trato con el mundo: por un lado, que nuestro vínculo más básico con la realidad no debe interpretarse como perteneciendo a un orden epistémico; y por otro, que los desvíos que provoca este hecho hacen que el filósofo -el epistemólogo- intente, vanamente, producir una teoría que

²⁷ La noción de terapia en el marco de los análisis gramaticales o lógicos aquí mencionados no se hacen eco de lo que B. Farrell denominó el “positivismo terapéutico”, etiqueta que utilizó en su artículo “An Appraisal of Therapeutic Positivism”, publicado en 1946 en *Mind*, para describir la posición que Wittgenstein desarrollaba en la *Investigaciones*, mostrando un continuo con lo que entendía eran los aportes al positivismo lógico esbozados en el *Tractatus* (Cf. Jakin; Toulmin, 1998: p. 277; Muguerza, 1986: p. 85).

justifique aquello que no requiere justificación²⁸. Desde la óptica de S. Cavell, Wittgenstein encuentra una *verdad* en el escepticismo, verdad que el escéptico luego malinterpreta y distorsiona: no nos hallamos en disposición de “conocer” si el mundo o las demás personas existen, pero ello no se debe a que no conozcamos tales cosas. En circunstancias normales la relación que mantenemos con nuestro entorno no es de conocimiento sino más bien de reconocimiento, de reconocer la realidad de dichos objetos, no se trata de conseguir una prueba (Cf. Putnam, 2011: p. 49-50)²⁹. Desde este enfoque, la necesidad por refutar el escepticismo se explica porque se hereda una imagen distorsionada de nuestra comprensión del mundo que entiende que el escéptico nos muestra la falta de justificación para posteriormente demandarnos una teoría que garantice nuestras prácticas epistémicas más básicas. Una lectura terapéutica de *Sobre la Certeza*, ofrece las claves para no perder de vista estos matices en la forma de interpretar el escepticismo.

1.3. Variantes Escépticas

La vinculación del escepticismo con la búsqueda de garantías para nuestras creencias, a partir del establecimiento de una teoría dentro de un proyecto

²⁸ M. Williams en el comienzo de *Unnatural Doubts denuncia* que “no hay tal cosa o algo semejante al conocimiento del mundo externo y sin embargo, todo el tiempo atribuimos correctamente a las personas tal conocimiento de objetos”. Williams se hace eco del punto de vista de Hume que pretende mostrar el irremediable conflicto entre la actitud diaria hacia nuestras creencias acerca del mundo que nos rodea y la actitud a la que estamos inevitablemente conducidos en la reflexión filosófica a investigar los fundamentos y estatus del conocimiento. De esta manera, sostiene que el conocimiento así entendido es un “objeto de teoría”, es decir, que sostener que es posible determinar el punto de vista epistémico correcto depende de la asunción de una serie de presupuestos teóricos. La vida del sentido común es caracterizada por una clase natural de certeza expresada en nuestra buena voluntad de no reclamar justificación (Cf. Williams, 1996, prefacio). Desde otra línea argumental Stroud afirma que el desafío escéptico “alude a algo muy profundo en nuestra naturaleza y parece plantear un problema real acerca de la *condición humana*” (la cursiva me pertenece. Stroud, 2001: p. 42).

²⁹ SC §378: “El saber se fundamenta, en último término, en el reconocimiento”. Cf. IF §602, §604, §625.

epistemológico, es lo que Fogelin (1994) denominó “escepticismo filosófico”, cuya característica es ser un escepticismo *teórico* que forma parte integral de un método para llegar a fundamentos sólidos. De ahí que pueda ser entendido como resultado inherente razonamiento filosófico en una óptica que procede históricamente de Descartes: el escepticismo plasmado en las *Meditaciones Metafísicas* (1997: 1641) sería un claro ejemplo de esta variante. Por otra parte, Fogelin distingue este tipo de escepticismo de aquel que denomina “escepticismo acerca de la filosofía” y que, a diferencia del primero, busca delimitar cuál es la tarea de la filosofía poniendo en cuestión el tipo de razones que ofrecen los filósofos. En este caso, la filosofía misma es el objetivo del cuestionamiento. Las *Hipotiposis* de Sexto Empírico (S. II) -representante del pirronismo antiguo³⁰- encarnan, según Fogelin, esta segunda versión. Si bien Wittgenstein asume una postura crítica frente al escepticismo cartesiano exhibiría un tono “pirrónico” en muchos de sus escritos³¹. Lo que estos estudios muestran es que resulta necesario precisar contra qué tipo de escepticismo se discute ya que si el escepticismo es entendido en un sentido histórico, en particular recuperando la significación que le dio el pirronismo,

³⁰ Las primeras fuentes del escepticismo se encuentran en la antigua Grecia en el siglo IV a C y se reconoce a Pirrón de Elis y a su discípulo Timón de Fliunte como fundadores de la escuela (Cfr. Brochard, 2005, Frede, 1993, Burnyeat, 1997). Deben reconocerse diferentes formulaciones y escuelas escépticas en este periodo de la antigüedad, que, en general, son de extracción pirrónica o de extracción académica. Sexto Empírico es un representante más conocido del pirronismo en el siglo II después de Cristo. Para mayores detalles consultar el capítulo 2 (p.p. 59-70) y el capítulo 4, sección 4.1. “Filosofía como modo de vida: el pirronismo”, p. 165

³¹ No obstante, para Fogelin la filosofía del último Wittgenstein en especial en las *Investigaciones Filosóficas* (1999: 1958) y *Sobre la Certeza*, presenta en realidad una posición oscilante entre un neo-pirronismo y una posición claramente no-pirrónica –en particular en los párrafos dedicado a explorar la idea de “fundamento” de los juegos de lenguaje y la certeza objetiva. Para Fogelin ambos aspectos juegan un rol cardinal en la filosofía del último Wittgenstein delineando un estilo de pensamiento que describe como “una batalla” entre ambos aspectos. Otro rasgo de esta batalla u oscilación se plasma en la “resistencia a la refutación directa” que genera un modo de escritura que resulta compleja y cambiante. Pero para Fogelin esto se debe a que el objetivo del pensamiento de Wittgenstein es complejo y cambiante (Fogelin: 2006). Ver nota 36.

en la versión plasmada en la *Hipotiposis*, puede afirmarse, en palabra de Fogelin (1992), que Wittgenstein más que ofrecer una refutación lo “redescubre” confiriéndole un nuevo vigor.

Admitida la distinción esbozada por Fogelin (1994) entre un “escepticismo filosófico” y un “escepticismo acerca de la filosofía”, Wittgenstein realizaría explícitamente un tratamiento “terapéutico” sobre el primer tipo de escepticismo definido, que consiste en mostrar no el error de su planteamiento sino más bien en exponer, a través de un *análisis gramatical*, cómo ciertas preguntas son el producto de un malentendido. Por otra parte, esta terapéutica wittgensteineana también entraña una revisión de la cuestión sobre las respuestas que los filósofos han dado al problema del conocimiento. Con lo cual su crítica al primer tipo de escepticismo ubica su propuesta en proximidad de la segunda variante mencionada. Su análisis, en esta medida, no implica un llamado al abandono de la filosofía sino que “neutraliza” ciertas visiones tradicionales sin condenar, a su vez, la práctica filosófica en su conjunto.

Los escépticos pirrónicos pueden ser considerados, al igual que Wittgenstein, como escépticos *acerca de la filosofía*. Sexto Empírico busca diferenciar la orientación escéptica de cualquier forma de dogmatismo mostrando los problemas en los que caen la mayoría de los filósofos. Tal señalamiento deriva, entre otras cosas, en la crítica del tipo de compromiso que se asume en relación a ciertas creencias. De esta manera, estos elementos permiten sintonizar a Wittgenstein con una tradición interpretativa del escepticismo diferente de la tradición epistemológica en la que permanece Moore. Esta tradición alternativa toma como fuente al escepticismo pirrónico,

específicamente la versión que establece Sexto Empírico en sus *Hipótesis* (Cabanchik: 1993; Fogelin: 1994; Gómez Alonso: 2008; Heaton, 2004; Marcondes de Souza Filho: 1996; Sluga: 1996; Stern, 2004). Aquí se vincula al pirronismo o escepticismo antiguo con un “modo de vida” a diferencia de la variante epistemológica, ejemplificada con cierta interpretación del caso cartesiano, donde el escepticismo se caracteriza por ser “cognitivo” (Olaso: 1994) y donde se pretende no sólo objetarlo sino refutarlo demostrativamente a partir de argumentos racionales. En cambio, Sexto Empírico plantea que para ser un escéptico se requiere poseer la *capacidad* o *habilidad* de *curar* la pretensión *dogmática* de establecer un criterio (teórico) de verdad (HP, I, 1-30). Negar dicho criterio no implica que en cuestiones prácticas no contemos con un criterio que guíe nuestra acción: las “exigencias vitales” (HP, I, 21-24). Tanto en Wittgenstein como en Sexto Empírico pueden plantearse dos maneras de entender la filosofía. Una tendría un sentido positivo que es el que practican y la segunda un sentido negativo del cual hay que despojarse. En el caso de Wittgenstein el primer sentido entiende la filosofía como algo que debería ser hecho, en el sentido de una actividad permanente que nunca tiene fin, un trabajo con uno mismo: “el trabajo filosófico –como en muchos aspectos sucede en la arquitectura³²- consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre un mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas)” (CV § 84). La segunda, sería la filosofía tradicional, los grandes sistemas. Desde esta perspectiva la filosofía es vista como algo que ya ha sido realizado –algo hecho, acabado- pero que debe ser

³² La mención a la arquitectura para referirse al aspecto positivo y constructivo de la labor filosófica. Si bien siempre debe interpretarse en un marco no teórico en el sentido de no doctrinal.

sometido a crítica³³ (Cf. Kenny: 1990). Se puede trazar entonces un paralelo entre Wittgenstein y Sexto Empírico, afirmando que ambos critican cierta perspectiva de la filosofía, defendiendo una poco tradicional propuesta: la filosofía entendida como un “método” de investigación (búsqueda), como una actividad, más bien que como una doctrina o como una teoría. En las *Hipotiposis* dicho paralelo puede verse en la crítica realizada a los dogmáticos que, según Sexto Empírico, cancelan la búsqueda filosófica porque aseguran haber hallado la verdad (HP, I, 1). Así, la metáfora médica que equipara al escepticismo con una terapia, señala que el escéptico busca curar las ansias y tormentos en los que se sumerge el dogmático en la búsqueda de la verdad (HP, I, 208). En oposición a esta visión dogmática y doctrinal de la filosofía, el escepticismo se presenta como una “orientación del pensamiento” (*αγωγή*), no como una escuela en el sentido de secta (*αἰρεσιζ*) filosófica (HP I, 16-17).

Muchos han interpretado que el punto de llegada al que conduce la terapéutica filosófica que propone el pirronismo, es la cancelación de la labor filosófica ya que, logrado el objetivo de curar el impulso dogmático, el escéptico, como un purgante que también se expulsa con la enfermedad que purga, abandona la filosofía³⁴. La metáfora del purgante que se autoelimina necesariamente significa para muchos intérpretes postular la finalización de la

³³ “¿De dónde adquiere su importancia nuestra investigación, puesto que parece que sólo destruye todo lo interesantes, esto es, todo lo que es grande e importante? (Por así decir, todos los edificios, dejando detrás sólo restos de piedra y escombros). Lo que estamos destruyendo no son sino castillos en el aire y estamos limpiando la base del lenguaje sobre el que se levantan” (IF §118).

³⁴ Si bien la metáfora del purgante se presenta en relación a la *expresiones* del escepticismo puede extenderse al modo general de presentación de la orientación escéptica: “pues acerca de todas las expresiones escépticas es preciso empezar dejando sentado que no afirmamos en modo alguno que sean verdaderas, ya que admitimos que pueden autorrefutarse, restringiéndose junto con aquello de lo cual se dicen, tal como los fármacos purgativos no sólo expelen los humores del cuerpo, sino que también ellos mismos se arrojan junto con los humores” (HP, I, 206).

labor filosófica. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, y en relación con la distinción antes esbozada, el pirronismo no niega toda labor filosófica, sino la forma *dogmática* de hacer filosofía. Desde este enfoque también deben interpretarse otras metáforas en relación a la filosofía presentes en la *Hipotiposis*: la metáfora del fuego que se extingue después de haber cumplido su acción destructiva y la de la escalera que se deja abandonada después de haberse utilizado (Chiesara, 2007: p. 150). No son la expresión de la destrucción de la filosofía en su totalidad, sino la indicación de que las propias opiniones también pueden ser puestas en cuestión si se vuelven dogmáticas, es un cuidado permanente de no caer en dogmatismo mientras se investiga.

Sexto Empírico distingue en su presentación del escepticismo (HP, I, 5) el “modo general” que abarcará todo el libro I de las Hipotiposis y el modo “específico”, que serán los libros II y III. En referencia a esta distinción el filólogo V. Brochard (2005) presenta los dos modos como: la *pars construens*, en la que se presenta al escepticismo como una orientación filosófica centrada en la *búsqueda*, en la *investigación (zétesis)* y sus características generales (HP, I); y la *pars destruens*, en la que se despliega el arsenal crítico contra cada tipo de argumento dogmático que vaya surgiendo en la investigación (HP, II y III). Desde nuestra lectura, poner el acento en la *búsqueda* de la verdad –y no en la afirmación de su establecimiento como hacen los dogmáticos– señala el aspecto positivo de la enseñanza escéptica en la medida en que la investigación filosófica no se clausura en una doctrina o teoría.

En este sentido, la terapéutica pirrónica no se propone criticar los discursos dogmáticos todos juntos y de una vez para siempre pues no se apoya en ese tipo de pretensión universalista ya que entiende que su

propuesta filosófica no formula un método, o una terapia, únicos sino que brinda métodos y terapias alternativas para desarraigar las confusiones – dogmatismos- que vayan surgiendo en el proceso de la investigación (Cf. Junqueira Smith, 2007: p. 50): “El principio básico de la orientación escéptica es el de que *a cada razón* se opone otra razón equivalente; pues creemos que de ahí se sigue el no dogmatizar (HP, I, 12. La itálica me pertenece). Al presentar las diversas maneras o modos de argumentación para oponer razones, se enumeran los diez *tropos*³⁵ para alcanzar la suspensión del juicio³⁶ indicando que no se asegura nada “acerca de su número o su validez; pues bien es posible que sean ellos mismos inseguros y más numerosos de los que se van a mencionar” (HP, I, 35). Esto muestra que la *zétesis* escéptica actúa sobre cada razón dogmática que se le va presentando. En ese sentido puede plantearse una semejanza en el cuestionamiento pirrónico y el wittgensteineano ya que ambos tienen un carácter local, puntual y provisorio, ofreciendo una variedad de argumentos *ad hominem*. En este sentido no hay una única terapia, ni posee ningún elemento de tipo *a priori* (Cf. Junquiera Smith, 2007: p. 51-52). En el caso de Wittgenstein, la metáfora de la filosofía como actividad y como terapia³⁷ tiene varias referencias en sus diversas obras.

³⁵ Sexto enumera los diez *tropos* (argumentos o lugares) como sigue: 1-el referido a la variedad de los animales; 2- el de las diferencias entre los seres humanos; 3- el de las diversas conformaciones de los sentidos; 4- el de las circunstancias; 5- el de las posiciones, distancias y lugares; 6- el de las mixturas; 7- el de las cantidades y constituciones de las sustancias; 8- el de la relación; 9- el de la frecuencia o rareza de los sucesos; 10- el de las conductas, costumbres, leyes, creencias míticas y convicciones dogmáticas (HP, I, 36-38).

³⁶ “Habiendo empezado el escéptico a filosofar con objeto de decidir entre percepciones y determinar cuáles eran verdaderas y cuáles falsas, a fin de alcanzar así la imperturbabilidad (*ataraxía*), se vio abocado a una ecuánime incertidumbre, no pudiendo resolver la cual, suspendió el juicio” (HP, I, 26).

³⁷ Wittgenstein, en particular a partir de los años 30, con frecuencia relaciona la actividad filosófica con una técnica médica, con una terapia. Como bien señala Kenny (1990) esta comparación puede inducirnos a pensar en un modo de *psicoterapia* en los términos en la que la definió Freud. Sin embargo, hay que ser cuidadosos en esta posible vinculación ya que Wittgenstein conoció las obras de Freud y crítico duramente el pretendido estatus “científico”

Sin bien hay diferencias entre el primero y segundo Wittgenstein podemos afirmar que mantiene algunos aspectos de su concepción de la filosofía. En el *Tractatus* (4.112) declaraba que la finalidad de la filosofía es la clarificación lógica de pensamientos, en esta medida no es una doctrina sino una actividad que consta de aclaraciones; en las *Investigaciones* la filosofía no puede proponer teoría alguna y toda explicación tiende a desaparecer. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje (IF §109). Es una terapia que cura confusiones, perplejidades, la necesidad de buscar algo que no se encuentra (IF §111, §123, §126). Así la filosofía es puramente descriptiva, deja todo como está pero cambia la forma de ver las cosas. Nos enredamos en nuestras propias reglas y esto es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente (IF §124, §125, §144). En ambas etapas, la solución a un problema filosófico no se da a través de una teoría, de ahí que con propiedad no podamos hablar de *soluciones* sino de *disoluciones* de problemas: “Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema. No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias” (IF §133).

Bouwsma relata en su bello libro, *Últimas conversaciones*, la impresión que le causó conocer a Wittgenstein en 1949, en una entrada fechada el 31 de julio dice: “He encontrado en Wittgenstein un magnífico tónico, como si fuese una purga. Y cuánta falta me hacía algo así. ¡Qué firme se mantiene contra el hábito de conformarse con simples sinsentidos arraigados! He de hacer todo lo posible por someterme a sus vapuleos y por aprender a hablar libremente, de tal modo que pueda exponer ante él todos mis trapos sucios. ¡Ojalá me fuese

del psicoanálisis y el tipo de *explicaciones* que ofrecía (CF. Bouveresse, 2004). Algunos aspectos de esta controversia serán estudiados en el último capítulo.

posible hablar! (Bouwsma, 2004: p. 26). De esta manera, en la época en la que redacta sus últimas notas puede constatarse la continuidad en algunas de las ideas sobre la actividad filosófica.

Más allá de las pruebas históricas que puedan ofrecerse resulta innegable la afinidad de Wittgenstein con una perspectiva filosófica que rechaza explícitamente la idea de teoría pura. Y de allí que sea relevante ubicar a Wittgenstein en el amplio y difuso terreno de esta tradición interpretativa que entiende al escepticismo en tanto *terapéutico* o configurado como modo de vida. Tomando las palabras con las que P. Hadot³⁸ describe la filosofía antigua y helenística³⁹, hay que entender que en el marco de esta concepción “la filosofía es un arte de vivir que nos cura de nuestras enfermedades, enseñándonos una radicalmente nueva forma de vida” (Hadot, 1999: p. 28). Inspirado en una distinción introducida por los estoicos entre vida filosófica, por un lado, y discurso filosófico, por otro, Hadot (2006, 2009) identifica una particular concepción de la filosofía como *modo de vida* que le permite distinguir las manifestaciones antiguas de las desarrolladas con posterioridad en la modernidad. Hadot destaca que en la época helenística y romana, el aspecto central de la filosofía radicaba en constituirse como una forma de vida que suponía “una manera de estar en el mundo, una manera que debe practicarse de continuo y que ha de transformar el conjunto de la existencia” (Hadot, 2006: p. 236). Esta concepción estaba asociada a una terapéutica y a un modo de enseñanza dialógica de la filosofía inscriptos en la

³⁸ Pierre Hadot (1922-2010) fue un reconocido especialista en filosofía antigua y uno de los primeros en Francia en escribir sobre Wittgenstein. Publicó entre los años 1959 y 1961 una serie de artículos que han sido reunidos y traducidos al español en 2007 bajo el título *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, editorial Pre-Texas.

³⁹ “(...)la palabra ‘helenístico’ designa el periodo de la historia griega que abarca de Alejandro Magno, el Macedonio, hasta el Imperio romano, por tanto de finales del siglo IV a.C. a finales del siglo I a.C.” (Hadot, 1998).

tradición oral que tenía como destinatarios a los discípulos pertenecientes a las distintas “escuelas” filosóficas⁴⁰. Desde este enfoque, el pirronismo, como el resto de las escuelas del periodo helenístico, muestra interés en desarrollar un cierto modo de vida: “las obras filosóficas de la Antigüedad no se componían para exponer un sistema, sino para producir un efecto de formación: el filósofo quería hacer trabajar los espíritus de sus lectores o auditores para ponerlos en una posición determinada” (Hadot, 2009: p. 185). Bien cabe aclarar que, en nuestra propuesta de recuperación del pirronismo y lo que éste entendió por filosofía como forma de vida, no proponemos retornar “reaccionariamente” a la filosofía antigua sino más bien no olvidar cierta tradición filosófica que permite iluminar aspectos de presentes en la controversia⁴¹.

A partir de la distinción de los estoicos, Hadot diferencia entre las manifestaciones antiguas de los desarrollos modernos posteriores entendiendo se da un paulatino alejamiento de una concepción de la filosofía como modo de vida hacia una concepción más formal, sistemática y abstracta que progresivamente se desvincula de la vida concreta de los hombres⁴². No obstante, Hadot admite que la filosofía moderna no se distancia

⁴⁰ En algunas características sobre este punto nos detendremos en el capítulo 4.

⁴¹ Desde el enfoque de Nehamas, que según entendemos se encuentra en sintonía con la mirada histórica propuesta por Hadot, también distingue diversas formas en las que la filosofía se concibe así misma destacando la concepción de la filosofía como un *arte de vivir* pero admite, al mismo tiempo, que “no existe ningún tipo de vida que sea mejor para todos los hombres, y la vida filosófica es solamente una dentro de las muchas maneras loables de vivir; por eso, no insto a regresar a la concepción de la filosofía como modo de vida” pero debe reconocerse que esta concepción existe y que sobrevive en importantes filósofos modernos y contemporáneos (Cf. Nehamas, 2005: pp. 12-13).

⁴² Desde este enfoque, la filosofía moderna, modifica las prácticas de enseñanza con la creación de la Universidad y transforma los géneros de escritura y lectura de la tradición oral con la invención de la imprenta, reduciendo la filosofía a “mero discurso”. De esta, la filosofía moderna se asocia a la pretensión por establecer una teoría sistemática, a la construcción de un edificio conceptual que se convertirá paulatinamente en un fin en sí mismo (cf. Hadot, 2009: pp. 94-95).

completamente de la concepción antigua mostrando cómo en ciertos géneros de escritura prevalece la tradición de la filosofía como modo de vida: las meditaciones, las confesiones, los ensayos. En esta línea propone leer las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein que no deben juzgarse como un tratado sistemático porque si se leen así “se puede cometer el error de pensar que está lleno de incoherencias, que está mal redactado” (Hadot, 2009: p. 184)⁴³. Como bien señaló S. Cavell debe verse las *Investigaciones* como: “muchos pequeños diálogos que se renuevan cada vez, ya que cada vez hay que superar una tentación, operar una verdadera terapia para cambiar la vida y no solamente la opinión del interlocutor, que es a su vez Wittgenstein mismo, que tiene que cambiarse a sí mismo” (Hadot, 2009: p. 184)⁴⁴. Desde nuestra perspectiva, estas reflexiones sobre los modos de escritura y lectura deben extenderse a las notas que conforma *Sobre la Certeza*. De ahí que como orientación general no deba rastrearse, por ejemplo, alguna posible teoría de la justificación alternativa a la ensayada por Descartes ni una refutación definitiva del problema planteado por el epistemólogo moderno a través de las dudas escépticas. Esto permite dar un giro reflexivo a las notas que versan sobre el papel de nuestras creencias básicas, la certeza que entrañan, sobre el

⁴³ Desde la lectura de Hadot (2007) “la inspiración y finalidad [en el primer y segundo Wittgenstein] permanecen idénticas. Lo que nos propone es una terapéutica. La filosofía es una enfermedad del lenguaje (...) Wittgenstein continua por tanto consagrado a la misma misión: aportar una paz completa y definitiva a la inquietud metafísica. Semejante propósito impone un determinado género literario: la obra no será una exposición sistemática, de una teoría o de una filosofía en el sentido tradicional” (Hadot, 2007: p. 83).

⁴⁴ El propio Wittgenstein en el comienzo de su prólogo a las *IF* afirmaba: “he redactado como *anotaciones* (*Bemerkungen*), en breves párrafos, todos esos pensamientos (...) [me di cuenta de que] lo mejor que yo podría escribir siempre quedaría en anotaciones filosófica (*philosophische Bemerkungen*); que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una *sola* dirección. –Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas las direcciones (...) son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes (...) Así pues, este libro es en realidad sólo un álbum”.

estatus sentido común y la filosofía como terapia en el marco más amplio de prácticas y modos de vida que nos constituyen.

En el último compilado de notas de Wittgenstein hallamos que este rasgo articula buena parte de sus especulaciones. Es esto, justamente, lo que nos hace pensar que el eje de la comparación debe ubicarse en esta óptica. Hay en cada caso cierta disconformidad frente a una forma de dogmatismo fuertemente enraizada en los modos de hacer filosofía que obliga a examinar los determinantes de nuestras creencias. La originalidad de esta lectura radica en romper con una idea muy arraigada en la tradición epistemológica que asume la vinculación estrecha entre conocimiento y certeza (Olaso, 1999). El tratamiento clásico de la certeza en tanto concepto epistémico implica concebirla como un grado de conocimiento. Wittgenstein afirma que ambos conceptos –certeza y conocimiento– son lógicamente diferentes (SC §308). Los casos examinados son ciertos, según la óptica wittgensteineana, porque revisten rasgos de aceptabilidad compulsiva (Rabossi, 1979), no voluntaria, no manifiestan actitudes dubitativas, ni posibilidad de error. Esta última especificación nos da el pie para desplazar la interpretación cognoscitiva de la certeza ya que al negar la posibilidad de error también se niega la posibilidad de caracterizar a estos ejemplos como susceptibles de ser entendidos en términos de verdadero o falso, como tampoco bajo los términos justificado-injustificado (SC §204, §205, §206, §253, §359). El concepto de conocimiento requiere se puedan dar razones a favor, que pueda decirse cómo se obtuvo. De esta manera, se indica que “se dice <Sé...> cuando se está en condiciones de dar razones apropiadas. <Sé...> está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad” (SC §243).

Quisiéramos hacer una breve aclaración ya que resulta innegable que muchos pasajes de *Sobre la Certeza* parecen favorecer una interpretación no terapéutica (“no-pirrónica”) de Wittgenstein, pues parecen centrar su crítica sólo en contra de las teorías de la justificación de corte fundacionalista dejando espacio para teorías alternativas como la coherentista o la contextualista. Es decir, la filosofía podría seguir pensándose como la garante de nuestras actividades epistémicas más comunes (Stroll, 1994, 2007). Sin embargo, desde nuestra perspectiva, que Wittgenstein utilice por momentos un lenguaje “no-pirrónico”⁴⁵ no significa el abandono de una orientación escéptico-terapéutica. Aunque es claro que en *Sobre la Certeza* existe una fuerte crítica de la tradición epistemológica inaugurada por Descartes, de la duda como método y al fundacionalismo como respuesta a esas dudas, no obstante, la estrategia es más global y consiste en no aceptar ningún esquema sustancial en la discusión sobre el conocimiento. Para Wittgenstein el problema que plantea el escéptico radical y la respuesta fundacionalista del epistemólogo tradicional no son constitutivos de la filosofía. Son, más bien, el producto de una confusión que deriva de cierta tentación por formular preguntas que nos llevan a enredos sin salida y que hace que la filosofía se interprete a sí misma como la encargada de ofrecer garantías epistémicas: “me gustaría eliminar del lenguaje filosófico las proposiciones a las que volvemos una y otra vez como hechizados” (SC §31); “es como si el <sé...> no tolerara ningún énfasis metafísico” (SC §482). La filosofía es entendida como un

⁴⁵ Por lenguaje no pirrónico entendemos todas aquellas notas en las que parece plantarse la necesidad de hallar “fundamentos” a los juegos del lenguaje: “en el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos” (SC §253. También: §204, §205, entre otras); o aquellos en los que parece insinuarse la propuesta de una “teoría” de la justificación alternativa que apela a las prácticas: “es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego del lenguaje” (SC §204. También: §342, §402). Este punto se desarrollará en detalle en el capítulo 3.

método de investigación en tanto actividad, más bien que como una doctrina o como una teoría (IF §133). La filosofía es una terapia que cura confusiones, perplejidades, la necesidad de dar con aquello que se supone oculto y que a simple vista no se encuentra. Así, la filosofía es puramente descriptiva, deja todo como está pero alterando el modo de ver las cosas (IF §109, §111, §123, §124, §144): “lo que descubrimos en la filosofía es trivial, no nos enseña nuevos hechos, sólo la ciencia lo hace. Pero la sinopsis adecuada de estas trivialidades es enormemente difícil, y tiene una inmensa importancia. La filosofía es, de hecho, una sinopsis de trivialidades” (Monk, 1997: p. 280). Aunque hay diferencias entre el pensamiento Wittgenstein como queda expresado en el *Tractatus* y sus reflexiones posteriores en las *Investigaciones*, podemos afirmar que conserva a lo largo de todas sus obras, incluida *Sobre la Certeza*, algunos aspectos de su concepción anti-teórica de la filosofía, manteniéndose siempre fiel a su propósito de desanimar las ansias de generalidad de los filósofos.

1.4. Escepticismo epistemológico y escepticismo terapéutico

El primer problema que este recorrido previo nos muestra es que nos enfrentamos a la ambigüedad del propio término “escéptico.” Lo que los estudios más recientes sobre la historia del escepticismo demuestran es, inicialmente, que lo que cae bajo la denominación “escepticismo” no constituye una única posición filosófica ni un grupo homogéneo de ideas. Y además que no sólo hay que distinguir las manifestaciones modernas respecto de las versiones primeras en la antigüedad (Popkin 1983, 1996, 2003); sino que las variantes antiguas no conforman un bloque uniforme de pensamientos

y de orientaciones filosóficas (Brochard 1945; Chiesara, 2007; Bett, 2010). Se puede diferenciar entre, por lo menos, dos modos en los que el escepticismo antiguo se expresó y que delinearon gradualmente dos direcciones posteriores que al ser reconstruidas en algunos de sus rasgos específicos, arrojan luz sobre la forma casi uniforme en que se dio la recepción en el siglo XX de la cuestión. Hubo algunas excepciones. Desde nuestra perspectiva lo que la discusión que sostuvieron Moore y Wittgenstein ejemplifica es a estas dos formas diversas de entender el problema. Parte de la riqueza es la intrincada trama de elementos que pueden identificarse como pertenecientes a tradiciones escépticas diferentes y cómo se conjugan.

En este contexto, donde se reconocen al menos dos tradiciones filosóficas escépticas cuyo estudio permite re-evaluar la revitalización de la discusión de temas clásicos de la teoría del conocimiento que se da entre G. E. Moore y L. Wittgenstein de manera más enriquecida, mostrando que no toda estrategia contra el escepticismo epistemológico conlleva necesariamente una estrategia anti-escéptica global. Y en el caso particular del texto de L. Wittgenstein su estrategia consiste en evaluar las condiciones que dificultan el sostenimiento del desafío planteado por el escéptico epistemológico a partir de un tratamiento de nuestras creencias básicas y la certeza que éstas conllevan, desde una concepción *terapéutica* de la filosofía como “modo de vida”. Esta diferenciación se evidencia por el desarrollo por parte de Wittgenstein de un ámbito práctico donde la noción de “certeza” queda desvinculada de la de “conocimiento”. Esto es lo que permite un acercamiento a otra tradición que asume al escepticismo como orientación para la vida o modo de vivir.

La estrategia de Wittgenstein, más que ser denominada como anti-escéptica, puede denominarse anti-epistemológica, o de manera más genérica, anti-dogmática, a fin de enfatizar que el núcleo de esta interpretación se basa en poner énfasis al modo en el que Wittgenstein trató estos tópicos, a su fidelidad al enfoque terapéutico de la filosofía. En este sentido, su lucha contra el dogmatismo es análoga a la encarnada por los pirrónicos antiguos.

Hasta aquí hemos ofrecido una primera y significativa distinción, entre el escepticismo “epistemológico” o “cognitivo” y el escepticismo como “modo de vida” o “terapéutico”, que a medida avancemos en la investigación se irá esclareciendo y se vislumbrarán las múltiples derivaciones que ambos conceptos forjan. Sin embargo, resulta imprescindible hacer algunas aclaraciones. Lo importante de señalar es que dicha distinción no es equiparable con la que se establece entre el escepticismo *moderno* y el escepticismo *antiguo*. Esta distinción histórica tampoco es ajena a la controversia y sigue, en la actualidad, en pleno debate, no obstante existe una gran aceptación por parte de los especialistas en marcar una diferencia sustancial en estos dos períodos históricos⁴⁶. Ni tampoco coincide con aquellas interpretaciones que distinguen entre un escepticismo “teórico”, en el que se acentúan los elementos epistémicos y un escepticismo “práctico” donde lo que se enfatizan son los aspectos ético-políticos. A este respecto nos diferenciamos de la siguiente descripción de las variantes escépticas, bastante común, por otra parte, en la bibliografía contemporánea dedicada a la cuestión que pretende mostrar cierta sensibilidad histórica al señalar someramente que hay

⁴⁶ Parte de la controversia consiste en señalar que en la modernidad encontramos autores que de manera diversa heredan e interpretan la cuestión escéptica estableciéndose continuidades y no sólo rupturas. Ver capítulo 2, pp. 60 a la 70.

más de una formulación del escepticismo y que la más antigua se remonta a los griegos:

“La actitud cautelosa del escepticismo tiene dos vertientes una teórica y otra práctico-política. El aspecto teórico está relacionado con la teoría del conocimiento, y niega que haya ningún saber auténtico, ninguna opinión segura. El aspecto práctico se refiere a la suspensión de todo juicio o epojé. La meta de la actitud escéptica consiste, entonces, en lograr una tranquilidad interior o ataraxia que permita al sujeto integrarse en la comunidad de referencia sin demasiados conflictos” (Villarrea, 1998: p. 7).

Desde nuestro enfoque, el escepticismo en cualquiera de sus variantes hace frente a estos dos ámbitos de cuestiones de manera global. Lo que diferencia una perspectiva más centrada en cuestiones epistémicas no es que no trate cuestiones prácticas o que no tenga derivaciones en la práctica, sino que entiende que el modo de abordar esos problemas es a partir de la fundación de una teoría del conocimiento como respuesta definitiva a las dudas planteadas. Establecidos los cimientos epistémicos se puede comenzar la edificación del resto de los saberes. En cambio, un escepticismo terapéutico, entiende que no es posible el tipo de programa fundacionalista que implica la teoría del conocimiento que se intenta establecer. Si bien no toda teoría del conocimiento es fundacionalista, el escepticismo terapéutico abandona no sólo el intento de establecer un fundamento para justificar nuestro conocimiento y nuestras prácticas, sino que de manera más radical renuncia a toda pretensión por construir una teoría. Con esto queremos mostrar que el esquema que entiende el escepticismo pirrónico como un escepticismo terapéutico preocupado por las cuestiones prácticas que luego en la modernidad sufre una transformación y se convierte a partir de Descartes en

un escepticismo epistemológico preocupado por cuestiones teóricas, es un esquema reduccionista de la cuestión escéptica. La diferencia no versa en un tipo de cuestionamiento que se aplica a ámbitos diferentes, sino en los modos de entender a dónde se dirige el escéptico con su reflexión.

La interpretación del escepticismo orientada desde una preocupación epistemológica deriva en la elaboración de teorías de la justificación. La propuesta terapéutica, expresamente, las evita. Si se puede interpretar a Wittgenstein desde esta segunda línea esto no significa que interpretaciones posteriores no puedan derivar o tomar algunos de sus argumentos para defender cierta teoría de la justificación más que otra. Por ejemplo, en el actual debate sobre las teorías de la justificación contextualistas versus las coherentistas, Wittgenstein parece ofrecer un arsenal argumentativo para ambas opciones. La cuestión desde nuestra óptica es entender que buscar un proto-teoría de la justificación en Wittgenstein impide valorar otros elementos presente en sus textos. En relación a esta visión, el debate en torno a la existencia de un tercer Wittgenstein aparece como otro ejemplo. Si hay o no un tercer Wittgenstein puede considerarse como una cuestión escolástica poco interesante pero resulta fundamental pronunciarse sobre la cuestión pues entendemos define qué se busca en las obras determinando paradigmas interpretativos y forzando a veces los escritos. Si entendemos hay un tercer Wittgenstein, buscaremos aquellos elementos que nos permitan elaborar una teoría o por lo menos una respuesta definitiva al reto escéptico, desestimando todos aquellos que no lo hacen. Una lectura terapéutica, que sostiene continuidad en su pensamiento permite no sólo poner en un primer plano las tensiones sin intentar disolverlas porque considera que en esto consiste

justamente su método sino que permite además una visión global e integrada del pensamiento complejo que exhibió Wittgenstein.

De esta manera, esperamos mostrar no sólo las complejidades y matices de la controversia entre Wittgenstein y Moore sino cómo dicha controversia, desde este tratamiento, arroja luz sobre el estudio general del escepticismo.

Capítulo 2

Escepticismo y sentido común

*“Cuando Moore dice ‘sé que eso es...’
me gustaría contestarle: ‘¡tú no sabes nada...!’,
por más que no contestaría así
a quien dijera lo mismo sin intención filosófica”*

(L. Wittgenstein, SC, §407)

2.1. El problema del mundo externo y el paradigma de la certeza

La figura de G. E. Moore (1873-1958) es la de uno de los filósofos ingleses más influyentes y controversiales del siglo XX. Su estilo cultiva la claridad, y a través de una cuidadosa elección de ejemplos sencillos busca luchar contra los lenguajes oscuros y complicados de muchos de los filósofos tradicionales. Sin embargo, sus textos no parecen darnos todos los elementos para comprender su visión filosófica. En Moore, y tal vez por eso sea tan difícil reconstruir su pensamiento, habitan dentro de un marco tradicional de la filosofía, elementos novedosos que lo trascienden, provocando una particular tensión en sus escritos que muchos críticos han intentado resolver. El intento de disipar tensiones condujo a algunos a desechar las opiniones de Moore por considerarlo un dogmático (Cf. Stroud, 2001) y a otros, los llevó a otorgarle finalidades ocultas que los textos, a primera vista, parecen no tener (Malcolm, 1942, 1949; Ambrose, 1960). La importancia, del estudio de Moore no sólo se centran en tratar de comprender cabalmente su posición en relación con escepticismo sino comprobar cómo su tratamiento de la cuestión abrió y definió muchos de los modos en los que la filosofía contemporánea - especialmente anglo-americana- debatió y debate la cuestión escéptica (Stroll, 1994; Stroud, 2001). Para comprender el problema que intenta resolver Moore y el interés que suscitó el tratamiento del mismo, debemos trazar primero

algunas distinciones que permitan contextualizar con qué variante del problema escéptico discute para así valorar críticamente su ferviente apelación al sentido común y comprender el porqué del rechazo generalizado a su prueba.

Las formulaciones del escepticismo filosófico a lo largo de más de veinte siglos de historia son múltiples y variadas, y han generado, en los últimos 30 años, un creciente interés en filósofos de diversas tradiciones de pensamiento⁴⁷. Parte de este interés se explica, entre otros factores, por el impacto que tuvieron los primeros trabajos históricos realizados por Richard Popkin (1954, 1956-7, 1960, 1962, 1979 [1983]), en los que se recupera una fuente de la época helenística poco estudiada, el escepticismo pirrónico antiguo, a fin de explicar el impacto que dicha corriente tuvo en el desarrollo de la filosofía moderna⁴⁸. Estos trabajos no sólo buscaron desentrañar la influencia de estas obras en la génesis de la modernidad sino que buscaron reconstruir con precisión histórica las versiones antiguas. El origen y la reconstrucción del escepticismo en la modernidad han brindado los elementos para dar comienzo a la comprensión de la recepción contemporánea de las diversas variantes escépticas. Como bien sugiere Cabanchik, “en el

⁴⁷ Por citar algunos de los estudios más relevantes sobre las fuentes antiguas: Algra, K.; Barnes, J., Mansfeld, J.; Schofield, M., (2008); Anna, J. (1992; 2000); Anna, J. and Barnes, J. (1985); Barnes, J. (1982; 1983); Brunschwig, J. (2000, 2006); Burnyeat, M. (1980; 1984; 1997); Frede, M. (1979; 1984; 1997); Gill, M. L. and Pellegrin, P. (2006). Sobre la historia del escepticismo antiguo, donde se diferencian a los fundadores del pirronismo (Pirrón y Timón) de los neo-pirrónicos (Enesidemo y Sexto Empírico) como así también de los Académicos (Arcesilao, Carnéades): Bett, R. (2010); Chiesara, M. (2007). Sobre la recepción del escepticismo antiguo en la modernidad puede consultarse: Bahr, F. (2010), Paganini, G., (2003); Popkin, R. (1983, 1996, 2003); Olaso, E. de (1994); Maia Neto, R. (2005); Toulmin (2001). Sobre el escepticismo contemporáneo: Cabanchik, S. (1993); Cavell, S. (1998); Fogelin, R. (1994) Olaso, E. de (1999) Stroud, B. (2001); Stroll, A. (1994); Williams, M. (1996).

⁴⁸ Según Popkin (1983), gracias al redescubrimiento y traducción de las obras de Sexto Empírico, en el siglo XVI: “el escepticismo desempeña un papel especial y diferente en el periodo que va desde la Reforma hasta la formulación de la filosofía cartesiana; un papel especial y diferente, debido a la crisis intelectual producido por la Reforma” (p. 17). La re-edición de las obras de Sexto Empírico y su amplia difusión, en parte gracias a la traducción al latín, impactan sobretudo en el movimiento humanista que comienza a desarrollarse en el siglo XVI, (Popkin, 1983; Olaso, 1994).

tratamiento del escepticismo no se puede prescindir de Grecia, ni aun al discutir este tópico en relación con el pensamiento de Hume o de Kant” (Cabanchik, 1993: p. 24). En esta línea, la controversia Moore-Wittgenstein arroja luz sobre la recepción que el siglo XX tuvo del problema escéptico en sus diversas variantes.

En el marco de este amplio debate es posible identificar con precisión el surgimiento de algunos usos específicos de conceptos claves que permitieron establecer cierto paradigma interpretativo a partir de la modernidad y que se establece como el telón de fondo de la estrategia de Moore. Los aportes realizados por Richard Popkin (1923-2005) contribuyeron a iniciar diferentes líneas de investigación destinadas al análisis de las fuentes históricas del escepticismo que, entre otras cuestiones, han trazado la diferenciación entre las variantes antiguas y las modernas (Popkin 1983, 1996, 2003). Pero además, esta clase de estudios ha permitido impulsar la re-evaluación del modo en que la filosofía contemporánea entendió se había interpretado al escepticismo en la modernidad. Desde este enfoque, se establece como horizonte de comprensión del escepticismo moderno lo que denominamos el “paradigma de la certeza” (Olaso: 1999; Dewey: 1952; Rorty: 1989). Según este canon interpretativo, que determina buena parte de la recepción del escepticismo en el siglo XX, es René Descartes (1596-1650) quien en sus *Meditaciones Metafísicas* (1641) inaugura una tradición interpretativa al establecer una estrecha vinculación entre escepticismo y certeza (Burnyeat: 1982; Stroud: 2001; Williams: 1996, 2010). De este modo, se ha entendido que, a partir de Descartes, el escepticismo se refiere a una preocupación centrada en lo epistemológico, interpretándolo como un desafío que fija las condiciones extremas que deben cumplirse para que el conocimiento sea

posible⁴⁹. En el esquema cartesiano el conocimiento queda debidamente justificado una vez que se ha eliminado la posibilidad del error sistemático que el escéptico habilita con sus dudas. Dado este marco se concibe a la certeza como portadora de garantía epistémica ya que la afirmación de conocimiento cierto significa que éste no puede ser falso. Así, la certeza es presentada como una propiedad del conocimiento (Olaso, 1999: p. 110) de forma tal que se la designa como un “objeto de teoría” ligado inseparablemente a la fundamentación, asumiendo como posible la determinación de un punto de vista epistémico correcto⁵⁰.

De esta forma, la certeza se establece como criterio que permite distinguir entre diferentes tipos de creencias⁵¹: todas aquellas que no resulten indudablemente ciertas, vale decir, que puedan ser falsas, no serán consideradas como conocimiento. De este planteo se desprende otra distinción de especial interés: la que se establece entre creencia básicas y no básicas. Las primeras serán las que cumplan con el paradigma de certeza y servirán de

⁴⁹ Cabe aclarar que no todas las versiones que adoptó el escepticismo en la modernidad pueden ser interpretados bajo este paradigma de certeza, el ejemplo más claro es M. Montaigne (1533-1592). Sobre el particular y la valoración de Descartes por parte de cierta historiografía canónica en detrimento del escepticismo y la “modernidad” del siglo precedente, resulta iluminador el trabajo de Toulmin, S., (2001) *Cosmópolis, el trasfondo de la Modernidad*, Península, Barcelona.

⁵⁰ Esta interpretación de Descartes también ha sido matizada en los últimos años. Según Paganini la recepción inglesa del cartesianismo es la que consolida esta lectura “epistemológica” (cf. Paganini: 2003). También puede consultarse Toulmin (2001): “la ‘búsqueda de la certeza’ de los filósofos del siglo XVII no fue una mera propuesta para construir esquemas intelectuales abstractos y atemporales, soñados como objetos de puro y aséptico estudio intelectual. Antes bien, fue una reacción y una respuesta temporal a un desafío histórico concreto: el caos político, social y teológico encarnado en la Guerra de los Treinta Años. Interpretados de este modo, los proyectos de Descartes y sus sucesores no son las creaciones arbitrarias de unos individuos solitarios, encerrados en sus respectivas torres de marfil, como sugieren los textos ortodoxos de la historia de la filosofía” (Toulmin, 2001: p. 111).

⁵¹ La certeza dentro del esquema cartesiano tiene además otras características: es autoevidente, absoluta. Dicha descripción depende además de cierta perspectiva específica sobre la idea de mente, representación y de Dios garante (Burnyeat: 1982; Reinoso: 2009a; Rorty: 1989).

base para el sostén de las demás creencias⁵². A través de la utilización de la duda metódica Descartes exige justificar nuestras creencias ordinarias, como aquella que afirma la existencia de objetos físicos, incluido nuestro propio cuerpo, por ser creencias que no cumplen con los requisitos impuestos, son creencias con un grado de certeza débil (no absoluto) ya que pueden ser puestas en duda. Dada esta posibilidad de error sistemático las creencias que afirman la existencia de objetos físicos, creencias que cotidianamente afirmamos, pueden ser compatibles con la posibilidad de que no sean ciertas puesto que podemos creer en algo que resulte ser falso. Por esto mismo dichas creencias pertenecen al ámbito *doxástico*, el ámbito de las meras opiniones. Lo que implica que hasta que no se logre dar con un primera certeza absoluta, en tanto fundamento cierto para todas las demás, dichas creencias carecen de justificación. De esta forma, en el caso cartesiano se conjugan de manera novedosa estos elementos y preocupaciones dando una versión extrema o radical del desafío escéptico: el denominado “problema del mundo externo” (Stroud: 2001). En este marco, la filosofía se concibe como la encargada de dar garantías epistémicas a través de una teoría del conocimiento (Williams, 1996: Bett, 2010).

Esta interpretación cartesiana supone una diferenciación de variantes anteriores, que se originaron en la antigüedad y fueron sistematizadas en el período helénico a partir de las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico, en el

⁵² Este esquema es el que tradicionalmente ha sido asociado con el funcionalismo epistemológico el cual reconoce que algunas de las creencias que se posee son más básicas o fundamental que el resto. De lo que se sigue la distinción entre F (conocimiento fundante) y R (resto del conocimiento), donde R depende de F (Dancy: 1993; Stroll: 1994). Como veremos en el capítulo que sigue, algunos autores han interpretado que la posición que Wittgenstein exhibe en SC puede ser leída como representando un tipo de fundacionalismo que a diferencia del cartesiano se caracteriza por ser *heterogéneo*. Esta es la interpretación que realiza A. Stroll (1994) y que desarrollamos en detalle en el apartado del capítulo 3, en 3.4. “Las lecturas gramaticales”, p. 118.

Siglo II⁵³. La mención de esta obra es de relevancia no sólo porque es el primer escrito donde se exponen sistemáticamente las enseñanzas del escepticismo pirrónico; sino porque tuvo un alto impacto en el S XVI, cuando fue traducida al latín por G. Hervetus y H. Estienne en 1562⁵⁴, por lo que reconocer algunos de sus aspectos centrales brinda los elementos necesarios para evaluar especificaciones propias de la recepción moderna y contemporánea que permite iluminar, directa e indirectamente, matices de la discusión de Wittgenstein con Moore.

⁵³ La historia del escepticismo antiguo abarca 5 siglos aproximadamente. Desde el inicio del periodo helénico (S. III a. C.) hasta el siglo II d. C., donde los especialistas ubican a Sexto Empírico y a Galeno. En este vasto periodo, el término escepticismo puede aplicarse a dos corrientes u orientaciones que de manera diversa se desarrollaron, los pirrónicos y los Académicos. Sin embargo, con rigor histórico el término “escéptico” sólo fue utilizado por Sexto Empírico para designar a los seguidores de Pirrón y diferenciarse de la postura de la Academia y la Nueva Academia. Nos explayaremos sobre éste y otros matices del pirronismo en el capítulo 4, sección 4.1. “Filosofía como modo de vida: el pirronismo”, p. 165

⁵⁴ Una de las primeras traducciones latinas de las *Hipotiposis* con gran influencia fue publicada por Henricus Stephanus en Ginebra en 1562, seguida por una traducción completa de la obra por Gentian Hervet en 1569. Petrus y Jacobus Chouet publicaron el texto griego por primera vez en 1621. Autores como M. Montaigne (1533-1592), P. Charron (1541-1603), F. La Mothe Le Vayer (1588-1672), P. Bayle (1647-1706), entre otros, rescatan como positivas las enseñanzas del escepticismo pirrónico en la versión de Sexto Empírico, no a modo de fieles seguidores sino rescatando las herramientas argumentativas que proporcionaban los *tropos* que en el contexto de la disputa religiosa adquiere un potencial crítico nuevo (CF. Bahr, 2010). Descartes es uno de los autores que no se propone rescatar el escepticismo antiguo sino que intenta refutar definitivamente lo que interpreta como la “amenaza escéptica” creciente de la época (Olaso, 1994).

Matizando algunos aspectos de este enfoque, Maia Neto (2005) a diferencia de Burnyeat, aboga por la hipótesis de que la mayor influencia en Descartes no es la de los pirrónicos sino la de los académicos ya que lo que caracteriza al pirronismo no es la *epojé* sino la preocupación práctica por dar con el medio para alcanzar la *ataraxía* (serenidad de espíritu). Esta hipótesis permite trazar una línea de continuidad que va desde los primeros académicos pasando por Cicerón, San Agustín, Descartes hasta P. Bayle. La línea de unión puede rastrearse por la presencia de la problemática de la *epojé* como así también por la acentuación de la metodología dialéctica propia de los académicos y su probabilismo. Popkin (2003), por otra parte, considera a Bayle como uno de los grandes representantes del pirronismo en la modernidad, pero entiende por pirronismo aquella perspectiva que deriva en la destrucción de la razón. Desde nuestra lectura, la originalidad en el caso de Bayle radica en que sobreviven elementos de ambas tradiciones escépticas. De esta manera, Maia Neto sostiene la opinión más general de que en la modernidad temprana, la mayor influencia del escepticismo no es la de los pirrónicos sino la de los académicos. En general los intérpretes están influenciados por la versión cartesiana y pascaliana del escepticismo que tiene a favorecer la presencia principalmente pirrónica en el siglo XVII. El error en la interpretación, que se debió, en gran parte, a los trabajos de Popkin, deriva de un prejuicio epistemológico que vincula a la corriente principal del escepticismo moderno sólo a la cuestión en torno de creencia religiosa y del problema del criterio (Maia Neto, 2005: pp. 12-16). Más allá de estas disputas en torno a la naturaleza de la influencia pirrónica, lo que no puede negarse es el gran efecto que ejerció la traducción de las *Hipotiposis* en muchos autores de la época proyectando algunos de los modos en lo que se desarrollarían las claves de recepción posteriores del problema escéptico.

Las *Hipotiposis* contienen un arsenal de *tropos* y argumentos que, para diferentes autores de la modernidad temprana y tardía, representó un poderoso instrumento para batallar en las discusiones teológicas, religiosas y político-morales. El propio Descartes se vale de los argumentos utilizados por los escépticos antiguos pero los implementa de manera novedosa. Esto permite plantear, de manera muy general, dos posiciones sobre el posible contraste entre el escepticismo antiguo y el cartesiano que versan sobre el grado de *radicalidad* que dichas variantes exhiben. Autores como M. Burnyeat (1982) han estudiado este punto al mostrar las modificaciones que sufriría el pirronismo en manos de Descartes.

El pirronismo antiguo se habría caracterizado principalmente por la problemática sobre las *esencias* (cómo son por naturaleza las cosas). Mientras que en la versión cartesiana tales ideas se modifican derivando en la cuestión sobre la *existencia* (¿existe algo que se corresponda a mis representaciones mentales?). La interpretación de M. Burnyeat es que Descartes propone una duda más radical que la de los antiguos ya que éstos no ponían en cuestión “el presupuesto realista de la existencia”⁵⁵. A partir de estas reflexiones, podría trazarse una línea de continuidad entre Descartes y el pirronismo antiguo que

⁵⁵ El segundo nivel de duda que se exhibe a través del argumento del sueño proporciona una versión radical del escepticismo ya que sostiene que no es posible la justificación de *ninguna* creencia acerca del mundo que nos rodea (Stroud, 2001: p. 15), mientras no pueda justificar que no está soñando. Cabe aclarar que esta máxima escéptica, que se le plantea a Descartes, no es aquella que sostiene: “simplemente que no tienes conocimiento si estás soñando”; el requisito exigido es más fuerte aún, ya que afirma “que no tienes conocimiento si no sabes que no estás soñando”. De esta manera, el argumento del sueño introduce un “obstáculo” o desafío que debe superarse para que podamos hablar de conocimiento. Pero ¿cómo probar o demostrar la posibilidad de que no estamos soñando? ¿Qué tipo de prueba podemos dar “si una condición para saber *cualquier cosa* [incluida mi prueba] acerca del mundo es que sepa que no está soñando? No podría ser. Nunca podría satisfacer la condición” (Stroud, 2001: p. 29). Parece imposible evitar la circularidad de esta argumentación. Estas condiciones son sumamente drásticas ya que no hay posibilidad que ninguna concepción de conocimiento pueda satisfacerla una vez aceptado el punto de partida. De este planteo extremo se desprende la máxima que guiará a Descartes: para poder hablar de conocimiento debe primero descartar la posibilidad de que esté soñando. En otros términos, esta duda hiperbólica o metódica no intenta mostrar la falsedad de las cosas dadas, sino muestra sólo su “incerteza”, con lo que queremos indicar que sólo se pone de relieve la *posibilidad* de error, por lo que la duda no excluye una futura demostración.

sólo se modificaría por una cuestión de grados. Pero según M. Williams (2010) esto implica subestimar la originalidad de Descartes: éste no hereda un problema sino que lo transforma completamente. Para Williams el escepticismo antiguo tal como queda plasmado en las *Hipotiposis* de Sexto Empírico es característicamente “práctico” ya que está atravesado por una preocupación moral mientras que en Descartes es “metodológico” por formar parte de una preocupación teórica en el marco de una investigación metafísica. Sintéticamente, se afirma que el pirronismo es un “modo de vida”⁵⁶ mientras que el cartesianismo pone en suspenso las preocupaciones vitales y privilegia el discurso teórico. Este punto es importante, ya que, en el esquema cartesiano, la distinción entre creencias básicas y no básicas, no se corresponde con la distinción entre un ámbito vital-cotidiano y uno teórico-filosófico.

Tanto Burnyeat (1982) como posteriormente Williams (2010), coinciden en señalar que la originalidad de Descartes no corresponde a los argumentos utilizados para poner en funcionamiento los mecanismos de la duda metódica en su primera meditación, ya que muchos de ellos corresponden a los utilizados por los escépticos antiguos, tanto los pirrónicos como los académicos, para rechazar los sentidos como fuente de conocimiento. Descartes logra diferenciarse por el alcance más general y más radical de las expresiones que utiliza⁵⁷. Por ejemplo, la expresión “todas las cosas que he

⁵⁶ Como ya mencionáramos en el capítulo 1 (a partir de la p. 42) el pirronismo está asociado, a un ejercicio, habilidad, a un modo de vida, en ese sentido es, fundamentalmente, una terapéutica. En el siglo II, época donde se ubica a Sexto Empírico, el pirronismo “tuvo su principal auge en la comunidad médica que rodeaba a Alejandría, como antídoto a las teorías dogmáticas, positivas o negativas, de otros grupos médicos” (Popkin, 1983: p.14).

⁵⁷ Para E. de Olaso (1994), por el contrario, el escepticismo antiguo es más radical que la variante moderna porque los escépticos antiguos suspenderían el juicio sobre todo tipo de creencias. Para Descartes, en cambio, el escéptico sólo cuestionaría las que se consideran conocimiento. La segunda posición, sostenida entre otros por M. Frede (1993 [1984]), y a la que adherimos, entiende por el contrario que en el pirronismo antiguo el escéptico sí asiente,

admitido desde la infancia” posee una nota distintiva que consiste en que dicha expresión no sólo abarca las creencias sobre cómo sean las cosas en sí mismas, en su propia naturaleza, o qué sean en verdad, sino que pone en duda, por primera vez, el presupuesto realista que jamás habrían cuestionado los griegos: la existencia del mundo externo.

F. Bahr quien también adhiere a la idea de la “invención” cartesiana, señala algunos de los elementos que exponen la génesis de creación del nuevo escepticismo: en primer lugar, el cambio del plano de la discusión, puesto que Descartes abandona el terreno religioso y político de sus adversarios llevando el debate escéptico a un plano exclusivamente *teórico*. En segundo lugar, exagera las dudas del escéptico, describiéndolo como alguien que acepta creencias como la de tener cabeza, y semejantes, para fines prácticos pero niega que las mismas sean “con toda certeza verdaderas, pues no han sido persuadidos de ello por razones ciertas e inconcusas”. Y en tercer lugar, se centra en dos cuestiones, la de la existencia de Dios y la de la inmortalidad del alma, para las cuales considera que tiene demostraciones concluyentes y a las que juzga decisivas, en la medida en que refutados los escépticos en estos dos puntos sus otras incursiones críticas perderían virulencia (cf. Bahr, 2010b: p. 78). De esta manera, y acordando con esta línea de interpretación que muestra los rasgos específicos del escepticismo en manos cartesianas se puede sostener que el “problema del mundo externo” se debe inscribir en un marco teórico más amplio dentro de un proyecto filosófico cuyo principal objetivo es ofrecer fundamentos absolutos, vale decir, garantías epistémicas que resulten la base firme para la edificación de los saberes ciertos.

aunque de manera involuntaria, a cierto tipo de creencias, por lo que su escepticismo sería local. De esta manera, la variante cartesiana sería más radical en su planteo pues abarca las creencias sobre la existencia del mundo externo.

Desde nuestro enfoque, y siguiendo la pauta general de estas interpretaciones, (que evalúan la génesis y transformación que sufre el escepticismo en manos cartesianas), podemos afirmar que Moore hereda la variante iniciada por Descartes, entendiendo que el problema del mundo externo -y el sub-problema, la cuestión de las otras mentes- es una cuestión teórica, que *niega* de manera global, a partir de la introducción de una serie de dudas, la posibilidad de estar ciertos sobre ninguna de nuestras creencias. No obstante, y como veremos a continuación, el filósofo inglés añade elementos novedosos a la interpretación del escepticismo moderno, estableciendo una particular mirada sobre la problemática si bien comparte el optimismo cartesiano por dar una solución al desafío. Desde la perspectiva de Moore el problema que presenta el escéptico no gravita tanto alrededor de la duda, en el sentido de que el escéptico sea alguien que exhiba una actitud de duda permanente, sino más bien en la negación de conocimiento. Como acertadamente señala Ezequiel de Olaso (1999), Moore al hacer hincapié en la negación de conocimiento parece estar equiparando escepticismo con dogmatismo (recordemos que para Moore escepticismo e idealismo fueron términos que no se distinguían en el contexto de su discusión en DSC y PME)⁵⁸. Moore acepta que en nuestra primera aproximación al escepticismo solemos asociarlo a una persona que duda, pero no puede meramente reducirse a una actitud dubitativa⁵⁹. La definición que dará Moore es que el

⁵⁸ Capítulo 1, 1.2. “Escepticismo e idealismo en los inicios de la filosofía analítica”, p. 23.

⁵⁹ Para Olaso esta descripción del escepticismo es refutable ya que, aunque tiene la virtud de distinguir la actitud escéptica y la duda (actitud dubitante), asimilar al escepticismo a la negación es describirlo bajo un dogmatismo negativo. Por otra parte, no distingue la *epojé* (suspensión del juicio) de la duda y de la negación. “El análisis de Moore ha pasado completamente por alto el concepto de *epojé* sin el cual cualquier definición del escepticismo pareciera excesivamente convencional” (Olaso, 1975: p. 34). Desde la óptica de Olaso la *epojé* está más allá de la duda porque intenta ser una solución a ella. Propiamente no surge en el proceso de conocer, sino en el de preferir un conocimiento entre varios que se nos ofrecen. La *epojé* resulta una reacción frente a la imposibilidad de dar con un criterio para elegir entre ellos

escéptico es aquel que sostiene “la opinión (sea dudosa o no) de que ningún ser humano conoce jamás con certeza alguna cosa de la clase en cuestión” (Citado en Olaso, la cita pertenece al texto de Moore de 1944, *Cuatro formas de escepticismo*). Es importante entender que, aunque Moore interpreta al escepticismo como una empresa teórica, en el marco de un proyecto epistemológico, su prueba se inscribe en no versa en oponer un ámbito práctico donde rigen otros criterios (no epistémicos) que explicarían el funcionamiento de nuestras creencias básicas. Él cree estar ofreciendo una respuesta epistémica (filosófica). De ahí que sea a la filosofía a la que le compete esta tarea⁶⁰.

De esta manera, entiende que la duda radical que Descartes desarrolla con la hipótesis del sueño atañe a una cuestión meramente epistemológica cuyo énfasis recae en la posibilidad de saber algo, y presupone que el concepto de certeza debe cumplir con la condición de infalibilidad, vale decir, implica una visión de conocimiento de estándar epistémico muy alto. Este canon interpretativo se constituye escenario en donde Moore despliega sus estrategias. Su tratamiento, en las dos obras estudiadas, revela que la duda cartesiana es interpretada como la negación de lo que en nuestra vida cotidiana incesantemente afirmamos. Sin embargo, la posición que mantiene Moore frente a la cuestión de la duda y de la negación, resulta inestable, puesto que, por momentos, hace hincapié en las dudas y los contextos donde éstas adquieren sentido⁶¹, mientras, que en otros, el énfasis está puesto en

(Olaso, 1975: p. 35). A este respecto Maia Neto (2005) sostiene que es la *epojé*, y no la duda, el concepto clave del desarrollo del escepticismo en la modernidad. Ver nota al pie número 26 más arriba.

⁶⁰ Recuérdese lo que mencionamos sobre la opinión de Kant que constituye un escándalo para *la filosofía* no dar con una prueba. Cf. Lo ya dicho en la página 25 del capítulo 1.

⁶¹ “Si uno de ustedes sospechara que uno de mis manos es artificial, podría decirse que se daba una demostración de mi proposición ‘aquí hay una mano y aquí hay otra’, aproximándose,

mostrar que su afirmación de conocimiento es más convincente que la negación por parte del escéptico, por lo que le corresponde a éste último dar un argumento que nos haga abandonar nuestra afirmación cotidiana⁶².

De esta manera, entiende que, por un lado, el desafío planteado por el escéptico radical requiere a modo de respuesta una certeza infalible que destierre la hipótesis del sueño pero, por otro lado, y al mismo tiempo, evalúa que esas dudas no son “reales” sino *sólo* teóricas. Vale decir, que son dudas que no afectan nuestras creencias del sentido común. La inquietud que surge de este razonamiento es la de preguntarnos si las dudas no afectan el funcionamiento de nuestras creencias básicas, ¿pueden apelarse al sentido común para refutar de manera directa al escéptico? Aquí parece vislumbrarse dos niveles de cuestiones: el primer nivel referido a la distinción entre dudas teóricas y dudas reales; y el segundo, la distinción entre, una duda, en tanto posibilidad lógica; y una duda, en tanto posibilidad epistémica. Distinción que Moore, por lo que vemos más adelante, parece confundir en su evaluación del desafío.

En una primera aproximación, puede entenderse que Moore acepta el desafío como un cuestionamiento con sentido pero falla en el tipo de respuestas que ofrece. No obstante, parece estar señalando algo importante sobre el funcionamiento de las creencias del sentido común y obliga a la explicitación de las condiciones, o escenarios, en las que el escéptico habilita

examinando de cerca la mano sospechosa, tal vez tocándola y palpándola, estableciendo de este modo que es verdaderamente una mano humana. Pero no creo que sea posible una demostración en la mayoría de los casos” (PME: p. 159).

⁶² “Más si no tengo ninguna razón para creer que sea verdadera esa proposición [la que afirma conocemos con certeza la verdad de las *trivialidades* del sentido común], aún tendré menos razones pensar que han mantenido opiniones incompatibles con ella”; “(...) ningún filósofo ha sido capaz de sostener consistentemente tales puntos de vista [que niegan la verdad de esas *trivialidades*]” (DSC: p. 57). En sintonía, en *Cuatro formas de escepticismo*, del año 1944 declaró: no creo que sea *racional* estar tan cierto (...) como de la proposición de que conozco que esto es un lápiz” (Moore, 1984: p. 230).

sus dudas. Lo que hay que entender es que la recepción de este problema se enmarca en un proyecto filosófico más amplio cuyo objetivo era “una nueva instauración” filosófica a partir del establecimiento de toda una terminología precisa y no ambigua. Tanto Moore como B. Russell encabezaron este movimiento, que luego fue considerado, como ya dijimos, el inicio de la llamada filosofía analítica, y que esperaba ofrecer un nuevo método que desterrara “los viejos problemas metafísicos”. En este sentido, no se “dignaron a discutir con sus predecesores” sino que se embarcaron en una “reforma filosófica” (Cf. Janik; Toulmin, 1988: p. 265)⁶³. La búsqueda de un nuevo método filosófico que permitiera el esclarecimiento de las “cuestiones importantes” marcó la recepción y tratamiento de los tradicionales problemas filosóficos⁶⁴.

2.2. Sentido común, análisis filosófico y lenguaje ordinario: G. E. Moore y el escepticismo en la filosofía analítica temprana

Como adelantáramos, Wittgenstein se interesó en discutir algunas ideas desarrolladas en dos textos de Moore (1925; 1939)⁶⁵ en los que éste se

⁶³ “Si miramos con la suficiente atención los escritos de los predecesores inmediatos de Moore y Russell, empieza a parecer en verdad algo misterioso el que estos jóvenes pudiesen presentar sus posiciones filosóficas propias como si se tratase de grande novedades intelectuales. La tan pregonada distinción ruselliana de “conocimiento directo” y “conocimiento por descripción”, por ejemplo ya había sido expresada por Bradley; en tanto que la relación mooreana de los predicados de valor, en cuanto términos ‘indefendibles’ que hacen referencia a propiedades ‘no naturales’, se nos aparece ahora como un corto paso delante a partir de la posición mantenida por McTaggart en el campo de la ética filosófica” (Janik; Toulmin, 1998: p. 265).

⁶⁴ El carácter revolucionario de este movimiento filosófico “se hace más inteligible si, retrospectivamente, lo miramos más como asunto de psicología social que como fenómeno en las teorías de las ideas” (Janik; Toulmin, 1998: p. 266).

⁶⁵ Estas estrategias contra el escepticismo se trataron explícitamente en los textos que aborda Wittgenstein pero ya habían sido insinuadas en escritos anteriores como: “La naturaleza del juicio” de 1899; “La refutación al idealismo” de 1903; “La naturaleza y realidad de los objetos de percepción” de 1905. En 1909 escribe una ponencia sobre la filosofía de Hume y su escepticismo anticipando su postura posterior: “Hume no espera ni desea que adoptemos tales concepciones escépticas más que en nuestros momentos filosóficos. Afirma que es imposible, en

proponía esgrimir, frente a las dudas escépticas que cuestionan la existencia del mundo externo, una defensa de las creencias del sentido común y a partir de ella ofrecer una prueba para erradicar las dudas definitivamente.

Diferentes filósofos, como hemos señalado, se han sentido *defraudados* con esta prueba pues parece no refutar al escéptico y en el peor de los casos ni siquiera comprender en qué consiste el desafío. Según Stroud (2001), A. Ambrose⁶⁶ sostiene que la prueba de Moore es inadecuada porque lo que hace el escéptico es argumentar “a favor de la imposibilidad lógica del conocimiento y no de ningún hecho empírico” (Stroud, 2001: 78). Lo que intentaría hacer Moore con su prueba es presentar al menos un caso empírico particular del cual tiene la certeza de que lo conoce y con eso refutar al escéptico que niega que tengamos conocimiento de algún tipo. Pero si la evaluación del escéptico tiene la pretensión de ser total o sobre la totalidad de nuestro conocimiento, lo que está poniendo en duda es también el tipo de proposiciones que Moore sostiene conocer. El punto es el siguiente “que el escéptico filosófico no está haciendo una afirmación empírica, cuando dice que nadie sabe si existen los objetos externos” (Stroud, 2001: 28). Por lo tanto el problema no versa acerca de una cuestión *verificable*, como parece que entiende Moore al desafío escéptico.

Dentro de los críticos que se han sentido insatisfechos con la prueba y la apelación de Moore al sentido común, Malcolm (1953) y Ambrose (1960) han intentado esbozar una interpretación que otorgue una coherencia interna

la vida cotidiana, evitar creer cosas que son inconsistente con ellas; al hacerlo, claro está, *implica incidentalmente que son falsas*, pues sugiere que él mismo sabe qué podríamos creer o no creer en la vida cotidiana”; “*no hay razón que me impida afirmar con certeza que realmente conozco* algunos hechos externos, aun cuando tal aserto sea *imposible de demostrar* excepto suponiendo simplemente que los conozco” (Moore, G, (1998) “La filosofía de Hume” en *Investigaciones del Entendimiento Humano de David Hume*, Bogotá, Colombia: clección Cara y Cruz, Editorial Norma, p. 42-43. La itálica me pertenece).

⁶⁶ En su artículo “Moore’s Proof Of an External World”.

que los textos parecen no tener. De esta manera, sostienen que la estrategia de Moore es la de acusar a los escépticos, y a su filosofía, de atentar contra el lenguaje del sentido común (Muguerza, 1984: p. 22). Es decir, desde esta interpretación, Moore no intenta probar un hecho empírico, ni dar una respuesta al desafío, sino que interpela al escéptico para que aclare en qué sentido utiliza sus enunciados ya que ese uso no es el uso ordinario. Desde este enfoque, se supone que hay dos tipos de errores: los fácticos y los lingüísticos. Los filósofos cometerían errores del segundo tipo; de ahí que haya que corregirlos y hacerlos hablar como la comunidad a la que pertenecen, ya que “el lenguaje común es el correcto” (Muguerza, 1984: p. 25). Moore indirectamente colaboró con esta visión del problema ya que sostuvo que “hay un significado que constituye *el* significado popular u ordinario de expresiones tales como ‘la tierra ha existido durante muchos años’. Me temo que muchos filósofos son capaces de poner en tela de juicio esta suposición” (...) “creo que esta opinión es en extremo errónea. Una expresión como ‘la tierra ha existido durante muchos años’ es un auténtico caso de expresión *sin ambigüedad*, cuyo significado *todos* entendemos”, (DFS: p. 53. La itálica me pertenece). Para Moore, el escéptico atentaría con sus dudas contra esta *comprensión común*, ya que los filósofos usan las expresiones ordinarias pero no en el mismo sentido en el que todos las utilizamos.

Según Moore, los escépticos no creen que estas expresiones sean verdaderas, sino que suponen que existe *otro* conjunto de proposiciones, que son las genuinamente verdaderas, “[e]s decir, usan la expresión ‘la tierra ha existido durante muchos años’ para dar a entender, no lo que se expresa ordinariamente en ella, sino la proposición de que es verdadera alguna otra proposición con la que ésta mantiene cierta relación” (DSC: p. 53). De esta

manera, Moore sostiene que estos filósofos juzgan como falsas las proposiciones que se enuncian en las expresiones ordinarias. Para él, por el contrario, no existe la posibilidad de error en estas proposiciones del sentido común. Algunas de estas afirmaciones inspiraron la interpretación de los filósofos del lenguaje ordinario que, como Malcolm, sostienen que la técnica utilizada por Moore es la de mostrar entonces cómo las negaciones escépticas van en contra del lenguaje ordinario. A. Ambrose comparte la interpretación de Malcolm, ya que asegura que los usos ordinarios de creer y conocer no son los que los filósofos utilizan, sino que son opuestos a éstos. Pero uno de los problemas cardinales de esta interpretación es que el propio Moore las repudió (Stroud, 2001). En uno de sus artículos, el filósofo inglés comenta la interpretación dada por Ambrose “no tengo el supuesto de que el hecho de que tenga una mano pruebe nada acerca de cómo la expresión “objetos externos” debería ser usada” (Greco, 2002: p. 545). Para Moore, el problema del escepticismo no podía simplemente reducirse a un problema del uso de las expresiones; de ahí la importancia de ofrecer una “prueba”; si bien, y como veremos en lo que sigue, consideraba era un elemento cardinal en el tratamiento filosófico del desafío.

Retomando lo señalado en el capítulo anterior sobre “la traducción a lo concreto” propuesta por Ambrose⁶⁷, Moore creyó ofrecer un método que consiste en que una visión será considerada falsa o auto-contradictoria si implica una falsedad o auto-contradicción con respecto a las creencias del sentido común. Él hace explícito este proceso al tratar el punto de vista que afirma que el tiempo no es real: “traduzca la proposición a lo concreto, y pregunte que implica. ‘El tiempo no es real’ traducido por ‘no existen hechos

⁶⁷ Capítulo 1, p. 28.

temporales' implica que *nada* ha sucedido, ni sucede ni sucederá. Esto último no tiene sentido, pues diariamente afirmamos lo contrario" (Cf. Ambrose, 1960: p. 819). El método se construye sobre un doble criterio, uno entendido como un medio para defender el lenguaje ordinario y el otro para defender el sentido común. Desde la interpretación de Ambrose, el método parece no lograr el propósito de probar la falsedad en la postura escéptica; de ahí que sugiera que con el criterio de la traducción a lo concreto Moore no emprende una defensa las creencias del sentido común sino del lenguaje ordinario. En línea de continuidad con esta perspectiva, Malcolm también interpreta que la metafísica negativa no implica un desacuerdo con el sentido común sobre ningún hecho empírico, sino un desacuerdo sobre el lenguaje que se usa para describir esos hechos. Decir "hay montañas", en algunos contextos tiene sentido. El escéptico se equivoca al negar esto de un modo general en todo contexto posible (Cf. Ambrose, 1960: p. 820).

Podemos afirmar, siguiendo el texto de Ambrose, que se supone hay errores fácticos y errores lingüísticos, y los filósofos escépticos cometen errores del segundo tipo; de ahí que haya que corregirlos y hacerlos hablar como la comunidad a la que pertenecen. De aquí se desprende la interpretación de los filósofos del lenguaje ordinario que, como Malcolm, sostienen que la técnica utilizada por Moore tiene por finalidad mostrar cómo las negaciones escépticas van en contra del lenguaje ordinario. Pero uno de los problemas cardinales de esta interpretación es que el propio Moore las repudió. Desde nuestra perspectiva, el enfoque de los filósofo del lenguaje ordinario desacierta porque deriva de la confusión en cómo se comprende la apelación de Moore al sentido común. Esta apelación se da de dos maneras: en un caso se refiere a la

“cosmovisión” del sentido común y en otro al lenguaje ordinario. Esto debe ser correctamente distinguido para evitar algunos errores interpretativos.

Como cuestión histórica, y que apoya nuestra interpretación, no debe olvidarse que la noción de análisis filosófico que proponen Moore como estrategia supone alguna idea de “reflexión” o “especulación” filosófica en un sentido clásico. Moore junto a B. Russell son considerados los padres fundadores de la llamada “filosofía analítica”, movimiento que incluye filósofos muy diversos, que no parecen tener muchos rasgos en común. No obstante, una de las características que comparten es la búsqueda de un nuevo método filosófico. En este sentido, se puede agrupar a filósofos dispares porque compartían una misma actitud “con la que se enfrentaban al trabajo filosófico que no debía estar dedicado a la construcción de teorías especulativas modeladas sobre la base de un intuición privilegiada de la realidad, sino por los procedimientos precisos y los modelos controlados de análisis lingüístico-conceptual de las proposiciones del sentido común, de las filosofía y de la ciencia” (Gargani, 1979: p. 69). Por otra parte, compartían también la aversión por el estilo en el cual los idealistas presentaban sus ideas bajo la forma de un “esplendor oratorio” que no poseía rigor argumentativo sino que “a menudo resultaba al servicio de la exhibición del talento”. Los idealistas británicos “en constante polémica con el Sentido Común y con los intereses y los programas de las ciencias consideradas fragmentarias y parciales, habían definido un sistema filosófico en el cual se establecen conclusiones definitivas sobre la Realidad absoluta en su totalidad y en su estructura interna” (Gargani, 1979: p. 67).

Como inicio del movimiento de la filosofía analítica, se señala la crítica del idealismo llevada a cabo por Moore y su adhesión a una nueva metodología

de análisis, sin embargo, la influencia de la lógica de Peano y Frege es lo que determina el tipo de metodología⁶⁸ característica de las etapas posteriores del movimiento. Moore pertenece a la fase inicial del desarrollo de la filosofía analítica en el que el análisis no se reducía a análisis lingüístico sino que prevalecía alguna idea de “especulación” filosófica ya que desde el inicio mismo de este movimiento nunca fue clara ni tajante la distinción entre “análisis” y “especulación”. Textos como *La filosofía del atomismo lógico* (1918) de B. Russell y *Defensa del sentido común* (1925) de Moore, representan bien la primera época del desarrollo de la filosofía analítica “en la que no sólo hay lugar para algún género de especulación, sino que ésta vendría a ocupar el prominente”, (Cf. Muguerza, 1986: pp. 58 a la 67). La influencia de estas primeras discusiones, permitió que se desarrollaran dos modos de entender la filosofía analítica: la primera se inspira en Frege y Russell, de vertiente lógica; la segunda, en la crítica de Moore al idealismo y su creciente interés en el sentido común y en el lenguaje ordinario.

Teniendo en cuenta estos elementos, proponemos como clave de lectura para los textos de Moore analizar cómo se conjugan de manera novedosa tres elementos que han influido en la filosofía inglesa: su defensa del sentido común, su concepción del lenguaje ordinario y su método de análisis. Entender cómo Moore concibe la defensa del sentido común permite apreciar con claridad su concepción del lenguaje ordinario y su método de análisis como diferente al análisis lingüístico. La defensa del sentido común no es un sub-producto de una defensa del lenguaje ordinario (Cf. Ambrose, 1960: p. 816), son dos cuestiones que deben ser distinguidas. Esta manera de abordar

⁶⁸ Para muchos autores, el *Tractatus* de Wittgenstein resulta la obra cumbre que representa esta nueva metodología. Se puede consultar bibliografía de esta línea de interpretación en el texto de Lazzer, S., 2008, “Filosofía analítica y filosofía wittgensteiniana”, en *Acción, pasión y racionalidad*, Universidad del Litoral: pp. 227-234.

los textos de Moore nos permite, a diferencias de muchos críticos, valorar los aportes originales que realizó a muchas discusiones clásicas, y en particular al la cuestión sobre el escepticismo, sin intentar resolver las tensiones propias de sus escritos.

2.2.1. La cosmovisión del sentido común y la Escuela Escocesa

La investigación sobre el sentido común y la que se dirige al estudio del lenguaje ordinario son diferentes pero complementarias. En primer lugar, la mención del sentido común puede sugerir la idea de que estamos hablando de los saberes ordinarios, poco refinados, de las personas, los prejuicios compartidos por una comunidad de una época y una cultura determinadas. Una concepción que la ciencia y la filosofía deben “corregir” o mejorar. O también puede entenderse por sentido común, razonabilidad o sensatez, algo que no está bien repartido entre todos los hombres. El caso de Moore, se aleja de estas ideas para mostrar otras dos formas diferentes de apelación al sentido común. Por un lado aquella que busca describir la actitud del sentido común como el carácter y especificación de lo que los hombres, *qua* hombres comunes, creen; y por otro, la relevancia filosófica específica que puede poseer tal actitud del sentido común (Rabossi, 1979: p. 45).

También es posible mencionar otras dos distinciones en la óptica de Moore sobre el sentido común. A veces, se refiere simplemente a esas creencias que los hombres suscriben universal o casi universalmente en alguna época particular. En otras ocasiones, se refiere a aquellas creencias que estamos inclinados a mantener de un modo natural o a la propensión que se releva en tales creencias. Aunque se relacionan, son perspectivas diferentes. La primera indica que el sentido común puede cambiar de una

época a otra. La segunda, indica que en tanto tendencia natural a creer algo, el sentido común no es susceptible de cambio. Esta última es la que proporciona una noción de sentido común que sirve de fundamento para las conclusiones filosóficas. Tenemos la tendencia natural a creer en la existencia de otras personas y de objetos físicos y no tenemos la necesidad de dar una demostración definitiva de dichas creencias. No obstante, resulta necesario realizar un pequeño rodeo e incorporar algunas ideas de Thomas Reid sobre el sentido común con las que Moore estaba familiarizado para poder comprender el alcance de estas afirmaciones.

Para la *Escuela Escocesa*, el sentido común está asociado a ciertos principios prácticos que posee la naturaleza humana que le permiten juzgar la realidad en su conjunto y cada objeto en particular. Reid afirma que:

“si hubiera ciertos principios, como creo que hay, en que la constitución de nuestra naturaleza nos inclinara a creer y que necesitaríamos conceder en los asuntos habituales de la vida sin que podamos dar razón de ellos, esos son los que llamamos principios del sentido común; y lo que les es manifiestamente contrario es lo que llamamos absurdo” (citado en “Introducción”, *Del poder*, 2005: p. 10).

Para Reid no existe un hiato entre el sentido común y la filosofía pues ésta sólo se concibe como una actividad más sistemática de reflexión pero los principios que le dan comienzo son los que se dan en la experiencia cotidiana. La filosofía no tiene una raíz diferente que la de los principios del sentido común y, desde esta óptica, dichos principios no pueden tomarse como prejuicios que la filosofía deba corregir o disipar sino como límites del conocimiento de lo real. Para Reid el idealista y el escéptico intenta llevar a la razón más allá del límite del sentido común y de allí concluyen, equivocadamente, que no es posible el conocimiento. El problema que exhibe

el escéptico es que hace pasar su planteo como una importante conclusión, producto de la honesta y pura reflexión filosófica cuando en realidad es un proyecto deshonesto, pues *simula* negar la “sensatez” del sentido común. De ahí que para Reid, Descartes mienta porque finge que duda. Nunca dudó realmente de aquello que sus sentidos le informaban acerca de la realidad por muy intrincada que esta pareciera porque los principios del sentido común no pueden probarse pero tampoco ponerse en duda: “la deshonestidad del filósofo escéptico radica en que no entiende que en su actividad de reflexión ‘experimental’ concluye que nada puede conocerse sin admitir que dicho experimento está en referencia a una realidad a la que, para reflexionar, ya se había renunciado de antemano (citado en “Introducción” *Del poder*, 2005: p. 12).

Los principios del sentido común hacen que, por ejemplo, al percibir un árbol, no sólo tengamos una “simple aprehensión del árbol”⁶⁹ sino que se añada una inevitable creencia en su existencia. Estos principios forman parte de nuestra naturaleza⁷⁰ y nos dirigen en “los asuntos corrientes de la vida, donde nuestra facultad de razonar nos dejaría en la oscuridad. Son parte de nuestra constitución y todos los descubrimientos de nuestra razón están

⁶⁹ El problema en el que deriva el planteo de DSC, es la adhesión a una teoría de los *sense-data*, asociados a una perspectiva del conocimiento que Wittgenstein criticará. Ver en el capítulo 2, la sección *Los indicios de Moore: un aporte a la gramática*, p. 76.

⁷⁰ A diferencia de Wittgenstein estos principios del sentido común son *dones* naturales. El aprendizaje no juega un rol muy importante (ver capítulo 2, sección 2.3.1. “El aprendizaje inicial en contextos de creyentes”, p.99). Dice Reid: “el escéptico me pregunta ¿por qué crees en la existencia de objetos externos que percibes? Esta creencia, señor, no es de mi manufactura; está forjada por la Naturaleza [...] La razón, dice el escéptico, es el único juez de la verdad, y debes renunciar a toda creencia que no se funde en la razón. ¿Por qué, señor, debería creer más en la facultad de la Razón que en el de la percepción?- ambas provienen de la misma tienda, y las hizo el mismo artista; y si él puso una pieza de mercancía falsa en mis manos ¿qué le impediría poner otra?” (citado en González de Luna, 2004: p. 50). En la argumentación desarrollada por Wittgenstein no se apela a la naturaleza, a la manera de Hume, como fuente del entramado de creencias; sino que se “habla más bien de nuestro aprendizaje, desde la niñez, de una actividad, de una práctica, una práctica social” (Cf. Strawson, 2003: p. 63). Este punto será desarrollado en el capítulo 3, sección 3.5.1. El aprendizaje inicial en contextos de creyentes, p138.

fundados en ellos. Constituyen lo que se llama *el sentido común de la humanidad* y lo que es manifiestamente contrario a cualquiera de estos primeros principios es lo que llamamos ‘absurdo’” (Citado en *Del poder*, 2005: p. 14).

Para Moore, que toma estas ideas de Reid, la inconsistencia que exponen los filósofos escépticos no es accidental o producto de una gran confusión. Según Moore, él y los escépticos comparten las creencias el sentido común pero difieren en sus credos filosóficos. El problema de inconsistencia consistiría en que el credo filosófico de los escépticos atenta contra lo que todos afirmamos en nuestro trato diario con el mundo; paradójicamente intentan sostener “proposiciones incompatibles con algo que tanto yo como ellos sostenemos conjuntamente” (DSC: p. 63). Al parecer, estos filósofos están en desacuerdo con Moore en la medida en que sostienen que tales proposiciones populares “esconden algún error”. Nuestro filósofo explica que en este caso el escepticismo se equivoca por una caracterización inadecuada de lo que sea el sentido común. La inconsistencia que exponen estos filósofos no es fortuita ni casual, Moore no los consideraba desorientados o enfermos, en todo caso como sugiere Javier Muguerza en su prólogo a los textos de Moore, “más bien sostiene que actúan como lo hacen por *mala fe*, lo que subraya es el aspecto moral de esta inconsistencia” (DSC, *Prólogo*: p. 19). Por ejemplo, la afirmación de que no existe la hoja de papel que estoy leyendo es una afirmación paradójica, ya que cualquier persona no “corrompida” por la filosofía la consideraría absurda o sorprendente (DSC, *Prólogo*: p. 22). De ahí que Moore busque debilitar al escéptico “argumentando que es a éste al que le incumbe demostrar que sus dudas están justificadas, y no a nosotros a los

que nos incumbe defender nuestra creencia en el mundo material” (Tejedor Palau, 1996: p. 290).

Su perspectiva del sentido común ilumina también la concepción positiva que Moore sostiene sobre la labor filosófica. El filósofo tiene que dar “una descripción de la totalidad del universo, mencionando todas las cosas importantes que conocemos hay en él”. Pensó que lo que él denomina la visión del sentido común sobre estos asuntos, es verdadera y cualquier visión que lo contradiga, es falsa, y que en esta visión habitan todas aquellas “cosas importantes” que debemos estudiar. Una de las cuestiones implícitas que se desprenden de la adhesión de Moore a los supuestos realistas de la Escuela Escocesa del Sentido Común, es que ésta determinó parte de la manera de proceder en sus investigaciones filosóficas: si los objetos de los actos de juicios de percepción y pensamiento son entidades distintas, e independientes, de esos actos, entonces lo que podamos aprender de esos objetos lo será mediante observaciones *sintéticas*, no mediante pensamientos *a priori* (Nelson, 1976: p. 22)⁷¹. Esta imagen de la labor filosófica supone que las cuestiones filosóficas tienen soluciones determinadas y fáciles acerca de las cuales cabría esperar un acuerdo entre los filósofos. Es en este marco que debe interpretarse su apelación al análisis lingüístico: una forma de dirigir nuestra observación a estos objetos es la de conocer con precisión los significados de los términos que estamos empleando para referirnos a ellos. Ahora bien, Moore pretende defender las creencias del sentido común y no el uso ordinario del lenguaje en cuanto tal. En su autobiografía dice que él no iba a ser

⁷¹ Esto se verá en más detalle al estudiar el concepto de análisis (ver páginas 85 y siguientes de este capítulo): “me parece cierto que lo que sé de este dato sensible, cuando conozco que ‘esto es una mano’, no es que sea él mismo una mano, puesto que sé que mi mano tiene muchas partes, las cuales, con certeza, no forman parte del dato sensible” (Moore, 1984, DSC: p. 70).

persuadido de que en su apelación al sentido común estaba simplemente recomendando un cambio de nuestros hábitos lingüísticos ordinarios (Passmore, 1981: p. 208).

2.2.2. Lenguaje ordinario y análisis

La apelación al lenguaje ordinario expresa diversas cuestiones en la obra de Moore. Primero, muestra que para tratar los problemas filosóficos hay que usar un lenguaje claro y simple, a través de ejemplos de la vida diaria. Segundo que el lenguaje ordinario decanta las experiencias de generaciones y generaciones de hombres y recoge en su estructura sintáctica, en su vocabulario y en los matices de su uso efectivo, elementos que reflejan convicciones de sentido común. De ahí que un análisis de las distinciones conceptuales incorporadas en él resulte un medio óptimo para ingresar al ámbito de ciertas convicciones del sentido común. Y en tercer lugar, que el análisis del mismo no garantiza la solución (ni la disolución) de todos los problemas filosóficos, pero constituye un punto de partida obligatorio para cualquier empresa ulterior (Cf. Rabossi, 1979 y 2004).

Probablemente la confusión en algunas de estas interpretaciones se deba a lo que Moore entendió por el método en filosofía: el análisis. Muchos críticos han asumido que para este autor el análisis es análisis lingüístico. Pero aunque en Moore está presente el interés por la terminología y la gramática lógica del lenguaje ordinario, nunca fue tan lejos como para afirmar que la raíz y la cura, de todos los problemas filosóficos, reside en la confusión y clarificación terminológica. Para Moore, el análisis es análisis conceptual. Aunque como el resto de su terminología cardinal, no es claro qué entiende por conceptos. En una primera etapa de su producción filosófica buscaba

mostrar la esencia de los universales compuestos (conceptos). Luego, se dedico al análisis lingüístico pero no como un fin en sí mismo. De aquí, probablemente, se derive la confusión entre estos dos niveles pero para Moore, “dar un análisis” no consiste en describir “cómo usar un expresión”. Él cree que no son las expresiones, sino los conceptos, el objetivo del análisis. Moore en una respuesta a C. H. Langfor asegura que dar un análisis de un concepto es descubrir algún otro concepto que sea igual que el concepto que está siendo analizado pero que pueda expresarse de forma distinta, haciendo referencia a conceptos que no se hallen explícitamente mencionados en las expresiones empleadas para referirse al concepto original. Ej., “varón nacido de los mismo progenitores” es un análisis correcto de *hermano*. (Cf., Passmore, 1981: p. 213). En la sección IV de DSC, Moore afirma que él no es en absoluto escéptico respecto a la *verdad* de las proposiciones tales como “la tierra ha existido durante muchos años”, etc., es decir, las proposiciones que afirman la existencia de cosas materiales. Pero que es muy escéptico por lo que respecta a cuál sea el *análisis* correcto de esas proposiciones. “Lo que puedo afirmar es que: a- 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 y b- que, no obstante, lo que sé o juzgo verdadero de tal dato sensible no es que sea él mismo una mano o un perro, según el caso” (DSC, 1925: pp. 68-70). Un poco antes ya había identificado como importante la distinción entre sabemos qué quiere decir y ser capaz de hacer un análisis correctos de su significado: “pero mantener que en cierto sentido no sabemos cuál es el análisis de lo que entendemos por una expresión tal es algo muy diferente de sostener que no entendemos la expresión” (DSC: p. 54). De cualquier manera, aunque no es preciso en su perspectiva acerca del método

de análisis, ni su visión de los conceptos, es clara su distancia de los filósofos del lenguaje ordinario.

Es importante destacar (y de ahí también su relación con los inicios de la filosofía analítica) que fue el primero como hemos visto en encarar la férrea lucha contra el idealismo. Su acercamiento a la cuestión escéptica se debe a que lo que Moore entiende lo equipara con el idealismo, fundiéndose en una única tesis, la negación de conocimiento del mundo externo. De ser cierta las negaciones de los idealistas y de los escépticos entonces no sería posible la formulación de las proposiciones que diariamente utilizamos para referirnos al mundo, a los otros, etc. La defensa de las proposiciones o trivialidades del sentido común se convierte en un defensa de tesis metafísica y epistemológica que están contenidas en esa cosmovisión que se afirma cotidianamente.

En DSC, Moore sostuvo que la visión de sentido común del mundo es absolutamente cierta y no sólo porque es aceptada y compartida por todos, “sino porque, evidentemente, consiste en las proposiciones verdaderas, que son evidentes e indudables. De lo contrario, nuestro lenguaje y las acciones serían ininteligibles” (Coliva, 2010: p. 19). Para Coliva, es en este texto donde se realiza una importante distinción entre tener conocimiento y los contextos en donde el mismo se obtiene. De esta forma se distingue el conocimiento de las condiciones para su obtención. Estas trivialidades funcionarían como las precondiciones para que nuestro lenguaje, y nuestras acciones, sean significativos. No obstante, dicha distinción no parece suficiente para interpretar a Moore como un representante de la filosofía del lenguaje ordinario.

Más allá de la obviedad que revisten, parecen estar necesitadas, según el diagnóstico de Moore, de una defensa, de algún tipo de justificación

filosófica. El análisis filosófico suministraría al menos parte de los recursos necesarios para acometer esta tarea. Siguiendo esta línea argumental cabría preguntarse si Moore no debería ser incluido entre los autores adeptos al atomismo lógico. Russell afirma que un propósito era el de elaborar una doctrina lógica pero también, y sobre la base de ésta, un cierto tipo de metafísica: “cuando digo que mi lógica es atomista, quiero decir que comparto la creencia de sentido común en que hay una multitud de cosas diferentes” (Muguerza, 1986: p. 68).

2.3. La práctica del aislamiento

Podemos comenzar esta sección trazando un paralelo entre la primera recepción de la prueba de Moore y las opiniones expresadas por Kant en *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia* en la que hace referencia al malogrado intento de refutación de la Escuela Escocesa del sentido común al escepticismo que entendían exhibía Hume:

“sólo el destino siempre desfavorable de la Metafísica quiso que Hume no fuera comprendido por nadie. Uno no puede constatar, sin experimentar cierta tristeza, cómo sus adversarios, Reid, Oswald, Beattie e incluso finalmente Priestley, fallaron absolutamente de pleno el meollo de este problema, y dando siempre no sólo por sentado lo que él precisamente ponía en duda, sino, por el contrario, demostrando con vehemencia y, a menudo, con gran impertinencia aquello de lo que a Hume nunca se le hubiera ocurrido dudar, ignoraron de tal modo su sugerencia en pro de una reforma, que todo quedó tal como estaba, como si nada hubiera ocurrido” (citado Rodríguez, 2005: p. 19).

Wittgenstein, y la mayoría de los intérpretes, consideran que Moore no logró su propósito porque, dicho rápidamente, el escepticismo filosófico *radical* no

puede ser refutado de manera directa desde la perspectiva del sentido común. El escéptico podría intentar explicar su desacuerdo con Moore de otro modo y mantenerse en su duda respecto a las creencias del sentido común. En esta variante, el escéptico parece decir que por un lado acepta que el sentido común funciona bien como está pero sólo en un sentido práctico. La cuestión teórica que no resuelve el sentido común y de la cual se hace cargo la filosofía es el problema de la justificación de esas creencias, ¿son verdaderas nuestras creencias ordinarias? Si no logramos justificarlas, el escéptico asegura que podemos estar ante una imagen equivocada del mundo.

En este sentido, podemos hacernos eco de la reflexión que realiza Stroud (2001) sobre este punto afirmando que el escéptico no mantiene una noción diferente de conocimiento de aquella usada en nuestra vida diaria pero “esta concepción opera en la vida cotidiana bajo los imperativos de la práctica social y las exigencias de la acción, la cooperación y la comunicación”. Pero, agrega Stroud, que lo que sostenemos desde una perspectiva externa objetiva, desligada de los requerimientos prácticos, “podría no corresponder con lo que consideramos verdadero de nuestra posición cuando la juzgamos ‘internamente’, desde dentro de los contextos prácticos que dan a nuestras palabras su sentido social”(Stroud, 2001: p. 72). Para este autor el escepticismo filosófico sostiene que “no hay correspondencia entre estos dos puntos de vista: nunca sabemos nada acerca del mundo que nos rodea, aunque digamos o impliquemos que sí cientos de veces en el día” (Stroud, 2001: p. 72). Y esto se debe a que el desafío nos obliga a “cierto abandono o desprendimiento de todo el cuerpo de nuestro conocimiento del mundo” (Stroud, 2001: p. 98), puesto que el escéptico se propone examinar a fondo los fundamentos de todo nuestro conocimiento del mundo, pero ¿es posible este

tipo de examen? Si es posible, el escéptico parece obtener un tipo de inmunidad frente a lo que todos afirmamos diariamente en nuestra vida cotidiana.

Los estudios sobre las fuentes históricas del escepticismo, al hacer hincapié especial hincapié en el pirronismo, permiten realizar una nueva re-interpretación de esta discusión. Para ello apela a los datos históricos proporcionados por los estudios sobre el pirronismo mostrando que dicha práctica no estuvo planteada en las primeras manifestaciones del escepticismo sino que surge en un momento histórico posterior que determinó la recepción contemporánea. Con este objetivo destacamos el ya mencionado artículo de M. Burnyeat (1993) titulado “El escéptico en su lugar y su tiempo”⁷² en el que evalúa el alcance del escepticismo a partir de la relación que puede establecerse entre filosofía y sentido común –o vida ordinaria. Dicha evaluación es realizada a través de lo que nuestro autor denomina “la práctica del aislamiento” (*the practice of insulation*). Esta categoría le permite analizar las diferentes formas en las que el escepticismo ha sido interpretado a lo largo de la historia de la filosofía; y a partir de allí establecer, por un lado, algunas de las razones que permiten entender el rechazo de la prueba ensayada por Moore; y por otro, establecer un vínculo de cercanía entre dos modos de entender las creencias del sentido común frente a la práctica filosófica, que desde su enfoque, son similares: la de los escépticos pirrónicos y la de Moore (1925, 1939).

⁷² Ver capítulo 1, p. 34. La primera publicación “The Sceptic in His Place and Time”, es en el año 1984, en *Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy*, ed. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge University Press, capítulo 10; en 1993 la versión en castellano en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 27, Editorial Complutense, Madrid, pp.227-306; en 1997 aparece en *The Original Sceptics: A Controversy*, pp. 92-126.

Burnyeat (1993) presenta dos modos en los que se ha establecido, desde su perspectiva, esta vinculación entre filosofía y sentido común que impactan en la manera en la que el escepticismo ha sido interpretado a lo largo de su historia. En la primera línea interpretativa se postula la distinción, o brecha, entre dos niveles de cuestiones: las de la vida ordinaria, por un lado; y las teóricas o filosóficas, por otro. De esta manera, se aíslan los juicios ordinarios de primer orden de los cuestionamientos filosóficos pertenecientes a un segundo orden. En este sentido, la relación entre vida ordinaria y escepticismo filosófico muestra lo que Thomas Clarke (1972)⁷³ denominó la *inmunidad* que revisten las creencias del sentido común frente a las dudas escépticas. De ahí que el intento de Moore no logre su cometido:

“casi todo el mundo objeta que este argumento de Moore (1925) es el *tipo* de argumento incorrecto para decidir una discusión filosófica [...]; están convencidos que el escepticismo filosófico no puede ser refutado de forma directa por el sentido común. Pero el corolario de este argumento ha de ser que el sentido común no puede ser refutado por el escepticismo filosófico” (Burnyeat, 1993: p. 274).

De esta manera, el aislamiento con relación al planteo escéptico se da en dos direcciones: la primera, del sentido común a la filosofía, porque nuestras creencias del sentido común no valen como prueba o respuesta frente a las preguntas formuladas por el escéptico; y la segunda, de la filosofía hacia el sentido común, porque se supone que el escepticismo es una posición filosófica que sólo cuestiona argumentos filosóficos. Las reacciones de rechazo casi unánimes a la prueba de Moore muestran, según Burnyeat, cuan

⁷³ En su artículo 'The legacy of skepticism', en *The Journal of Philosophy*, n° 69, pp. 754-69.

internalizada está, en el s. XX la práctica del aislamiento en nuestra concepción de la filosofía y el sentido común⁷⁴.

La segunda línea interpretativa entiende que no hay práctica de aislamiento, ya que no se presenta una distinción entre preguntas de primer y segundo orden: “reflexión filosófica y pensamiento ordinario se deben ver como una unidad, y ninguna parte de ella puede ser inmune a los efectos de revisiones y dudas en otras” (Burnyeat, 1993: p. 274). Burnyeat ejemplifica esta segunda interpretación con la filosofía pirrónica de Sexto Empírico porque ésta no pretende ser sólo crítica en el interior de la filosofía en un plano meramente teórico sino que se presenta como una “orientación para vivir” que por ello mismo abarca, globalmente nuestras diversas *actitudes* -tanto las ordinarias como las filosóficas. Es en este sentido que Burnyeat encuentra “un espíritu afín” entre Moore y el pirronismo, que reside en la forma directa -no aislacionista- en la que filosofan.

Desde nuestra óptica, lo que Burnyeat muestra es que interpretar las dudas del escéptico como dudas *filosóficas* desvinculadas de nuestras prácticas epistémicas, y no epistémicas, más ordinarias es consecuencia directa de una visión del escepticismo desde la práctica del aislamiento. En este sentido, las dudas filosóficas pueden resultar útiles pero sólo a un nivel metodológico porque permiten, una vez disipadas, elaborar una teoría del conocimiento más “robusta”. Pero son dudas que tomadas “en serio”, conducen a una posición auto-contradictoria e impracticable. En cambio en el

⁷⁴ Con respecto a la idea de inmunidad Burnyeat indica que de la lectura de Clarke y Stroud, que distinguen lo interno y lo externo, el ámbito teórico-filosófico de ámbito de la vida diaria, se deriva lo que se ha dado en llamar, en la discusión sobre teorías de la justificación contemporáneas, el contextualismo. Coliva afirma: “el contextualismo contemporáneo por lo tanto, proporciona sólo una estrategia de limitación de daños contra el escepticismo, más que una réplica de la misma” (Coliva, 2010: p. 40).

origen del escepticismo como posición filosófica –ejemplificada por los pirrónicos ya que son los primeros en autodenominarse escépticos- no se tuvo el propósito de plantear la distinción tajante entre creencias del sentido común y dudas filosóficas sino que es una forma tardía de interpretación de la cuestión que dependió de ciertos factores históricamente determinables. A través de la noción práctica de aislamiento Burnyeat se propone mostrar que la recepción contemporánea del escepticismo como un desafío carente de sentido o que no afecta, ni es afectado, por la vida ordinaria, se debe a una interpretación particular y equivocada del escepticismo que comenzó a gestarse en la modernidad tardía, a partir de Kant⁷⁵. Con esto se pretende indicar que la denominada práctica del aislamiento no es un elemento connatural al escepticismo.

Burnyeat admite que el dogmático con el que Sexto Empírico discute es el que argumenta “de forma exactamente igual a la de Moore: una cosa está a la derecha, otra a la izquierda, por tanto hay lugares; Platón está donde estaba Sócrates por lo tanto existe al menos un lugar”, pero Sexto no rechazaría la prueba de Moore por considerarla “un tipo de argumento incorrecto” para sustentar una tesis (Cf. Burnyeat, 1993: p. 295-6). La diferencia entre Moore y los pirrónicos es que el primero mantiene un arsenal de términos epistémicos para referirse al sentido común. Si bien, de manera incipiente propone desvincular la noción de conocimiento de la noción de justificación, conocemos cosas que no podemos demostrar, sin embargo, mantiene la noción

⁷⁵ “Fue Kant quien convenció a la filosofía de que uno puede ser, simultáneamente y sin contradicción, realista empírico e idealista trascendental [...] El enunciado empírico de que ‘el horno está caliente’ no tiene implicación filosófica alguna a nivel trascendental, en el cual se libraré en adelante la batalla filosófica. El realismo empírico es invulnerable al escepticismo y compatible con el idealismo trascendental. De esta forma, con la ayuda de la distinción de niveles (aislamiento *de iure*) creyó Kant refutar el escepticismo de una vez para siempre. El resultado fue, sin embargo, que el escepticismo se desplazó al piso de arriba, a nivel trascendental” (Burnyeat, 1993: pp. 301-302).

de verdad a la que asocia la de conocimiento. Su perspectiva del sentido común en tanto cosmovisión ilumina también la concepción positiva que Moore sostiene acerca de la labor filosófica.

Burnyeat rescata la figura de Moore porque entiende que se tomó al escepticismo en serio, rechazando todo mecanismo de asilamiento; lo que su prueba permite exhibir es dicho mecanismo. No obstante, el gran aporte de Moore es su crítica al escepticismo (idealismo) que adoptó tres estrategias diferentes pero complementarias. La primera por vía directa intenta mostrar que los contenidos de experiencia existen con independencia de ésta. La segunda, frente al escéptico utiliza esta estrategia o la de *reductio ad absurdum*. Moore sostenía que cuando vemos un tintero percibimos directamente un dato sensible y que esta afirmación es irrefutable por cuanto la observación nos presenta inequívocamente un dato sensible, siguiendo las enseñanzas de T. Reid. Y la tercera, por vía indirecta o invirtiendo la carga de la prueba, en la que busca mostrar que no hay razones suficientes para poner en duda la existencia de los objetos externos, hasta que el escéptico no nos de buenas razones, estamos justificados a creen en la existencia del mundo externo.

2.4. El principio de certezas sopesadas

Después de la recepción de sus escritos, Moore pronto se daría cuenta de que tampoco se lograba, a partir del método que proponía, un acuerdo definitivo entre los filósofos por lo que recurrió a lo que se puede denominar “el principio de las certezas sopesadas”. Al analizar los posiciones y argumentos sostenidos por filósofos, si descubría que la proposición A tenía mayor certeza que la proposición B, o conocía la verdad de A con mayor certeza que la de B,

rehusaba negar la verdad de A con base en un argumento fundamentado en B. Moore entendía que una certeza menor no puede cuestionar racionalmente a una certeza mayor. Este principio es una de las estrategias utilizadas contra el desafío escéptico.

Como bien señala Villarrea Requejo (1998: p. 69) esta estrategia es complementada con una apelación a los “grados de certeza” de las creencias, vale decir, que estamos más seguros de algunas de nuestras creencias que de otras. En general las creencias de sentido común poseen un grado de certeza alto y en particular la creencia en la existencia en el mundo externo posee más certeza que la creencia en que no existe. Siguiendo este planteo, hay que distinguir que en la propuesta elaborada por Moore existen dos niveles o planos de la cuestión que le permiten afirmar que conocemos una proposición y que al mismo tiempo no podemos dar pruebas de que sabemos que conocemos (Cf. Villarrea, 1998: p. 79). Lo que Moore formula es un rechazo al escepticismo del primer nivel aunque admitiría uno al segundo nivel de esta manera: “la duda acerca de sí uno sabe que conoce una proposición -duda de segundo orden-, sería compatible con el conocimiento de esa proposición - conocimiento de primer orden” (Villarrea, 1998: p. 79). Y aquí reaparece la distinción entre dudas “de hecho” y dudas “teóricas”, y el paso injustificado que realiza el escéptico de partir de la primera para deducir la segunda. De esta manera, Moore critica el tipo de inferencia y la falta de razones que ofrece el escéptico para dar este paso:

“con la tesis de la inviolabilidad de las creencias cotidianas, Moore se desmarca de toda la tradición de teoría de conocimiento de su época, según la cual la contingencia excluye la certeza. Admite que las proposiciones que conforman nuestras creencias del sentido común son contingentes, en el sentido de que es concebible pensar que no las tuviéramos o, dicho de otro modo,

que no tenerlas no implica ninguna contradicción lógica. Sostiene, además, que es lógicamente posible que nuestras creencias sean falsas. Pero, defiende que su contingencia no impide que conozcamos con certeza su verdad. Así, su consideración de que la contingencia no tiene por qué impedir la certeza, constituye precisamente un instrumento teórico básico en el rechazo contemporáneo del escepticismo. Por lo demás, es interesante mencionar que la postura de Moore sobre la certeza constituye una de las dos alternativas dentro de la filosofía analítica a la teoría del conocimiento recibida de la tradición. La otra es la desarrollada por Quine” (Villarmea, 1998: p. 98).

Aquí vale la pena retomar algunos elementos del paradigma de la certeza descrito más arriba y mostrar en qué punto Moore trasciende o intenta superar ese tipo de tratamiento de las cuestiones epistemológicas. Como ya dijimos para Moore muchas de las afirmaciones del sentido común son indudablemente verdaderas y las tomará como base o garantía. De esta manera entiende que puede ponerse un límite a las preguntas o las dudas de los filósofos. No podemos cuestionar ciertas creencias básicas, lo cual evidencia que el sentido común posee una especial *inmunidad* contra los ataques filosóficos. Moore considera a estas creencias básicas como conocimiento aunque no podamos dar una demostración última de ellas. Este es un elemento novedoso a destacar en su estrategia, pues desvincula el concepto de justificación del de conocimiento. El saber ordinario sobre estas creencias es un tipo de conocimiento que no requiere justificación no porque sea imposible alcanzar un fundamento último, o una garantía epistémica de carácter absoluto, sino más bien porque para Moore resulta insensato exigir dicha demanda. En su primer texto señalaba:

“¿Pero sé realmente que todas las proposiciones de (1) son verdaderas? ¿Acaso no es posible que las crea simplemente? (...) 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 fundamento” [las cursivas pertenecen al original, DSC: p. 60].

Para comprenderlo de manera adecuada debemos aclarar primero que se entiende por justificación de una creencia. Comienza la exploración de éste concepto, analizando ejemplos donde “he aquí una mano” requiera justificación, por ejemplo, en el caso de sospechar que una de las manos es ortopédica o en el caso de una amputación, para mostrar que contextualizando la dudas, se proporciona una narración coherente en la que son significativas y razonables, haciendo ver que dudas en las que no puede ser reconstruido el contexto resultan ridículas o absurda. Lo que este ejemplo expone es que los contextos resultan ser un elemento fundamental en la evaluación del desafío escéptico (Cf. Gómez Alonso, 2006: p. 133). En un segundo momento en su análisis del concepto de justificación, Moore lo desvincula del concepto de conocimiento, porque las creencias básicas son creencias que no “requieren prueba para que las conozcamos ni, consecuentemente, el saberlas es un saber de segundo orden. Se trata de conocimientos sobre los que, más que imposible alcanzar una prueba, es insensato pedirla” (Gómez Alonso, 2006: p. 135). La conclusión a la que se puede arribar es que pedir una prueba en algunos casos es irrelevante para la justificación. Y de esta forma, Moore invierte la carga de la prueba, exigiéndole al escéptico que demuestre por qué tendríamos que tomar la consideración de no saber si estamos soñando para dilucidar si tenemos o no tenemos dos manos (Cf. Gómez Alonso, 2006: p. 135). La estrategia no recurre a la argumentación racional típica de la filosofía moderna sino que contrastar una duda que adquiere sentido circunstancialmente y otra que pretende

justificarse con independencia de las circunstancias (Gómez Alonso, 2006: p. 136).

Para Stroll, este es uno de los elementos que hacen de Moore un pionero ya que lo que modifica es la concepción misma de filosofía, pues entiende que ésta no puede ofrecer explicaciones ni justificaciones. Sin embargo en PME intenta lo que en *Defensa* dijo que no podía hacerse: dar una prueba de una de esas tesis triviales del sentido común (Cf. Coliva, 2010: p. 14). Sin embargo, sigue siendo tradicional en su manera de interpretar la certeza ya que la considera un grado de conocimiento: “(...) considero evidente que algo no puede ser cierto a menos que sea *conocido*: este es un punto obvio que distingue el uso de la palabra ‘cierto’ del de la palabra ‘verdadero’. Algo que nadie conoce puede ser perfectamente verdadero” (Moore, 1984: p. 244). Para Olaso (1999) la prueba ensayada por Moore “constituye de hecho un enfrentamiento tácito, pero notorio, contra la fuerte tradición que acaso surge en Hume y sigue hasta Quine, según la cual las proposiciones *a posteriori* (sintéticas, contingentes, etc.) nunca son ciertas” (Olaso, 1999: p. 120).

Moore, en su escrito de 1941 titulado *Certeza*, afirmaba que: “<proposiciones contingentes> es una abreviatura de la expresión larga ‘proposición que no es autocontradictoria y cuya contradictoria tampoco lo es’” (citado en Cabanchik, 1993: p. 32). En el tratamiento que realiza Moore sobre la certeza de las proposiciones que afirma conocer con certeza presenta, como bien señala Cabanchik, una equivalencia entre certeza y saber (Cabanchik, 1993, p. 38). Dicha equivalencia se rompe “sólo con la introducción de la negación respecto de mi certeza, lo que también puede expresarse diciendo que *sólo cuando puedo dudar de mi certeza, ésta y mi saber no son lo mismo*” (Cabanchik, 1993: p. 39. Las itálicas pertenecen al original). El rasgo de

trivialidad o de obviedad es lo que marca el componente de razonabilidad, ya que afirmaciones contingentes pero no obvias -por ejemplo ‘No nacen gatos de los árboles’⁷⁶, revelan que perdida “la obviedad de esas afirmaciones desaparece aquello que en la certeza parecía un saber, y entonces la creencia no fundamentada o aun falsa se manifiesta con toda crudeza” (Cabanchik, 1993: p. 42).

2.5. La Filosofía y el proyecto epistemológico

A la luz de cuanto hemos desarrollado hasta aquí puede vislumbrarse que Moore y su tratamiento del escepticismo permanecen en un esquema epistemológico, aunque con grandes innovaciones. Nuestra propuesta es mostrar que el aporte de Wittgenstein no fue desarrollar lo iniciado por Moore en el ámbito epistemológico sino mostrar que el aporte de Moore consistía en la incipiente invitación a salirse de ese esquema. En ese sentido puede entenderse el fracaso de la prueba, pues continua en un esquema tradicional de la búsqueda de una teoría del conocimiento. Para Moore, a diferencia de Wittgenstein, la certeza es un grado de conocimiento, vale decir, sigue atravesado por una mirada epistemológica del problema escéptico y desde ahí que revista a las creencias de común de características epistémicas (Olaso, 1999. p. 109). En cambio, las reflexiones de Wittgenstein lo que permiten es repensar por entero el tipo de aproximación que la filosofía puede hacer a estos tipos de problemas. De ahí que sea fundamental el tipo de acercamiento terapéutico que exhibe.

⁷⁶ El ejemplo es de Wittgenstein (SC §282). Fermandois (2011) llama a este grupo de proposiciones *inauditas* “en el doble sentido de que no las solemos escuchar y de que cuando excepcionalmente las escuchamos nos resultan del todo insólitas o peculiares” (Fermandois, 2011: p. 6) pero que cuenta con “la etiqueta de la incontestabilidad” (SC §651). Este punto será estudiado en el capítulo que sigue.

Para Muguerza, la cosmovisión del sentido común es también una *teoría*, esta es la dimensión epistémica que defiende Moore, ya que parece admitir que puede haber errores del sentido común que podrían ser corregidos. De esta manera, podríamos considerar creencias del sentido común a creencias que bajo un examen minucioso resultan ser falsas. No obstante, las que son declaradas pertenecientes al sentido común son incontrovertiblemente verdaderas (Muguerza, 1984: p. 20).

De esta forma, se muestra que la estrategia utilizada por Moore consistente en interpretar el problema escéptico como un problema relevante, genuino e inquietante y que corresponde propiamente a la filosofía la tarea de resolver dicha cuestión “salvando” al hombre común y a la perspectiva ordinaria de los ataques escépticos. Desde esta óptica hay que interpretar a Moore como un fiel creyente en que la filosofía puede dar respuestas concluyentes, su método no consiste en mostrar el sinsentido de los problemas filosóficos, dichos problemas no se agotan, ni se disuelven con el análisis lingüístico. De esta manera, una investigación del lenguaje ordinario no puede sustituir el tipo de análisis aquí expuesto, ya que la elucidación del carácter y contenido de las convicciones del sentido común no se agota en el análisis de los mecanismos y presupuestos del uso del lenguaje ordinario. En todo caso, como esperamos haber demostrado, éste último queda subordinado al anterior.

De aquí que podamos afirmar que Moore posee una particular visión de los problemas filosóficos, que sostiene un enfoque sustantivo de los mismos desvinculándolo tanto del método de disolución que los filósofos analíticos aplicaron a los problemas tradicionales como de las estrategias inspiradas en el Wittgenstein de *Sobre la Certeza*. Los textos reflejan la creencia de Moore en

la existencia de un problema natural del conocimiento, y se percibe el optimismo en alcanzar respuestas, en encontrar soluciones definitivas. Para Moore el problema del escepticismo se concentra en las conclusiones negativas a las que arriba; su propósito es negar dichas conclusiones pero, aunque incipiente, no logra cuestionar a fondo la legitimidad del proyecto epistemológico que sostiene al desafío escéptico.

Como ya dijimos en Moore habitan una concepción tradicional de los problemas filosóficos con elementos que intentan trascenderla. Es fácil percibir la tensión de estos elementos en los textos de Moore. Por un lado, parece aceptar las condiciones propuestas por el escéptico a la hora de reflexionar sobre el conocimiento. De ahí, la elaboración de la prueba. Pero al mismo tiempo, parece querer abandonar esas condiciones, exigiéndole al escéptico que justifique sus dudas. Desde nuestra perspectiva estos elementos discordantes enriquecen la discusión, no creemos que haya que resolver estas tensiones o contradicciones, ya que consideramos que son las que brindan aportes originales a la hora de evaluar las formas en las que reflexiones sobre el conocimiento. Que la prueba de Moore nos resulte obviamente equivocada, dice algo sobre nuestras maneras de considerar las dudas escépticas y nuestras formas de evaluar las creencias del sentido común. Moore nos exige que explicitemos nuestro punto de partida y que demos cuenta de él. Es en este sentido que consideramos a los textos de Moore como un valioso aporte a la discusión sobre los clásicos problemas filosóficos.

Capítulo 3

Certezas y convicciones

“Me siento junto a un filósofo en el jardín;
dice repetidamente ‘sé que esto es un árbol’
mientras señala a 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’”

(L. Wittgenstein, SC, §467)

“El filósofo es aquel que ha de curar en sí mismo
muchas enfermedades de la razón
antes de poder llegar a las nociones del hombre sano”

(L. Wittgenstein, OFM, §302)

3.1. Los indicios de Moore: un aporte a la gramática

Wittgenstein nunca demostró demasiado interés por la historia de la filosofía, ni por los problemas planteados por los grandes pensadores. Los pocos autores que citó en sus obras -por ejemplo San Agustín en las *Investigaciones*- resultaban de interés porque plasmaban las *imágenes* filosóficas que buscó examinar críticamente. Pero cabe aclarar que dicho examen crítico no implicaba ofrecer una nueva teoría que refutase una falsa sino que, a través de un tratamiento terapéutico, se proponía más bien mostrar las confusiones filosóficas que dichas imágenes entrañaban. Para Wittgenstein los problemas filosóficos versaban sobre una cuestión de la voluntad más que del intelecto: “la voluntad de resistir la tentación de malinterpretar, la voluntad de resistir la superficialidad” (cf. Monk, 1998: p. 339). Monk narra una anécdota que retrata esta singular manera de concebir la labor filosófica y su resistencia a tratar con los clásicos: la única vez que Wittgenstein pronunció una conferencia “académica” frente a filósofos fue en Oxford, en 1947. En ella debía comentar a una ponencia presentada por el estudiante Oscar Wood sobre el *Cogito, ergo sum*, de Descartes. Wittgenstein, como era habitual en él, ignoró completamente la cuestión de si el argumento cartesiano era válido o no, y en lugar de eso se concentró en aplicar su propio método filosófico al

problema suscitado: “si un hombre me dice, mirando al cielo: ‘creo que lloverá, luego existo’, no lo comprendo” (Monk, 1998: p. 451). En sintonía con este modo de concebir la filosofía y los tradicionales problemas y autores, Wittgenstein comentó, en una conversación con Drury en la que éste mencionó a Hegel: “me parece que Hegel siempre quiere decir que las cosas que parecen distintas son en realidad la misma. Mientras que a mí me interesa mostrar que las cosas que siempre parecen la misma son en realidad distintas” (Monk, 1998: 485). Casi como un eco de estas ideas, Bouwsma escribió que al conocer a Wittgenstein en 1949 lo que más le impresionó fue “su forma de hablar [...] la facilidad que tiene para plantear ejemplos y situaciones imaginarias con el fin de aclarar los usos de expresiones” animando a la gente a que vaya con cuidado cuando piensa (Cf. Bouwsma, 2004: p. 21). Estos elementos muestran las características singulares del enfoque con el que Wittgenstein trató las cuestiones en torno al escepticismo que Moore planteaba en sus textos.

Como ya hemos mencionado en el capítulo 1, Wittgenstein antes de su visita a Ithaca ya estaba interiorizado en las opiniones de Moore. Y si bien las rechazaba por la terca manera en la que éste las sostuvo mostró la suficiente perspicacia como para rescatar aquellos elementos que, por contraste, se iluminaban. Unos años antes, Wittgenstein había señalado que el gran aporte filosófico de Moore era el descubrimiento que realizó en 1944, que se conoce como la “paradoja Moore”, ejemplificada en la siguiente proposición “hay fuego y no creo que haya fuego”⁷⁷. Su singularidad radica en que no implica una contradicción desde un punto de vista formal y, sin embargo, es un *absurdo*. En una carta fechada en Octubre 1944, Wittgenstein felicitó a Moore por su

⁷⁷ Para ver este tema en las *Investigaciones* consultar la parte II, sección X.

descubrimiento ya que a partir de él se ilustra el hecho de que similitudes superficiales de forma pueden ocultar diferencias de significado muy importantes:

“señalar ese ‘absurdo’, que de hecho es algo *similar* a una contradicción, aunque no lo es (...) significa, aproximadamente, que desempeña un papel similar en lógica. Usted dijo algo sobre la *lógica* de la aserción. A saber: tiene sentido decir ‘supongamos que p sea el caso y yo no creo que p sea el caso’, mientras que no tiene *ningún* sentido afirmar ‘no-p es el caso y yo no creo que p sea el caso’. Esta aserción *debe* ser excluida, y es excluida por el ‘sentido común’, como lo es una contradicción. Y esto muestra que la lógica no es tan sencilla como creen los lógicos. La contradicción no es la *única* cosa que la gente cree. No es la *única* forma lógicamente inadmisibles, y en ciertas circunstancias es admisible” (Carta de Wittgenstein a Moore, 1944. Las itálicas pertenecen al original)⁷⁸.

Lo que intenta resaltar Wittgenstein a partir de la señalada paradoja es la forma estándar de entender el concepto de lógica y mostrar que estos casos que no caen bajo la figura de contradicción formal, son, no obstante, excluidos en el sentido común. El problema fue que Moore explicó la paradoja afirmando que se trataba de absurdos “psicológicos”. Wittgenstein rechazó esta noción psicologizada de absurdo y todo elemento que remitiera, directa o indirectamente, a la teoría de los *sense-data*⁷⁹. En este sentido Wittgenstein también criticó las ideas y trabajos de Moore sobre la auto-adscripción de sensaciones como el dolor, y opinaba que se equivocaba en la afirmación de

⁷⁸ “Con su paradoja, Moore tocó un nido de avispas, y si las avispas no salieron volando como era debido, fue sólo porque estaban muy apáticas” (CV §439).

⁷⁹ Como señala Monk, la segunda parte de la *Investigaciones* en las que se dedica a la discusión del tópico “ver como” es una crítica directa a la teoría de los *sense-data* de Moore. Pero además, la discusión del “cambio de aspecto” tenía consecuencias filosóficas que excedían la discusión sobre cuestiones psicológicas: “esto queda especialmente claro cuando consideramos que en el caso de un *Weltanschauung* filosófico, la consecuencia de un ‘cambio de aspecto’ podría ser un cambio de vida” (Monk, 1998: p. 467).

auto-conocimiento que atribuía a este tipo de estados. A pesar de ello, desde el enfoque de Wittgenstein, Moore efectuó un aporte señalando algo importante sobre la *lógica* de la aserción que iluminaba un aspecto sobre la función de algunas de las proposiciones del sentido común. A este respecto, Malcolm testimonia en su biografía que en 1939:

“Moore leyó una conferencia en el Club de Ciencias Morales, una velada a la que Wittgenstein no asistió. Moore estaba tratando de demostrar que una persona puede “saber” (*kwon*) que tiene tal y tal sensación, por ejemplo, un dolor. Esta tesis se oponía al punto de vista, iniciado por Wittgenstein, que sostiene que *los conceptos de conocimiento y certeza no son aplicables a las propias sensaciones* (IF §246)⁸⁰. Posteriormente Wittgenstein oyó hablar de la conferencia de Moore y reaccionó como un “caballo de guerra” (*war-horse*). El martes siguiente, fue a la casa de Moore. G. H. von Wright, C. de Lewy, Smythies y yo estábamos allí, y quizás uno o dos invitados más. Moore volvió a leer su trabajo y Wittgenstein inmediatamente lo atacó. Estaba mucho más excitado como nunca jamás lo vi en una discusión. Estaba colérico (*full of fire*) y habló con rapidez y contundencia” (citado en Coliva, 2010: p. 30, mi traducción. La *itálica* me pertenece).

Para Wittgenstein, lo que estos ejemplos señalan es que no podemos referirnos con sentido a nuestras propias sensaciones con un vocabulario epistémico. Esta intuición se traslada al tratamiento de las afirmaciones que plasma Moore en sus respuestas al escéptico: “el uso incorrecto que Moore hace de la proposición <Sé...> radica en considerar que es una manifestación tan poco dudosa como, por ejemplo, “tengo un dolor” (SC §178); “aquí, todas las palabras psicológicas no hacen sino apartarnos de lo esencial” (SC §459).

⁸⁰ IF § 246: “(...) De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo un dolor ¿pues qué querrá decir esto, excepto que quizá que *tengo* un dolor? No puede decirse que los demás saben de mi sensación sólo por mi conducta –pues de mí no puede decirse que sepa de ella. Yo *la tengo*. Esto es correcto: tiene sentido decir de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor; pero no decirlo de mí mismo”.

Wittgenstein entiende que estos ejemplos muestran algo importante, si bien no lo que Moore creyó probar. Análogo al tratamiento de los ejemplos de auto-adcripción, tampoco de las proposiciones tipo-Moore podemos afirmar conocimiento: “el punto de vista de Moore viene a ser el siguiente: el concepto ‘saber’ es análogo a los conceptos ‘creer’, ‘conjeturar’, ‘dudar’, ‘estar convencido’, en tanto la afirmación <Sé...> no puede constituir un error. De ser así, sería posible inferir de una declaración la verdad de una aserción. Pero con ello pasaría por alto la expresión ‘creía saberlo’” (SC §21, §12). La cuestión estriba en romper la vinculación que Moore estableció entre saber y certeza⁸¹. Wittgenstein indicará que para saber debo poder ofrecer razones; tomando prestada una expresión de Cabanchik podemos decir: saber involucra poner *a prueba*, no sólo frente a algún otro sino para mí mismo –en el sentido de que no puedo afirmar saber sin contar con razones objetivas (cf. Cabanchik, 1993: p. 41). La singularidad de los casos seleccionados por Moore es que si bien no podemos ofrecer razones a favor, no obstante, tampoco podemos dudar de ellos (SC §175). Este último punto es importante, “ya que no tener razones para dudar no implica sin más tener razones para afirmar” (Cabanchik, 1993: p. 42)⁸²: se necesitan razones para dudar pero no para confiar (SC §600).

De esta manera, se dejan ver dos planos diferentes de cuestiones, que trataremos en las páginas que siguen: por un lado, se indica algo acerca de la

⁸¹ “La crítica al idealismo de Moore y su alegación de que conocía con certeza que los objetos externos existen, estuvo acompañada por la convicción de que el conocimiento es un estado mental. Moore supone, con muchos de sus colegas de esos años, que la certeza debe hallarse sólo en el conocimiento directo de entidades mentales privadas” (Olaso, 1999: p. 118). Wittgenstein rechaza claramente este supuesto: «Así cuando Moore se coloca ante un árbol y dice “Sé que hay un árbol” simplemente está estableciendo la verdad acerca de su estado en ese momento» (SC §532. Citado en Olaso). Ver del capítulo 2, sección 2.4. El principio de certezas sopesadas, p. 93.

⁸² “(...) cuando digo <creo que p> no me comprometo a dar razones, ya que no es cierto que si no tuviera razones para creer que p, entonces no podría creer que p” (IF §121, citado en Cabanchik, 1993: p. 40).

gramática del sentido común porque son proposiciones con características y funciones lógicas distintivas –de ahí la importancia de describir su funcionamiento: “(...) que en la práctica no se pongan en duda ciertas cosas pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas” (SC §342)⁸³. Y por otro, la obstinación de Moore en dar una prueba revela su filiación filosófica con un proyecto epistemológico, de matriz cartesiana que buscar dar *respuestas* definitivas a modo de garantías epistémicas, declarando como *falsa* la posición del escéptico. Desde la óptica de Wittgenstein, el tratamiento de los ejemplos dados por Moore no deben confundirse con el ofrecimiento de una solución teórica, –“en uno u otro momento se ha de pasar de la explicación a la mera descripción” (SC §189)⁸⁴– sino que a través del esclarecimiento de las confusiones, de los desacuerdos y perplejidades se disuelven las preguntas y los problemas⁸⁵. Este esclarecimiento nos devuelve a nuestras formas de vida (Cf. Marcondes de Souza Filho: 1996).

Es en este sentido que podemos afirmar que Wittgenstein se opone a todo tipo de proyecto que busque fundar un discurso que exprese el saber absoluto. Este proyecto puede darse, tomando una distinción trazada por Cabanchik, de dos maneras: en un discurso de la certeza, “en la cual el sujeto asume él mismo como garante de la verdad”; o en otro que podría “llamarse

⁸³ “¿No debería decirse que no hay un límite claro entre proposiciones lógicas y empíricas? La ausencia de claridad se da, precisamente, en los límites entre regla y proposición empírica. (SC §319). En este punto, creo que debe tenerse presente que el mismo concepto de ‘proposición’ no está bien delimitado (SC §320)

⁸⁴ “¿Por qué exiges explicaciones? Si se te proporcionaran éstas, una vez más estarías ante un límite. No podrían llevarte más allá de donde estás ahora” (Z § 315).

⁸⁵ Nos hacemos ecos de esta sugerente observación de Karczmarczyk (2011) respecto a la noción de terapia: “(...) aunque a veces se entiende que la labor terapéutica de Wittgenstein se reduce a esta tarea crítica (...) en realidad, esta concepción limitada de la labor terapéutica es una fuente de importantes problemas filosóficos, cuya solución radica en profundizar el trabajo de diagnóstico y en aprovechar la intuición, contenida en la noción de visión sinóptica –entendida como la contemplación panorámica del empleo de las palabras–. Para decirlo con una metáfora, si bien la labor crítica de la filosofía de Wittgenstein se compromete efectivamente con una investigación microscópica, la misma debe culminar en una visión panorámica” (pp. 37-38).

provisoriamente ‘objetivismo extremo o absoluto’, en donde se pretende promover la filosofía –quizá de forma de una epistemología, o bien en la más clásica variante de metafísica dogmática y especulativa- como un discurso capaz de generar su propio fundamento, su autojustificación” (Cabanchik, 1993: p. 23). Wittgenstein rechazará ambas variantes.

3.2. Creencias, proposiciones, convicciones

G. E. Moore es un heredero de la tradición inaugurada por Descartes al alegar que es posible el conocimiento cierto. Esta afirmación se enmarca dentro de la discusión sobre el desafío escéptico moderno en términos del problema del mundo externo. Según Moore (1939), el escéptico niega la posibilidad de conocer con verdad la existencia de objetos externos y otras mentes. Como ya hemos desarrollado extensamente en el capítulo 2, Moore es uno de los autores más conocidos por su defensa del sentido común afirmando que *conocemos con certeza* muchas de estas creencias básicas, como por ejemplo, la creencia en objetos físicos, y la creencia en personas, pese a que no podamos ofrecer una demostración para dichas creencias. En este sentido, y si bien se encuentra en continuidad con la herencia cartesiana que busca establecer conocimiento cierto, Moore da un curioso giro y se aparta de ella al sostener la afirmación de conocimiento cierto de algunas creencias que pertenecen al sentido común aunque no puedan ofrecerse demostraciones. De esta manera se mantiene el vínculo íntimo entre los conceptos de conocimiento y certeza al afirmar que *conocemos con certeza* muchos de nuestros enunciados más básicos pero, si bien, no podemos brindar una prueba a favor de los mismos, poseen un estatus especial que impiden puedan ponerse en duda.

Wittgenstein coincide con Moore en considerar que hay ciertas creencias o proposiciones que poseen un status especial, aquellas proposiciones que forman un “andamiaje” firme, o más sólido, que el resto (SC §211). Pero se distancia de él, y de toda herencia cartesiana, porque supone que la relación con estas proposiciones no es de tipo epistémico. Moore afirma que podemos *conocerlas*. Por el contrario, Wittgenstein niega que tengamos conocimiento de estas proposiciones porque en los ejemplos tratados por Moore, él no sabe que las cosas son de tal o cual manera sino que *crea saber* estas proposiciones (SC §12, §13). De esta forma, Wittgenstein a través de la distinción entre conocimiento y certeza (SC §308), reasigna a las creencias básicas un papel particular dentro del ámbito epistémico aunque dichas creencias no puedan ellas mismas describirse bajo ningún término cognoscitivo ya que no puede exigírseles pretensión de verdad ni tampoco justificación (SC §204, §205, §206, §253, §359). No es posible decir cómo se obtienen, o cómo las conocemos (SC §18, §40) no obstante, tales creencias son básicas en la medida en que soportan y respaldan al resto de nuestro conocimiento empírico. La originalidad en la propuesta de Wittgenstein es indicar que el conocimiento y la certeza pertenecen a categorías lógicamente independientes.

Dada esta descripción, lo que se establece como criterio para determinar que *yo sé* (conozco) algo, es que yo pueda decir cómo he llegado a conocer: “lo sé le digo a otro; y aquí hay una justificación. Pero no la hay para mi creencia” (SC §175). Ser capaces de responder a la pregunta “¿cómo lo sabes?” resulta ser condición para afirmar conocimiento pero no es un requisito a la hora de sostener creencias. Quien crea en algo, no siempre tienen que ser capaz de responder a la pregunta “por qué lo cree”. Según, G.H.

von Wright, Wittgenstein está apuntando aquí una importante diferencia conceptual entre la creencia y el conocimiento: “a fin de establecer que creo que p , no necesito dar razones para pensar que p es verdadera. Pero para justificar mi pretensión de conocimiento, normalmente debo proporcionar razones, es decir, tenemos que ser capaces de decir, ¿cómo sabemos esto?” (citado en Moyal-Sharrock, 2005: p. 21). Lo característico de los ejemplos de Moore, es que no podríamos decir cómo hemos llegado a conocer estas proposiciones. Las consecuencias que Wittgenstein extrae de esta caracterización es la original conjetura de que no se trata de proposiciones cognitivas. La hipótesis es que tanto Moore como cualquiera de nosotros tiene certeza de ellas pero dicha certeza es no *proposicional*: “la certeza [Gewißheit] es, *por así decirlo*, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado” (SC §30); “(...) como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal” (SC §359). Con esta última afirmación, se refuerza la imagen no epistémica de nuestras creencias básicas al ser caracterizadas como desligadas del ámbito propiamente cognoscitivo, asociadas más bien a algo *instintivo*⁸⁶.

Por lo expuesto hasta aquí resulta necesario reparar en que Wittgenstein habla de “creencias básicas” y otras veces de “proposiciones bisagras” para referirse a proposiciones que parecen ser simples proposiciones empíricas pero resultan ser reglas, es decir, poseen un papel lógico peculiar⁸⁷. Hay dos usos posibles de la noción “proposición” en la filosofía de

⁸⁶ “Propiamente quiero decir que los escrúpulos del pensar comienzan con el instinto (allí tienen sus raíces)” (Z §391).

⁸⁷ SC: “las preguntas que hacemos y nuestras dudas, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son las bisagras sobre los que giran aquellas” (§341); “si quiero que la puerta se abra, las bisagras deben mantenerse firmes” (§ 343).

Wittgenstein. El primero, elaborado en el *Tractatus*, es el sentido de una oración de carácter bipolar ya que pueden ser verdaderas o falsas. El segundo, aparece asociado a la noción de movimiento dentro del juego de lenguaje. En este caso, el uso que hagamos de las proposiciones depende de las diferencias que produzcan en nuestras prácticas, es decir, no son ni verdaderas ni falsas, sino que marcan o no un diferencias en nuestros cursos de acción⁸⁸. De esta manera, los ejemplos que analiza Wittgenstein no deben ser considerados en términos proposicionales en el primer sentido pues no podemos afirmar que sean ni verdaderos ni falsos. Con relación al segundo sentido, tampoco pueden ser descriptos en estos términos ya que estos ejemplos resultan ser tan primordiales que llegan a ser descriptos como las bases del juego de lenguaje, como el entramado que hace posible la constitución del juego mismo: “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 la falso” (SC §94). Negar la existencia del mundo externo, de los objetos físicos y de los otros, no implica un movimiento dentro de un juego de lenguaje sino que muestra la pretensión de estar fuera de todo juego de lenguaje posible. Quien negara la existencia de su cuerpo no estaría cometiendo un error, sino que cometería una locura: “(...) Pero no sabría qué querría decir convencerlo de que lo tenía. Y si le hubiera dicho alguna cosa que hubiera eliminado su duda, no sabría cómo ni por qué” (SC §257). De allí que algunos intérpretes (Fermendois, 2011; Moyal-Sharrock, 2004; Stroll, 1994) las describan como *seudo*-proposiciones.

⁸⁸ Para este punto se puede consultar A. Tomasini Bassols (2005), pp. 17-38.

A lo largo de todas las notas que conforman *Sobre la Certeza*, Wittgenstein utiliza un vocabulario variado para referirse a los ejemplos que utiliza Moore, requiriendo algunas aclaraciones terminológicas. En los primeros párrafos, se refiere a los ejemplos como *creencias* básicas, luego *proposiciones bisagras* o *proposiciones marco* y finalmente habla de ellos señalando que son *convicciones*. Para Rabossi (1979), esta evolución en los términos es conceptualmente importante porque: “[si bien] convicción no es un término feliz (...) es preferible a creencia o concepción ya que estos últimos suelen asumir o implicar una aceptación consciente de los contenidos de la concepción o de la creencia de que se trate” (Rabossi, 1979: p. 52). Y más adelante afirma: “las declaraciones del sentido común son esencialmente reactivas y producen una *aceptación compulsiva*” (Cf. Rabossi, 1979). Desde otra perspectiva, Moyal-Sharrock (2007) sugiere que resulta conveniente mantener el término creencia, si bien admite que con algunas salvedades⁸⁹. En primer lugar, porque lo que Wittgenstein intentó esclarecer es si nuestra certeza básica pertenece al ámbito del conocimiento o al de la creencia. Como hemos visto, una de las características de nuestra certeza básica es que es injustificada y no derivada. Dado este contexto, el término “creencia” parece más apropiado que “conocimiento”, ya que, a diferencia de “saber”, no requiere de justificación. En segundo lugar, porque en nuestro lenguaje ordinario hacemos referencia a estos ejemplos de certeza en tanto creencias, se las atribuimos a los niños pre-lingüísticos, e incluso a los animales diciendo que

⁸⁹ Para Stroll, podemos sostener hay dos nociones diferentes de creencia en el texto de Wittgenstein. Una hace referencia a las creencias cotidianas y la otra, aparece cuando refiere a cómo comenzamos a creer, no creemos una creencia aislada sino todo un sistema de creencias. Cuando Wittgenstein habla de las creencias como un sistema las entiende como proposiciones (Stroll, 1994: p. 166). Como veremos más adelante esta interpretación se pondrá en discusión.

creen sin suponer que poseen una comprensión de las mismas. La creencia aquí se muestra a través del comportamiento y las reacciones de aquellos seres a los que se las atribuimos. No obstante, y atendiendo al análisis realizado por Rabossi “no parece correcto afirmar que en tanto hombres comunes creemos que existen objetos materiales. Más bien, es nuestro obrar el que exhibe nuestra convicción de que los hay” (Rabossi, 1979: p. 45). Sin embargo, con el término *convicción* corremos algunos riesgos ya que parece suponer una perspectiva subjetiva de la certeza y nos liga a un lenguaje mentalista o psicologicista⁹⁰ del término que Wittgenstein expresamente quiere evitar (SC §459). De ahí que resulte relevante la distinción entre certeza objetiva y certeza subjetiva, que se desarrolla en función del análisis de los ejemplos utilizados por Moore y que estudiaremos en la próxima sección, que permitirá describir los aspectos que a Wittgenstein le interesaba iluminar de estos ejemplos.

Desde nuestra perspectiva, lo que esta variación en los términos muestra es que no es posible fijar un término unívoco para todos los casos, ya que no es claro el límite entre una proposición empírica y una lógica: “Nuestras ‘proposiciones empíricas’ no constituyen una masa homogénea” (SC §213), “en este punto, creo que debe tenerse presente que el mismo concepto de ‘proposición’ no está bien delimitado” (SC §320); como así tampoco trazar el límite entre los conceptos de error y locura (§ 420). Más bien, siguiendo la recomendación de Cavell y de Hadot para leer las *Investigaciones*⁹¹, debemos interpretar que en *Sobre la Certeza* se trabaja terapéuticamente sobre cada

⁹⁰ Uno de los principales paradigmas ha sido aquel que entiende a la certeza en tanto estado mental. Aunque se ha discutido mucho todavía se la estima, no ya como condición suficiente pero sí como condición necesaria (Cf. Villoro, 1991).

⁹¹ Capítulo 1, p. 49.

dificultad terminológica y conceptual que va surgiendo en la investigación filosófica, si bien los diferentes ejemplos comparten “parecidos de familia”, lo que justamente significa es que no hay un único rasgo común que comprenda los diferentes casos. Parte de nuestra interpretación se basa en seguir la recomendación que se desprende de los párrafos dónde se muestra el *movimiento*, y no la fijación de un criterio único para determinar los diferentes tipos de proposiciones, propio del tipo de investigación anti-teórica que se propone: “podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican” (SC §96). En sintonía con algunas cuestiones esbozadas en el primer capítulo, la aparente dificultad en dar con el vocabulario sistemático, no revela incoherencias en la postura de Wittgenstein, más bien ejemplifica cómo se lleva a cabo su propuesta terapéutica. Abordemos ahora los diferentes aspectos que destaca en torno al concepto de certeza.

3.3. Certeza objetiva y certeza subjetiva

Como ya hemos mostrado, al plantear la discusión sobre el conocimiento se lo suele vincular con la problemática de la certeza. Según la perspectiva de muchos autores tradicionales, no puede analizarse un concepto sin el otro, ya que alegar que se conoce algo entraña alegar que se lo conoce con certeza. Se sabe que algo es verdadero solamente cuando se constata que ese saber no puede ser falso (criterio de infalibilidad). Y a partir de lo ya expuesto podemos

afirmar que fue Descartes el primer autor que acuñó el concepto de certeza absoluta como la condición para poder afirmar que poseemos conocimiento. Desde la perspectiva cartesiana, a través de la introspección reflexiva, se pone en duda la totalidad de las creencias y a pesar de ello, el ejercicio de la duda se interrumpe cuando se alcanza algo de lo que no puede dudarse: el acto mismo de dudar. De esta manera el propio Descartes advierte que si duda entonces piensa (dudar es un acto del pensamiento) y si piensa entonces existe: *cogito ergo sum*⁹². Es a partir de esta primera certeza fundamental que podemos re-establecer el edificio del saber y encontrar una justificación para nuestras creencias básicas. Descartes pretende aquí dar un salto de la certeza subjetiva basada en la auto-evidencia a una certeza objetiva, fundamento de todo conocimiento posible, creando un sistema fundacionalista que permite justificar el resto de las creencias que se apoyan en esta primer certeza absoluta⁹³.

Tanto el concepto de “conocimiento” como el de “certeza” poseen una multiplicidad de significados pero teniendo en cuenta nuestros propósitos baste decir que la palabra certeza y certidumbre proceden del latín *certus*, que significa: seguro. En castellano decimos “tengo la certeza”, “estoy seguro”⁹⁴. Y puede ser entendido como algo que se predica del conocimiento o como una

⁹² “Pareciera que Descartes se hubiera propuesto mostrar que entre las dudas de los escépticos y el hallazgo de la primera certidumbre puede haber una extraña e imbatible continuidad” (De Olaso, 1999: 116).

⁹³ Según Rorty (1989) la exigencia de estas condiciones para el conocimiento, lo que denominó “la invención de la mente cartesiana”, fue lo que dio a la filosofía una “nueva base en que apoyarse (...) proporcionaba un ámbito dentro del cual era posible la certeza, en oposición a la mera opinión” (Rorty, 1989: p. 132; cursivas del original). Parafraseando a Dewey, la filosofía moderna fue en busca de la certeza que le permitiera “abarcar todo lo dudoso con la garra firme de lo teóricamente cierto” (Dewey, 1952: p. 213). De esta manera se establece un paradigma absoluto para la certeza dado que este tipo de certeza pretende ir más allá no sólo de toda duda razonable sino de toda duda posible (Cf. Olaso, 1999).

⁹⁴ Para un análisis detallado de diversos significados de estos conceptos se puede consultar Luis Villoro (1991) y De Olaso (1999). También *Creer, saber, conocer* de W. Stegmüller, Alfa, Buenos Aires, 1978.

actitud del sujeto que cree. O como ambos. De aquí se desprende la distinción que nos interesa remarcar. Por un lado, la certeza subjetiva, en tanto actitud de un sujeto. Y por otro, la certeza objetiva en tanto propiedad de una proposición.

Wittgenstein hace referencia a dicha distinción reinterpretándola en sus propios parámetros. En el párrafo §194, se afirma que hay dos tipos de certeza. La primera es la subjetiva que expresa la completa convicción en algo. La certeza subjetiva puede ser individual (aunque no meramente personal) y común a los hombres. La certeza aquí involucrada, es el sentimiento de una inquebrantable convicción (SC §180 y ss.; §489). En cambio, la certeza objetiva se describe como aquella en la que el error no es posible (SC §196). Pero en esta descripción, la certeza parece quedar nuevamente en términos epistémicos. Dada esta caracterización, podemos preguntar ¿qué diferencia habría respecto del concepto de conocimiento? Wittgenstein contesta afirmando que la certeza objetiva se diferencia del conocimiento porque no tiene justificación, y donde no hay conocimiento no hay duda concebible, ni error posible. En algunos pasajes, sin embargo, habla de que para estar seguros se necesitan razones (SC §270, §271). Pero lo que finalmente emerge como caracterización de la certeza objetiva es que no puede ser descripta ni en términos epistémicos, ni en tanto estado mental. Wittgenstein, al hacer uso de este segundo concepto de certeza, pone de relieve el aspecto *objetivo* de nuestras creencias básicas por la *función* que cumplen dentro de nuestro entramado de creencias pero sin ninguna implicancia metafísica, en el sentido de asegurar los anclajes ontológicos que garanticen la objetividad. No son creencias ciertas en un sentido absoluto y universal, pueden ser modificadas, aunque estos cambios se dan de manera muy lenta (SC §96, §97, §99).

Algunas “proposiciones bisagra” pueden perder su status. Esta posible modificación dependerá de si tratamos con un cambio dentro de un proceso natural o con un descubrimiento. La característica de esta certeza es que no depende del establecimiento de la verdad o la falsedad de nuestras creencias sino de una forma de vida, de nuestras prácticas sociales que presuponen para su correcto funcionamiento que muchas de nuestras creencias se consideren ciertas.

Para intentar comprender qué entiende Wittgenstein por este rasgo objetivo debemos hacer algunas aclaraciones más. En primer lugar, la idea de objetividad que aquí se menciona no hace referencia a una interpretación trascendental de la certeza o de la seguridad (SC §47), lo que se mantiene firme se mantiene firme para alguien (SC §100, §103). Aunque la certeza de que se trata se denomina objetiva, no es "objetivo" en el sentido acuñado por T. Nagel (1986)- es decir, no es una objetividad impersonal, o “un punto de vista desde ninguna parte”. La característica distintiva es que dicha objetividad no se relaciona con nuestra capacidad de dar razones, sino con ciertas regularidades que son las que permite que algunas creencias funciones como reglas. Esto significa que al ser reglas indican lo que puede ser admitido o no, en este caso lo que puede ponerse en duda o aquello sobre lo que podemos estar equivocados. Que ellas mismas no puedan ponerse en duda sólo se deduce por la función normativa que cumplen dentro de nuestro lenguaje, no dependen de una correspondencia con la “realidad en sí” ni constituyen las reglas trascendentales de todo juego posible. Que las “proposiciones bisagra” resulten indudables no implica que sean ciertas en el sentido de convertirse en los anclajes ontológicos del lenguaje, anclaje en un mundo independiente de nuestra perspectiva (Cf. Gómez Alonso, 2008). Y es

éste análisis el que revela los elementos que permiten a Wittgenstein describir la singularidad de los ejemplos que Moore plantea.

De esta manera, y siguiendo a Olaso (1999), podemos afirmar que en Descartes el concepto de certeza está asociada a una idea de fundamento epistémico último que hace que la certeza buscada sea una certeza absoluta. En el caso de Moore, la certeza también es un grado de conocimiento pero no hay posibilidad de una certeza absoluta porque no podemos demostrar cómo la obtenemos -en otra palabras, no podemos contestar al argumento del sueño. Wittgenstein, en cambio, sostiene “certezas absolutas” – en el sentido de estar seguro más allá de toda duda razonable y de toda duda posible (Cf. Olaso, 1999)- pero esto es posible porque logra separar el concepto de certeza del de conocimiento (§308). Wittgenstein se aparta de la tradición al afirmar que una proposición es cierta cuando no tiene sentido dudar de ella, por lo que tampoco tiene sentido decir que se la conoce. La estrategia de Wittgenstein es destacar el aspecto no-reflexivo de este tipo de certeza, el aspecto automático, instintivo, de estos ejemplos: “propiamente quiero decir que los escrúpulos del pensar comienzan con el instinto (allí tienen sus raíces). O bien: el juego de lenguaje no tiene su origen en la *reflexión*. La reflexión es una parte del juego de *lenguaje*” (Z § 391). Esto es lo que nos permite pensar estas creencias en términos no proposicionales (verdaderas ni falsas), esto es, que no son proposiciones justificables o que puedan ponerse en duda. Este rasgo de estabilidad es lo que ha llevado a algunos intérpretes a focalizar su atención en los rasgos objetivos y fijos de este tipo de *seudo*-proposiciones y la certeza que entrañan como veremos a continuación

3.4. Las lecturas gramaticales

Como ya hemos mencionado en las páginas precedentes hay elementos en *Sobre la Certeza* que permiten una variedad de lecturas dispares⁹⁵. Dentro de esta gama de lecturas se destaca la de Avrum Stroll (1994, 2005), donde en la que se defiende la idea de que Wittgenstein argumentó a favor de un tipo de fundacionalismo⁹⁶ original, cuyo mérito consiste en no sólo silenciar definitivamente al escéptico sino revolucionar el escenario de la epistemología contemporánea. Stroll interpreta a Wittgenstein como un representante del fundacionalismo, que si bien se distingue del fundacionalismo tradicional, comparte con él su propósito de indagar filosóficamente aquellos elementos fundantes que, aunque no pertenece a los juegos de lenguaje, los hacen posible y los sustentan. Stroll en un texto reciente llega a decir: “el libro de Wittgenstein es la contribución más importante a la teoría del conocimiento desde la *Crítica de la Razón Pura*” (Stroll, 2005: p. 33). Esta interpretación se encuentra en sintonía con aquella que entiende que SC contiene un nuevo impulso creativo sobre cuestiones epistemológicas inaugurando lo que Moyal-Sharrock bautizó como “el Tercer Wittgenstein”. Esta tercera etapa de su pensamiento “nos da las claves para la solución y la disolución de los problemas que han plagado la filosofía desde Descartes”, pero principalmente logra de manera definitiva “desmitificar al escepticismo” (Moyal- Sharrock, 2004: p. 2). Vale decir que estas lecturas intentan delimitar la importancia de SC para la filosofía en general, pero especialmente para la epistemología en particular (Cf. Moyal-Sharrock, 2007: p. 3).

⁹⁵ Introducción, sección II, “Estado de la cuestión”, p. 12.

⁹⁶ Cabría usar para la traducción de *Foundationalism* “fundamentalismo” en vez de fundacionalismo (o fundacionismo) ya que se habla normalmente de fundamentos, no de fundaciones de una ciencia o del conocimiento. Sin embargo, preferimos el segundo ya que el primero, se utiliza como traducción de *Fundamentalism*. Cf. Ferrater Mora 1999: p. 1412.

Este tipo de interpretaciones parecen concederle un peso cada vez mayor a la lectura de la certeza wittgensteiniana en términos gramaticales. Desde este enfoque, el Wittgenstein de SC habría mostrado una ampliación del campo de acción de la gramática, ya que pueden en estos términos analizarse gran número de supuestas verdades contingentes, como “estoy sentado en una silla” o “el mundo existe desde hace mucho tiempo”. La clave en las lecturas gramaticales es la evaluación de las proposiciones tipo Moore o las así llamadas proposiciones bisagra (“la tierra ha existido antes de mi nacimiento”, “no crecen gatos de los árboles”, “tengo un cuerpo”) y el impacto que tienen en la noción de certeza (no proposicional) que estaría proponiendo Wittgenstein. Moyal-Sharrock (2004), distingue cuatro tipos de proposiciones-bisagra: 1- las *lingüísticas*: “el nombre del color de la sangre humana es ‘rojo’”; 2- las *personales*: “nunca he estado en la luna”; 3- las *locales*: “la tierra es redonda”; y 4- las *universales*: “no nacen gatos de los árboles”.

Wittgenstein hace una serie de afirmaciones sobre estas proposiciones (cf. Moyal-Sharrock, 2004: p. 78)

a- Son ciertas no sólo para los individuos sino para todo el mundo (§100-3).

b- Puedo en circunstancias especiales estar “equivocado” acerca de las proposiciones bisagras, pero esto significará que estoy loco no que he cometido un error (§71-5, §156, §303-5, §579, §628).

c- Las proposiciones bisagra “trans-históricas” no están basadas en la investigación ni precisan evidencia a favor (§103, §138) porque no hay ninguna proposición más fundamental.

d- No hay evidencia a favor de nuestras proposiciones bisagras, quien no las comparta, no comparte nuestra misma imagen –concepción- del mundo (§422). Persuadir a otro de mi punto de vista implica una conversión muy especial (§92).

e- Si bien las proposiciones bisagras no puedan ser justificadas ni puestas en duda, su certeza está presupuesta en los juegos de lenguaje, son el *fundamento* de todo mi juicio (§308, §494, §614).

De esta caracterización se desprenden las claves de lectura que permitió a A. Stroll sostener que el aporte a de Wittgenstein radica en un original fundacionalismo que supera al que Descartes suscribió. Desde nuestra óptica este tipo de lectura origina confusiones porque parece asociar a Wittgenstein con el epistemólogo tradicional en su búsqueda de respuesta al desafío escéptico que cuestiona nuestras posibilidades de conocimiento. Por el contrario, la estrategia wittgensteniana consiste en no aceptar el esquema que proponen ni el escéptico cartesiano, ni el epistemólogo en su discusión sobre el conocimiento. Para respaldar nuestra aproximación analicemos los elementos principales de la caracterización de Stroll.

3.4.1. Certeza absoluta y fundamentos: fundacionalismo heterogéneo

A. Stroll es un lector atento y provocador que ha suscitado toda una nueva línea de interpretación de *Sobre la Certeza*. Según ésta Wittgenstein comparte la “intuición fundacionalista” que puede remontarse hasta Aristóteles, quien afirma que una parte del conocimiento que se posee es más básico o fundamental que el resto. De lo que se sigue la distinción entre F (conocimiento fundante) y R (resto del conocimiento), donde R depende de F.

Así se sostiene que F posee una relación asimétrica de dependencia con respecto a R ya que F no depende de nada pero no lo inversa⁹⁷.

En el caso de Wittgenstein, se distingue explícitamente entre los juegos de lenguaje y el fundamento o los fundamentos que funcionan como base y los soportan a partir de una serie de metáforas⁹⁸: “la bisagra en donde gira lo otro”, “el trasfondo de nuestras convicciones”, “el *substratum* de todas mis investigaciones”, “en el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos” (SC §253), y el más agudo, según Stroll, “lo que se mantiene firme (*steht fest/stand fast*) para mí y para otros” (SC, §116). Todas ellas nos muestran de diversas maneras lo que Wittgenstein denomina certeza. Desde la visión de Stroll, estas metáforas sobre la certeza son las que le permiten acercarse a Wittgenstein al fundacionalismo aunque simultáneamente defiende que estamos frente a una perspectiva inédita.

⁹⁷ Aristóteles enseñaba, en los *Analíticos Posteriores*, que existían tres opciones sobre cómo puede estar justificada una creencia: a través de razonamiento infinitamente regresivo, a través de razonamiento circular, o a través de algún fundamento. Aristóteles toma la opción fundacionalista al decir que la intuición racional es fuente fundacional de conocimiento científico: algo que provee puntos de partida, no conclusiones, en nuestro razonamiento. Cfr. Ernesto Sosa, “Cómo resolver la problemática pirrónica: lo que se aprende de Descartes”, 1996, pp. 7-26. Al igual que muchos pensadores griegos gran parte de la filosofía moderna optó por la tercera variante como la única solución para el desafío que plantea el escéptico ya que la idea de fundamento supone descubrir alguna premisa o principio auto-justificante que impida el regreso al infinito o el razonamiento circular. Así justificar una creencia es, en efecto, tener fundamentos para considerarla verdadera. Esta perspectiva fundacionalista del conocimiento que pretende establecer cimientos firmes sobre los cuales “edificar” de manera segura nuestro saber supone la idea de una jerarquía de saberes concatenados que se derivan unos de otros, desde los más básicos hasta nuestras creencias más ordinarias.

Cabe aclarar que pueden encontrarse diferentes tipos de fundacionalismos en la modernidad. Siguiendo a Bárbara Tuchanska, puede distinguirse entre el “empirismo fundacionalista”, el “fundacionalismo racionalista” y el “fundacionalismo trascendental”. El primero se asocia a la idea de que los elementos fundamentales del conocimiento son conjuntos de “representaciones privilegiadas” que son dadas y no construidas; fue sostenido, entre otros, por Locke y Hume. El segundo, se asocia a la idea de un “acto cognitivo fuente”, en tanto intuición intelectual o autoconciencia que revela los fundamentos últimos del conocimiento. El *cogito* cartesiano es el exponente más claro de este punto de vista. El último tipo de fundacionalismo es el kantiano. Para Kant el fundamento del conocimiento se establece a partir de las formas y categorías que hacen posible la cognición representacional. Cfr. Tuchanska, B., “¿Es posible una epistemología no-fundacionalista?”, 2005, pp. 95-123

⁹⁸ SC §87-88; 94; 103; 110; 112, 162; 166; 167; 204-205; 211; 225; 234; 245-246; 248; 253; 295-296; 307-308; 337; 341; 343; 347-348; 353; 358-359; 370-371; 380; 403; 411; 414-415; 449; 474; 475; 477; 492; 509; 512; 514; 516; 519; 558-560; 614; 670.

La argumentación para sostener esta interpretación comienza con el tratamiento que Wittgenstein realiza de la duda escéptica y los límites de su aplicabilidad. Desde esta óptica, no todo puede ponerse en duda porque §450, "una duda que dudara de todo no sería una duda ", y de nuevo en §625, "una duda sin término no es siquiera una duda". Stroll extrae la siguiente conclusión: la aplicabilidad de la duda "es uno de los rasgos que definen el juego del lenguaje [...] cuando la duda es inaplicable estamos tratando con cuestiones que no pertenecen al juego del lenguaje" (Stroll, 1994: p. 138). Aquellos elementos que no son puestos en duda y que no pertenecen al juego del lenguaje quedan ejemplificados con las proposiciones que Moore afirma conocer como que la tierra existe desde hace muchos años. La médula del razonamiento es la siguiente: estos ejemplos son ciertos porque no pueden ser puestos en duda ya que no constituyen conocimiento. Para Wittgenstein, los ejemplos de Moore son creencias básicas que no constituyen conocimiento porque no son el resultado de una investigación sino que son la base de la investigación (SC §136-8).

Desde esta óptica Wittgenstein logra corregir un error categorial que han cometido los epistemólogos fundacionalistas tradicionales, incluido Moore: la vinculación estrecha entre conocimiento y certeza. Ambos pertenecen a categorías lógicas diferentes (ver SC §10, §450, §136-8). De esta "corrección" se sigue que el concepto de conocimiento queda íntimamente ligado al de duda dentro de un juego de lenguaje ya que el conocimiento va de la mano de la posibilidad de la duda (SC §10, §450) pero las creencias básicas son un tipo de *saber* que no permite la conducta de duda (SC, §354).

Otra de las consecuencias que podemos extraer es que en el texto se presentan dos sentidos diferentes en que las proposiciones pueden ser ciertas:

en un sentido relativo y otro absoluto. “Una proposición que está a salvo de duda en algunos contextos puede ser puesta en duda en otros, y cuando esto sucede juega un papel dentro del juego del lenguaje. Esta es la forma de la certeza relativa. Pero algunas proposiciones -que la tierra existe, que la tierra es vieja- están más allá de toda duda; su certeza es absoluta” (Stroll, 1994: p. 138). Al apelar a la noción de absoluto Wittgenstein intenta alejarse de las descripciones mentales o psicologistas de la certeza. En §194 dice: “Con la palabra ‘cierto’ expresamos la convicción absoluta, la ausencia de cualquier tipo de duda y tratamos de convencer a los demás. Eso es certeza *subjetiva*. Pero ¿cuándo una cosa es objetivamente cierta? Cuando el error no es posible”. Si ponemos en duda estos supuestos no estamos frente a un error sino ante una aberración.

De lo anterior, Stroll infiere que “la visión que él [Wittgenstein] promovió es similar a la que encontramos en Descartes, Locke y otros que sostienen que la estructura epistémica humana descansa sobre ítems fundacionales que son inmunes a la duda” (Stroll 139). Los epistemólogos tradicionales abogaban por la idea de que nuestro conocimiento está estructurado de manera tal que puede ser descrito con la imagen de una pirámide invertida cuyo cuerpo principal se sostiene sobre una base simple y estrecha. Se establece una relación de dependencia entre la base y el cuerpo de la pirámide que Stroll llama “el supuesto de la homogeneidad” de los fundamentos que permite que por transitividad se compartan las *propiedades* que dan garantías epistémicas⁹⁹.

⁹⁹ Con esto se busca evitar la regresión al infinito en la búsqueda de justificaciones incondicionales. En general hay acuerdo en que algunas de nuestras creencias están justificadas por su relación con otras creencias. Normalmente, se cree que esa relación es inferencial; una creencia se infiere de otra u otras. Pero dada la distinción entre creencias básicas y las que no lo son, algunas creencias deben estar justificadas no inferencialmente: “si

Para defender la originalidad del nuevo tipo de fundacionalismo wittgensteiniano se menciona, en primer lugar, la imposibilidad de dar una justificación última de la base epistémica ya que no es susceptible de ser puesta a prueba. Y como segundo elemento novedoso se apela al tratamiento crítico de la noción de *fundamentos homogéneos* (Stroll, 1994: p.141), los epistemólogos tradicionales han asumido que lo que se identifica como los ítems fundacionales deben pertenecer a la *misma* categoría -de ahí su homogeneidad- que el resto de los ítems que se sustentan en ellos¹⁰⁰. Wittgenstein se separa de esta tradición distinguiendo la certeza (lo que fundamenta el juego de lenguaje) del conocimiento (que pertenece al juego de lenguaje). La certeza pertenece a otra categoría lógica porque no es susceptible de justificación, ni puede ser puesta a prueba, ni ser descripta como verdadera o falsa, ni puede ser puesta en duda. Y este es el punto donde Wittgenstein se separa no sólo de cualquier forma tradicional de fundacionalismo *homogéneo* sino que escapa también a las replicas del escéptico moderno pues rechaza la idea de que la base fundacional pueda ser sometida a evaluación epistémica o puesta en duda.

Stroll concluye que estos señalamientos wittgensteinianos constituyen los cimientos en los que descansan los juegos de lenguaje que quedan descriptos como fundamentos ciertos que sin embargo, y aquí la novedad, no

las premisas carecen de justificación, no habrá justificación alguna para la conclusión. Y se dará la regresión al infinito (justificación condicional)". Si toda justificación es inferencial, ninguna creencia está justificada más que condicionalmente. Si el conocimiento requiere algo más que justificación condicional, como parece, "la única manera de escapar al escepticismo del argumento de la regresión es concluir con el fundamentalista que hay creencias justificadas de un modo no inferencial." (Cf. Dancy, 1993: pp. 74-76)

¹⁰⁰ Una de las características del fundacionalismo clásico es que unifica los conceptos de *certeza e infalibilidad*: "el paso de una a otra no es difícil. Si una proposición que es cierta tiene la probabilidad 1, no hay ninguna posibilidad de que una creencia en esa proposición sea falsa; de modo que tal creencia será infalible" (Dancy, 1993: p. 73).

son ni verdaderos ni falsos y no requieren justificación (SC §359). Como resultado, desde la lectura de Stroll, se jaquea definitivamente al escéptico.

3.4.2. Wittgenstein ¿un fundacionalista?

Según Stroll, entonces, el fundacionalismo que defiende Wittgenstein es uno heterogéneo porque la base, o fundamento, es categorialmente diferente del resto de los ítems que sustenta. Para reforzar esta lectura puede sostenerse que el fundacionalismo admite dos interpretaciones: la primera, busca establecer la relación entre los fundamentos y lo fundamentado. La superestructura se deriva intrínsecamente de los fundamentos. La segunda interpretación es la que niega la relación de derivación pero entiende que el establecimiento de los fundamentos es necesario cuando buscamos justificaciones para el resto del conocimiento evitando el regreso al infinito en las cadenas justificatorias. Wittgenstein, según la lectura propuesta por Stroll, coquetea con la primera en sus primeros párrafos para finalmente ubicarse en esta segunda línea¹⁰¹.

La explicación de esta última afirmación es que en *Sobre la Certeza* se trazan estos dos tipos de fundacionalismo. El inicial es un fundacionalismo empirista muy cercano a algunas de las tesis de Moore, en las que hay una continuidad de pensamientos entre ambos autores por compartir una defensa realista del sentido común. Desde esta óptica se afirma que los fundamentos son creencias con contenido proposicional. Estas ideas son abandonadas paulatinamente dando lugar a una descripción en términos no proposicionales

¹⁰¹ Cabe aclarar que Stroll intenta defenderse de la acusación de que su interpretación fundacionalista es incompatible con la interpretación descriptivista radical que Wittgenstein sostiene como el método correcto en filosofía. Según Stroll su lectura no implica que Wittgenstein otorgue *explicaciones* de los fundamentos (Stroll, 1994: p. 140 y siguientes).

ni intelectuales de la certeza. En la etapa final del libro, Wittgenstein comienza a concebir la certeza como un modo de actuar. Esta concepción no proposicional de la certeza es lo que produce la original separación de Wittgenstein y la tradición. Para Stroll esta es “la distinción más general de Wittgenstein entre juego de lenguaje y las prácticas comunitarias que lo sostienen” (Stroll, 1994: p. 139). La certeza puede ser entendida como algo instintivo, algo animal (§359, §475); como una manera de actuar (§204) o como el producto del entrenamiento (§538, §298), (Stroll, 1994: p. 159). De ahí que Wittgenstein proponga un fundacionalismo original que ya no se interpreta los fundamentos como juicios básicos (proposiciones) sino como un tipo de actuación sin contenido intelectual de ningún tipo. Stroll sustenta su lectura con el siguiente párrafo: “sin embargo, 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 del lenguaje” (§204).

Michael Williams (2005) no comparte esta interpretación de Stroll, ya que para él Wittgenstein no traza una distinción entre nuestras formas de juzgar y por otro nuestras formas de actuar: juzgar es una forma de actuar. Lo que introduce es una distinción entre actuar y ver. Lo que nos resulta cierto no es debido a su verdad transparente para el ojo de la mente sino debido a su papel en los juegos de lenguaje. Son ciertos porque son tratados como tales. La certeza se establece por la función que le asignamos *en el interior* del juego de lenguaje -pero no a modo de una regla fija por fuera de los contextos, depende de las circunstancias.

Siguiendo con la crítica de Williams el término fundacionalismo aunque polisémico tiene límites en su aplicabilidad. Existen cuatro ideas principales que siempre se han asociado al fundacionalismo: la universalidad, la especificidad, la autonomía y adecuación (conexión lógica). Wittgenstein, desde esta lectura, no caracteriza a la certeza bajo ninguna de estas cuatro categorías. Las certezas no son universales para todo tiempo y lugar, se introduce la posibilidad de cambio histórico, algunas creencias que resultan básicas para nosotros pueden no haberlo sido antes. La especificidad implica que se puedan distinguir a partir de ciertos principios o criterios una clase delimitable, no parece ser el caso de los ejemplos que da Moore. Esto implica que no es posible elaborar una teoría del conocimiento pues no hay principios (ni reglas) que sean definidos, ni puede ser probada. En este sentido tampoco constituyen un estrato de creencias autónomas. Finalmente hablar de un marco común o fundamentos compartidos no garantiza una base definitiva para dirimir disputas ya que no hay ninguna razón para suponer que ofrecen, incluso en principio, una base con contenidos para la resolución racional de todas las controversias (cf. Williams, 2005).

Para Williams la distinción o estratificación entre creencias básicas y no-básicas, entre los fundamentos y lo fundamentado en el lenguaje de Stroll, pueden ser re-interpretado en términos no fundacionalistas al estilo de Quine entre las creencias más o menos periféricas donde se presenta una diferencia de grados de certeza pero ningún corte ni salto cualitativo. De esta manera, Wittgenstein no puede ser caracterizado como un defensor de ningún tipo de fundacionalismo.

3.4.3. Escepticismo y la búsqueda de la justificación

El tratamiento crítico del problema escéptico nos permite observar algunos modos en los que la filosofía se entiende a sí misma en cuanto a su quehacer específico. Esto es, según cómo se interprete lo que el escéptico demanda, se derivan ciertas perspectivas sobre lo que la filosofía debería investigar y en consecuencia se busca establecer el método específico que permita alcanzar dicha investigación.

En relación al desafío escéptico, el fundacionalismo tradicional se pensó como una respuesta definitiva frente al problema del regreso al infinito que plantea la duda metódica. Al contar con un primer fragmento de conocimiento que no depende de ninguna otra instancia y que conocemos con certeza su verdad obtenemos un tipo de justificación de carácter absoluto inmune a la duda que rompe con la regresión. Estos elementos nos permiten elaborar una teoría de la justificación. Dado este marco de evaluación del escepticismo es interesante analizar el caso cartesiano porque, por un lado, es heredero de la tradición escéptica antigua pero logra establecer una forma novedosa y radical del problema escéptico. Y en segundo lugar, reflexiona explícitamente sobre la función específica de la filosofía, instaurando una tradición que vincula de manera estrecha la filosofía con la epistemología. Esto es, la ocupación fundamental de la filosofía es ser la garante del conocimiento estableciéndose como la disciplina autónoma encargada de dar respuesta al problema a través de una teoría justificatoria. Un programa fundacionalista se propone mostrar “cómo unas verdades ‘se derivan’ de otras más fundamentales y cómo transitamos paulatinamente desde verdades sólidas, perfectamente establecidas, hasta verdades más o menos probables, más o menos aceptables” (Tomasini Bassols, 2005: p. 53). Este planteo afirma grados de

certeza diferentes que permiten evaluar, en un sentido epistémico, nuestras creencias, dictaminando a las creencias cotidianas como las menos seguras.

Esta forma de plantear la cuestión supone un compromiso firme con la idea de investigación pura (sin obstáculos) que no resguarda a ninguna proposición de la deliberación y la duda, todas nuestras creencias pueden, y deben ser, cuestionadas a fin de establecer una base indubitable. Descartes, lleno de optimismo, se embarca en la empresa cognitiva, que se define como "una investigación de la verdad", persiguiendo el establecimiento definitivo de un cierto saber metodológicamente unificado y legitimado. El fundacionalista asume que "cuando una creencia está justificada epistemológicamente, lo está porque es tomada como algo dado, o porque se tiene en cuenta lo que está presente a la mente que la formula, o por haber sido inferida apropiadamente a través de tales fundamentos"¹⁰². El eje del fundacionalismo es lo que considera como *evidencia*¹⁰³ a partir de la cual evalúa que algunas creencias son fundantes o justifican el resto del conocimiento.

Presentar el problema del conocimiento como la búsqueda de un conjunto organizado de verdades, con fundamentos sólidos, que lograra hacer frente al desafío escéptico fue la meta principal de la *teoría* del conocimiento cartesiana. Desde su óptica, el fundacionalismo¹⁰⁴ aparece como la única

¹⁰² Enrique R. Moros y Richard J. Umbers, "¿Qué es el conocimiento? La epistemología en los EE.UU. hoy", 2003, p. 633-671.

¹⁰³ En la modernidad ha prevalecido el carácter epistemológico del término, que entiende que una proposición es evidente cuando se estima que es cierta y que no hay necesidad de demostrarla acudiendo a otra proposición de la cual se deriva. Descartes consideraba que la evidencia es la aprehensión directa de la verdad de una proposición por medio de una "simple [directa] inspección de la mente", *simplex mentis inspectio*. Esta última equivale a una intuición, que se opone al conocimiento deductivo. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, 1999, p. 1157.

¹⁰⁴ Resulta muy interesante, como otra vía de análisis de las diferencias entre las dos versiones escépticas, ver cómo se interpreta la idea de fundamento. Según David Pérez Chico (2004), S. Cavell sostiene que "el escepticismo moderno tal y como queda planteado por Descartes se diferencia del antiguo en que no sólo se trata de cómo comportarse en un mundo incierto, sino de cómo vivir en un mundo sin fundamentos" p.55. Esta perspectiva admite que el

forma de responder al escepticismo y la noción de *teoría* queda asociada a un modelo de infalibilidad que se sustenta por la determinación de un fundamento como fuente de certeza.

Como ya dijimos para Stroll, el fundacionalismo de Wittgenstein se separa de la idea de homogeneidad, por los que los fundamentos pertenecen a una categoría lógica diferente, no son ni conocimiento, ni verdaderos, ni están justificados aunque sean ciertos. Pero ¿puede este tipo de fundacionalismo heterogéneo seguir funcionando como una postulación de solución definitiva contra el desafío escéptico que cuestiona la posibilidad de establecer conocimiento? Stroll defiende una respuesta positiva pero debe primero reinterpretar lo que entiende por escepticismo.

El escepticismo, según esta reinterpretación de Stroll, no es tanto un desafío a la existencia de conocimiento como a la existencia de la certeza. Los lectores del texto de Wittgenstein deben entender que, como indica el título, *Sobre la certeza* es esencialmente un escrito sobre esta problemática y sólo tangencialmente sobre el conocimiento (Stroll, 2004). Su demostración de que existe la certeza como una base para los juegos de lenguaje es lo que hace de ella una importante contribución a la filosofía y una respuesta al escepticismo.

Por el contrario, desde nuestra perspectiva, el escéptico moderno está interesado en los límites del conocimiento, la búsqueda de la certeza se justifica porque la certeza es un grado de conocimiento. Se caracteriza por ser un escepticismo teórico que forma parte integral de un método para llegar a fundamentos sólidos. Para que lo que el fundacionalista ofrezca sea

escepticismo antiguo, en su ejercicio de suspender el juicio, se asocia a cierta actitud vital que busca un determinado tipo de vida; mientras que la duda planteada por Descartes sería en principio teórica, pues forma parte de un método de investigación en el establecimiento de un fundamento firme para la edificación del saber y la ciencia. David Pérez Chico, *Stanley Cavell. Escepticismo como tragedia intelectual. Filosofía como recuperación del mundo ordinario*, 2004.

interpretado como una respuesta legítima, ambos deben compartir una misma perspectiva del problema y de lo que resulte ser una respuesta definitiva, es decir, ambos deben compartir una imagen de lo que sea el conocimiento y de la filosofía. Si bien existe una gran cantidad de párrafos donde se utiliza el término fundamento y vocabulario afin esto no debe ser entendido como una autorización para realizar una lectura epistemológica-fundacionalista. Desde nuestra lectura el aporte de Wittgenstein consiste en no aceptar el esquema sustancial que proponen ni el escéptico cartesiano, ni el epistemólogo en su discusión sobre el conocimiento, esto es, común presuposición de una "imagen estática" (Williams, 2004) del conocimiento. Que también comparte Stroll aunque intente desviar la discusión reinterpretando la problemática escéptica.

3.5. Juegos de lenguaje y prácticas: ¿una alternativa justificacionista?

Describiendo de otra manera la cuestión escéptica puede plantearse una alternativa a esta lectura fundacionalista. Según Fogelin (1994), en el marco de discusión sobre el problema del mundo externo planteado por Descartes, es innegable que Wittgenstein critica un tipo de filosofía que se autoproclama creadora de una teoría que responde al desafío: el fundacionalismo. Pero en su tratamiento general del escepticismo parece dejar espacio para otro tipo de teorías justificacionistas alternativas como el coherentismo (holismo) o el contextualismo¹⁰⁵. Fogelin se pregunta: “¿es la referencia a la acción sólo una descripción de cómo los juegos de lenguaje son empleados, o el recurso a la

¹⁰⁵ De manera muy general, si lo que caracteriza al fundacionalismo es el privilegio epistémico que se le asigna a algunas creencias básicas. El coherentismo y la variante contextualista proponen, por el contrario, es un mutuo sostenimiento de las creencias, no privilegiando a ninguna de ellas. La metáfora que mejor ilustra esta posición es la de “red” de creencias conectadas por relaciones inferenciales.

acción de alguna manera supone y proporciona un terreno justificatorio en el sentido de una reivindicación para estos juegos de lenguaje?” (Fogelin, 1994: p. 204). Para Fogelin, Wittgenstein desarrolla la segunda variante por lo que parece que simplemente se critica el tipo de respuesta que se le ha dado al problema de escepticismo reemplazando una teoría de la justificación por otra mejorada.

Lo que motiva esta lectura es la discusión sobre el argumento del lenguaje privado y la apelación a las prácticas y contextos como justificación de la determinación de criterios públicos¹⁰⁶. Dado este marco, Fogelin explora las posibles conexiones de la propuesta de Wittgenstein con otras perspectivas sobre el escepticismo, vinculando el pensamiento de Wittgenstein con el pirronismo –en la versión que plasma Sexto Empírico. Ya en 1992 Fogelin proponía la tesis que postulaba a Wittgenstein como un representante de lo que llamó el “neo-pirronismo” contemporáneo. Esto supone la interpretación del pirronismo como una propuesta escéptica diferente de la que heredada por vía cartesiana. Como ya adelantáramos en el capítulo 1¹⁰⁷, esta asociación depende de una revisión crítica de la interpretación cartesiana del escepticismo que desemboca en la siguiente distinción: por un lado, lo que se

¹⁰⁶ Como veremos en los siguientes apartados, el marco de discusión de Fogelin es la cuestión del argumento contra el lenguaje privado y la paradoja escéptica en relación a seguir una regla. La «conclusión escéptica» indica que, para cualquier regla, hay interpretaciones de la misma que pueden hacerse concordar –o discordar– con cualquier curso de acción con la misma. Y esto deriva en una «paradoja escéptica»: una regla no puede determinar ningún curso de acción, ya que puede hacerse compatible con cualquier curso de acción (Cf. Karczmarczyk, 2011: p. 127).

Es importante mencionar que esta interpretación de la “paradoja escéptica” que deriva en la problemática sobre la posibilidad del error sistemático por parte de Fogelin difiere de la interpretación que realiza Kripke (1982): “La interpretación de Wittgenstein por Fogelin podría esquematizarse así en este punto: «¿Podemos estar globalmente equivocados? ¡No!». En cambio, la interpretación de Wittgenstein por Kripke sería: «¿Podemos estar globalmente equivocados? Cuando veas que no hay una cuestión de hecho que establezca qué es estar en lo correcto, y cuando caigas en la cuenta de qué es lo que, ello no obstante, te hace ir en busca de una cuestión de hecho, ya no tendrás la tentación de formular estas preguntas»” (Cf. Karczmarczyk, 2011: p. 236).

¹⁰⁷ Capítulo 1, p. 39.

denomina un “escepticismo filosófico”, o cartesiano, que se caracteriza por ser un escepticismo teórico que forma parte integral de un método para llegar a fundamentos sólidos. Y, por otro, un “escepticismo acerca de la filosofía”, o pirrónico, que, a diferencia del primero, busca delimitar la tarea de la filosofía al poner en cuestión el tipo de razones que ofrecen los filósofos. En este caso la filosofía misma es el objetivo del cuestionamiento. Esta distinción le permite a Fogelin analizar el pensamiento de Wittgenstein a lo largo de sus obras con el propósito de evaluar el tipo de estrategia exhibido en SC. Para Fogelin la filosofía del último Wittgenstein puede describirse como un movimiento oscilante entre una posición escéptica, afín al pirronismo, y una posición claramente no escéptica –no pirrónica.

Lo que nos muestra el pirronismo es que la reflexión sobre nuestras prácticas epistémicas ordinarias revela cierta fragilidad inherente que no puede ser resuelta por los epistemólogos (Fogelin 1994: p. 193). Para los pirrónicos no hay posibilidad de disolver esa fragilidad. De ahí que cuando se toma en serio al escéptico pirrónico y se lo introduce en el debate, la denuncia de fragilidad no se resuelve con elaboradas teorías de la justificación empírica como generalmente se supone. El desafío del escepticismo pirrónico, una vez aceptado, es incontestable (Fogelin, 1994: p. 194). Sin embargo, Fogelin se pregunta: “¿cómo puede el pirrónico, de buena fe, seguir empleando, al parecer sin escrúpulos, términos estándar de la evaluación epistémica?” La respuesta es que el pirrónico no ajusta sus actividades, incluyendo sus actividades lingüísticas, a las normas filosóficas. En la vida cotidiana, los niveles de los estándares epistémicos son fijos (a menudo irreflexivamente) por las exigencias de un contexto dado. El pirronismo acepta sin dogmatismos las prácticas epistémicas cotidianas de su cultura (Fogelin, 1994: p. 195). En este

punto, sin embargo, es importante advertir que no debe considerarse al pirronismo como una propuesta de algún tipo de justificacionalismo, entendiendo que su posición revierte en última instancia en una teoría social alternativa de la justificación. Los pirrónicos simplemente aceptan lo que Wittgenstein llama formas de vida, y lo hacen sin creer que estas formas de vida esten justificadas.

Según Sexto Empírico, el máximo exponente conocido del pirronismo antiguo, para ser escéptico se debe poseer la *capacidad* o *habilidad* de contraponer a cualquier argumento otro opuesto (antítesis) que logre ser igualmente válido (equipolencia) sin tener la posibilidad de inclinarnos por algunos de los dos. Ante el hecho de que las razones opuestas tienen igual peso la sugerencia es suspender el juicio ya que no poseemos ninguna instancia o criterio que pueda disipar la disputa. En este caso, el planteo escéptico parece cuestionar el tipo de razones que los filósofos ofrecen para zanjar sus discrepancias. La propuesta pirrónica es renunciar a este tipo de explicaciones teóricas recomendando un criterio práctico que atiende que las exigencias vitales no requieren justificaciones cognoscitivas (HP, I, 17).

Retomando la distinción trazada entre los tipos de escepticismo podemos afirmar que el “escepticismo filosófico”, asume una visión sustancial de los problemas filosóficos, y la creencia en que la propia filosofía puede ofrecer respuestas concluyentes a dichos problemas. Se supone entonces, la existencia de un problema natural del conocimiento, y se observa el optimismo en alcanzar respuestas, en encontrar soluciones definitivas. La segunda interpretación, la del “escepticismo acerca de la filosofía”, la propia filosofía se constituye como el objetivo del escepticismo, no pretende negar nuestras

posibilidades de conocimiento sino que discute las formas en que la filosofía se asume así misma como la garante en cuestiones epistémicas.

Fogelin interpreta que Wittgenstein presenta algunos aspectos pirrónicos en su forma de reflexionar. El principal es la propuesta de reorientación de la filosofía rechazando todas las ideas que la asocian a un medio o garante para fundamentar, o reivindicar, nuestras actividades cognitivas más comunes. Sin embargo, según Fogelin, es innegable que muchos de los escritos de Wittgenstein parecen sólo criticar un tipo de filosofía: la fundacionalista moderna. Esto dejaría espacio para la construcción de otro tipo de teorías justificacionistas que revela el aspecto no-pirrónico del que Wittgenstein no puede desligarse por completo ya que parece sustituirse una teoría fundacionalista clásica por otra diferente. Hay una tensión entre la estrategia de abandonar la filosofía (el aspecto pirrónico) y estar haciendo filosofía (aspecto no pirrónico). Esta tensión aparece porque Fogelin (1994) entiende que el aspecto no-pirrónico es inherente a toda labor filosófica. Una posición filosófica se caracteriza, al menos en parte, por el conjunto (sistema complejo) de conceptos a los que se les asigna un valor o status privilegiado exento de crítica. Para el pirronismo, según Fogelin, no hay posibilidad de privilegiar ningún concepto ya que los conceptos no soportan esa carga filosófica (Fogelin, 1994: p. 206). Fogelin localiza este aspecto neo-pirrónico en la *Investigaciones*:

“estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre conceptos de proposiciones, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etc. Este orden es un super-orden entre –por así decirlo– super-conceptos. Mientras que por cierto las palabras “lenguaje”, “experiencia”, “mundo”, si es que

tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras “mesa”, “lámpara”, “puerta” (IF: § 97).

Este párrafo representa el modo pirrónico que Wittgenstein no podrá sostener posteriormente. Aquí se rechaza, en la crítica de la filosofía, la idea de super-orden y super-conceptos, presentes en el *Tractatus*. Pero Wittgenstein no logra mantener la perspectiva escéptica ya que progresivamente incurre en un remplazo de los super-conceptos del TLF por otros distintos y opuestos en SC, sustituyendo “atomismo” por “holismo”, “privacidad” por “publicidad”, “pensar” por “hacer” (acción, prácticas).

En el caso de Wittgenstein, las referencias a la acción parecen estar en sintonía con el aspecto escéptico, neo-pirrónico, de su filosofía. Pero Fogelin encuentra dificultades para conciliar muchos pasajes de Wittgenstein con este aspecto. Encuentra que el tratamiento de la acción (del actuar, del hacer) puede derivar en un nuevo tipo de fundamentación alternativa superadora de las teorías fundacionalistas racionales de herencia moderna. De esta manera pueden identificarse diferentes etapas en el pensamiento de Wittgenstein que oscilan entre un fuerte no-pirronismo plasmado en el *Tractatus* ya que se inscribe en la tradición cartesiana postulando super-conceptos: atomismo, privacidad y pensamiento. Pasando por una etapa claramente pirrónica en las IF al criticar la idea de filosofía asociada a la postulación de superconceptos. Finalizando en SC con un remplazo de super-conceptos opuestos a los del TLF: holismo, publicidad y acción.

En el caso de las notas de SC, la acción se postula como un super-concepto en la medida en que se sostiene que nuestros juegos de lenguaje tienen un fundamento (una base) que los protege contra el desafío del

escéptico, la fundamentación, sin embargo, no es intelectual, sino práctica¹⁰⁸. En algunos párrafos (SC §204; §342; §402) enfatiza con mucha claridad la supremacía de la acción sobre el pensamiento que lo lleva a distorsionar el significado de las palabras comunes para los propósitos filosóficos. Aquí es donde Fogelin ve el retroceso de Wittgenstein en sus propias enseñanzas plasmadas en la *Investigaciones*. Sin embargo esta interpretación puede matizarse al recuperar las reflexiones sobre el aprendizaje del lenguaje presentes en *Sobre la Certeza* que no se alejan de las ya desarrolladas en las *Investigaciones* como veremos en la sección que sigue.

3.5.1. El “aprendizaje inicial” en contextos de creyentes

Esta “metodología” implementada para tratar el problema del conocimiento, está en línea de continuidad con, o es subsidiaria de la manera en la que Wittgenstein enfrentó las cuestiones del significado y del lenguaje. Algunas aclaraciones sobre este último punto nos facilitarán la comprensión de su tratamiento. En el caso del problema del lenguaje, Wittgenstein tampoco dio una definición de qué sea el lenguaje porque éste no requiere una justificación última. Sostuvo que la base sobre la cual se conforma el lenguaje es *arbitraria* y contingente, que su adquisición no depende de un proceso intelectual previo y que puede darse de maneras diversas o no necesarias¹⁰⁹. Pero esto no

¹⁰⁸ Fogelin entiende que si la «paradoja» emerge a nivel práctico “parece que deberíamos dejar de hacer lo que no podemos dejar de hacer”. De ahí parece desprenderse la sugerencia de que Wittgenstein necesita una postular una solución a la paradoja postulando “súper conceptos” en *Sobre la Certeza*. Pero desde la propuesta de Kripke, “la paradoja es resuelta mediante una respuesta a la segunda pregunta: «¿para quién es paradójica la paradoja?», indicando que la misma no surge sino para quien adopta determinada posición filosófica como interpretación de nuestro sentido común, y simultáneamente con esto se nos ofrece un análisis escéptico de la noción de sentido común en cuestión (Karczmarczyk, 2011: p. 287).

¹⁰⁹ Para este tema en el desarrollo de las *Investigaciones*, consultar Karczmarczyk (2011). En particular: “no deseo sugerir que la forma en la que tiene lugar el aprendizaje de nuestro lenguaje es un rasgo necesario de la noción de lenguaje (...) indicaré que hay una manera en la

implica que, una vez establecido el lenguaje, no conforme un sistema reglado de signos donde se reconocen los usos correctos de los incorrectos, errores, etc. Wittgenstein afirmó que el significado de las palabras es su uso y que para entender un lenguaje hay que comprender cómo funciona. Con la siguiente reflexión da comienzo al *Cuaderno Azul*:

“¿qué es el significado de una palabra? Ataquemos este problema preguntando, en primer lugar, qué es una explicación del significado de una palabra; ¿a qué se parece la explicación de una palabra?

La forma en que esta pregunta nos ayuda es análoga a la forma en que la pregunta ‘¿cómo medimos la longitud?’ nos ayuda a comprender el problema de ‘¿qué es la longitud?’.

Las preguntas ‘¿qué es la longitud?’, ‘¿qué es el significado?’, ‘¿qué es el número uno?’, etc., producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar nada para contestarla y sin embargo, tenemos que señalar algo. (Nos hallamos frente a una de las grandes fuentes de confusión filosófica: un sustantivo nos hace buscar una cosa que le corresponde)”.

Esta idea le ha servido para, por un lado, criticar teorías que sostienen que el significado se asocia con procesos mentales internos; y por otro, para poner el acento en una explicación del lenguaje no-teórica, sino de orden práctico en la que el significado se comprende por elementos externos- y públicos- que pertenecen a una práctica social, esto es, dentro de un contexto más amplio de actividades lingüísticas y no lingüísticas. Este punto es significativo, pues combina dos ideas importantes: la de que el lenguaje es una actividad reglada;

que el modo en el que tiene lugar el aprendizaje puede considerarse como contingente (...) Wittgenstein puede remitirse al aprendizaje porque el mismo arroja luz, permitiendo apreciar de manera panorámica el empleo de las palabras. En un hipotético caso en el que los seres humanos nacieran capacitados para adquirir nuevos significados a través de explicaciones verbales, nuestro concepto de «explicación de significado» probablemente sería diferente, y probablemente habría que echar mano de otros recursos para hacer ver de manera perspicua el empleo de las palabras (Cf. Karczmarczyk, 2011: pp. 61-62).

y la de que su base se encuentra al nivel de las reacciones espontáneas de los hombres.

Podemos comprender una acción lingüística apelando a explicitar las reglas que la rigen, “el significado de una palabra es el papel que desempeña en el juego” (Kenny, 1982: p. 145), pero no es posible “justificar” o dar razones últimas a favor de una regla; el proceso de justificación se detiene y sólo quedan las prácticas. En *Cultura y Valor* escribe: “el origen y la forma de un juego de lenguaje es una reacción; sólo desde aquí pueden desarrollarse formas complicadas. El lenguaje, quiero decir, es un refinamiento, ‘en el principio era el acto” (CV §165). Es decir que, por una parte, el establecimiento de un determinado juego de lenguaje y sus reglas no es el resultado de una investigación o de una decisión teórica; y, por otro, que aprendemos un lenguaje gracias, en parte, al dominio de una técnica por adiestramiento. En este sentido, el conocimiento del lenguaje es fundamentalmente práctico (Arreguí, 1984: p. 140).

Otro elemento que mencionamos es el de la arbitrariedad que también se refiere a dos cuestiones. La primera es que el lenguaje no tiene un fin extra-lingüístico, es decir, sus reglas no están definidas por los efectos que el juego vaya a tener sobre nosotros, no usamos el lenguaje porque hayamos visto que es un buen negocio (Kenny, 1982: 150). Y la segunda cuestión acerca de la arbitrariedad del lenguaje es que no es justificable en un sentido último, “el peligro está aquí, creo, en dar una justificación de nuestro proceder, donde no hay justificación alguna y donde habríamos de decir simplemente: *así lo hacemos*” (OFM §165).

Para reforzar el aspecto no reflexivo o cognitivos de las convicciones expresadas en las proposiciones tipo-Moore, Wittgenstein emprende una

sección de párrafos de *Sobre la Certeza* dedicados al estudio del aprendizaje del lenguaje por parte de los niños en el marco de las dudas escépticas (SC §170, §206, §286, §310-5, §449, §450, §472, §476, §477, §480, §527, §538): no enseñamos a nuestros niños de esta manera: “quizás esta no es una silla”, “tal vez esto no es tu dedo”, sino que el alumno cree a sus maestros y a sus libros de texto (SC §170, §263). El éxito del aprendizaje depende de que el alumno se inicie en el lenguaje sin dudar porque la enseñanza sólo es posible en un ‘contexto de creyentes’.

Dado este marco de discusión, Wittgenstein recurre al aprendizaje para mostrar que éste siempre se inicia en un escenario de creyentes. Para Wittgenstein es inconcebible que un niño pueda aprender el significado de palabras oyéndolas sólo en expresiones de incertidumbre (SC §450). Sin embargo, las proposiciones tipo Moore, como la creencia en que existe mi mano, son proposiciones que ‘aprendemos’ de manera peculiar. No las adquirimos directamente, de manera explícita, sino que ‘las tragamos’ con lo que aprendemos. En la medida en que aprendemos cosas de manera explícita, vamos adquiriendo todo un sistema de creencias de manera no explícita: “aquello de lo que estoy seguro, no lo he aprendido expresamente, sino que lo encuentro más tarde (...) nadie me ha enseñado, por ejemplo, que mis dos manos no desaparezcan cuando no las estoy mirando” (SC §152, §153)¹¹⁰. Las dudas no aparecen al comienzo de los juegos de lenguaje porque un alumno que duda mientras aprende sus primeras palabras no puede ser caracterizado como alguien precavido, sencillamente no participa de nuestro juego. Es parte

¹¹⁰ SC §150: “¿Cómo decidimos cuál es la mano derecha y cuál la izquierda? ¿Cómo sé que mi juicio estará de acuerdo con el de otro? ¿Cómo sé que este color es el azul? Si en este caso no confiara en mí mismo, ¿por qué habría de confiar en el juicio de otro? ¿Hay un porqué? ¿No he de comenzar a confiar en un momento u otro? Es decir, en un momento u otro he de comenzar sin poner nada en duda; eso no es, por decirlo de algún modo, un cierto tipo de precipitación que podría disculparse, sino que forma parte del juicio”.

de nuestra condición de seres humanos, de seres lingüísticos, en etapas iniciales no dudar de muchas cosas. La duda sólo adquiere sentido posteriormente y al interior del juego de lenguaje. De esta manera, estas certezas no son como los axiomas de un sistema que se aprenden, los niños no las aprenden (SC §476): las tragan, por así decir, con lo que aprenden (SC §143). La idea sugerida es que al aprender cuestiones particulares, como el concepto rojo, adquirimos también todo un “sistema” de creencias donde tiene sentido lo que se nos enseña. Cuando aprendemos la palabra “rojo”, aprendemos implícitamente que existen objetos rojos.

Esta perspectiva del aprendizaje del lenguaje sintoniza con la crítica de la definición ostensiva realizada por Wittgenstein en textos anteriores –en especial la *Gramática Filosófica*– donde afirmaba que para comprender esta clase de definiciones uno debe ser competente en el funcionamiento del lenguaje: sólo quien ya sabe lo que son los colores puede entender una definición ostensiva de “rojo”. Esto significa, por otra parte, que la definición ostensiva no fija las reglas de uso sino que para su correcto funcionamiento las presupone. Es decir, la comprensión de una definición depende de un contexto de uso ya adquirido. Siguiendo a Tomasini Bassols: “las definiciones no conectan lenguaje y mundo, sino que se realizan ‘en’ un lenguaje” (Tomasini Bassols, 2005: p. 68). No obstante, Wittgenstein no desestima el papel de la ostensión en el proceso de aprendizaje de palabras¹¹¹. Pero debe ser interpretada en relación a una noción de aprendizaje que rechaza la tradicional idea de fijación de la referencia e incorpora elementos como el

¹¹¹ Desde la lectura de Karczmarczyk, “el modelo que se desprende de “dar explicaciones” (ni verbales –definiciones– ni ostensivas –señalamientos gestuales–) no sirve para mostrar cómo aprendemos un lenguaje (Karczmarczyk, 2011: p. 59) Wittgenstein distinguen entre “explicación o definición ostensiva” y “enseñanza ostensiva de palabras” (IF §6) pero dicha diferencia es gramatical (Cf. Karczmarczyk, 2011: p. 68).

entrenamiento en los usos, los modos de vida, etc. De esta manera lo que determina el significado no es el objeto denotado, ni ningún proceso interno del sujeto (estados mentales), sino los contextos de uso. El significado se explica por elementos externos- y por lo tanto públicos- pertenecientes a una práctica social, esto es, dentro de un contexto más amplio de actividades lingüísticas y no lingüísticas. Este punto es revelador ya que permite conectar la idea de que el lenguaje se constituye sobre una base de prácticas comunes regladas pero que se encuentran, al mismo tiempo, al nivel de las reacciones espontáneas. Esto apunta a entender que las reacciones, base de las prácticas, al ser descritas como espontáneas -en el sentido arbitrarias- no pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas. Pero una vez establecidas son las condiciones que permiten introducir los criterios de corrección de los diversos usos lingüísticos que se establecen. Hay algunas proposiciones que pueden considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser controlada por la experiencia y, otras veces, como una regla de control (SC §98). Las proposiciones que funcionan como reglas no son, ni pueden ser, independientes del contexto donde son utilizadas, no tienen sentido fuera de nuestras prácticas. Funcionan como reglas porque nuestras prácticas así lo determinan¹¹².

En este contexto de discusión es inevitable mencionar la “paradoja escéptica” en relación con seguir una regla como queda formulada por S.

¹¹² Para reforzar la idea del especial estatus que poseen estas proposiciones, Wittgenstein las compara con proposiciones que pertenecen a otros ámbitos en especial con las proposiciones matemáticas: “aprendemos con la misma inexorabilidad que esto es una silla y que $2 \times 2 = 4$ ” (SC §455). En esta comparación con las proposiciones de la matemática, Wittgenstein no intenta contraponer la “seguridad matemática” a la aparente inseguridad de las proposiciones del sentido común. No busca demostrar que poseemos proposiciones bien fundamentadas frente a proposiciones débilmente justificadas. Las matemáticas no poseen, ni necesitan poseer, una justificación absoluta de ningún tipo. Sin embargo, no las ponemos en duda. Al igual las proposiciones bisagras, las proposiciones matemáticas, constituyen un sistema de referencia, a partir del cual reglamos nuestras prácticas. Cumplen la función de patrón de medida.

Kripke (1982): “¿Cómo puedo justificar mi actual aplicación de tal regla, cuando un escéptico la podría interpretar con facilidad de manera que diese lugar a uno cualquiera de entre un número indefinido de resultados distintos? Parece que mi aplicación de esa regla es una estocada en la oscuridad. Aplico la regla ciegamente” (Kripke, 1982: p. 17)¹¹³. Sin bien el planteo de Kripke se da en el marco de la crítica a la posibilidad de un lenguaje privado desarrolladas por Wittgenstein en las *Investigaciones* –controversia que no desarrollaremos en detalle por no ser el tópico central de nuestro análisis- nos serviremos de algunas de estas reflexiones que consideramos iluminan algunos elementos centrales de nuestra argumentación sobre el aprendizaje de un lenguaje. Dada la paradoja parece no existir un concepto preexistente que determine la aplicación de la regla. Lo que tal paradoja muestra es que para que se dé un lenguaje y podamos comprenderlo, -en otras palabras, ser usuarios competentes- debe darse criterios de identidad y corrección para el uso de los diferentes términos. Pero negar que dichos criterios sean privados, desde la lectura de Kripke, tampoco significa postular a modo de respuesta a la paradoja una justificación última basada en criterios públicos¹¹⁴. Lo que se ofrece como alternativa en su propuesta, es una *solución escéptica* en la que “los juicios que incluyen «es correcto» y «es incorrecto» son vistos como básicos, esto es, como una parte primitiva de nuestra práctica que no necesita

¹¹³ Desde el enfoque de Cabanchik el problema escéptico relativo a las reglas y su aplicación se deriva de la “tensión que se produce entre la idea de que la regla me obliga por sí misma a seguir cierto curso de acción y la idea de que soy yo quien se obliga a seguirla -o no- la regla” (Cabanchik, 1993: p. 138).

¹¹⁴ Ya que si se postula dicho planteo parece encuadrarse en lo que denominamos “perspectiva teórica de análisis” que busca establecer un concepto –en este caso público- previo o justificación última que fije la aplicación de la regla. La perspectiva práctica no debe pensarse como una respuesta al planteo escéptico sino como una mirada diferente de la cuestión (Cf. Agüero; Reinoso, 2009).

–ni puede– ser justificada o explicada” (Karczmarczyk, 2011: p. 54)¹¹⁵: “Cuando digo: ‘si sigues la regla *tiene que* resultar esto’, ello no significa: tiene que resultar, porque siempre ha resultado; sino: que resulte, es uno de mis *fundamentos*. Lo que *tiene que* resultar es un fundamento de juicio (OFM: p. 327). Lo que la solución escéptica muestra es que no pueden darse el tipo de justificaciones exigidas una vez aceptado el desafío pero que esto mismo no implica que se sigan las consecuencias desastrosas que parecían derivarse.

Al distinguir, y contrastar, el uso filosófico del uso habitual de un concepto, debemos tener en cuenta la distinción entre gramática *superficial* y gramática *profunda*. La primera remite a las “reglas de formación y las de clasificación que sirven para uniformizar cualquier aseveración que se haga”. La segunda, al “sistema no explícito de reglas de uso de palabras y expresiones” (Tomasini Bassol, 2005: p. 248). En el discurso filosófico muchas veces se genera un conflicto entre la gramática superficial y la profunda, ya que se pueden construir expresiones que respeten las reglas de las primeras pero que violen las de la segunda (Cf. Tomasini Bassol, 2005: p. 249).

Al igual que en su enfoque sobre el significado, Wittgenstein destaca el funcionamiento reglado del lenguaje y de nuestro sistema de creencias. Las reglas muestran nuestro modo de proceder, no son siempre explícitas y no las establecemos porque sean verdaderas. Las reglas funcionan como normas por la función que cumplen en nuestros juegos de lenguaje, y el juego también

¹¹⁵ Coincidimos con lo que más adelante Karczmarczyk señala: “Mi comprensión de las observaciones wittgensteinianas acerca del límite de la justificación (...) solo tiene sentido a partir de la identificación de razones con eventos ocurrentes, esto es, la idea de un límite de la justificación es una noción de batalla frente a las propuestas que postulan una ontología de la comprensión. Si la noción de justificación se entiende en un sentido pragmático, como es el que, según entiendo, ofrecen las observaciones del *Cuaderno azul* que modelan la noción de ‘dar una razón’ en términos de «describir un camino que podría haber seguido para llegar a un lugar determinado» (1958: 41/14) o en términos de «establecer una conexión» (IF § 487, §§ 541 y 682) en la que la noción de razón o justificación se presenta como un modo de describir o redescibir un fenómeno dado, sin acarrear consecuencias expansivas en la ontología, no veo que la misma implique claramente la necesidad de un límite” (Cf. Karczmarczyk, 2011: p. 82).

puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas (SC §95). No llegamos a ninguna de ellas por medio de la investigación (SC §138). Las proposiciones bisagras, entendidas como reglas o normas, determinan nuestras formas de pensar, de afirmar, de creer y de actuar. Son proposiciones rígidas por su función, pero no porque sean normas universalmente determinadas, como pretendió demostrar el fundacionalismo. Este punto es importante. Recordemos que lo que otorga significado a una palabra, es el papel que juega en nuestro juego de lenguaje, es el uso que le damos. Las proposiciones que funcionan como reglas no son, ni pueden ser, independientes del contexto donde son utilizadas, no tiene sentido fuera de nuestras prácticas. Funcionan como reglas, como criterios¹¹⁶ porque nuestras prácticas así lo determinan.

Para reforzar la idea del especial status que poseen estas proposiciones, Wittgenstein las compara con proposiciones que pertenecen a otros ámbitos en especial con las proposiciones matemáticas: “aprendemos con la misma inexorabilidad que esto es una silla y que $2 \times 2 = 4$ ” (SC §455). Es esclarecedor hacer un pequeño rodeo sobre la óptica wittgensteineana sobre las matemáticas. En su escrito *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, otorga pistas para una mejor comprensión del estatuto de proposiciones bisagra.

¹¹⁶ Cavell (2002; 2003) ha explorado en profundidad la idea de criterio desarrollada en la *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein y desde su lectura permite entender otro aspecto del escepticismo “los criterios, con todo lo necesarios que son, están abiertos a nuestro rechazo, o insatisfacción (y en consecuencia que conducen al, y provienen del, escepticismo); y de que se acepte que nuestra capacidad de ser decepcionados por ellos es esencial a nuestra forma de poseer el lenguaje” (Cavell, 2002: p. 62). Los filósofos han mostrado reticencias a aceptar explicaciones fundadas en las circunstancias ordinarias de nuestras vidas y sucumbimos a la tentación de buscar explicaciones que parecen proceder de un punto de vista externo lo que nos lleva a empezar “a sentir terror, o deberíamos hacerlo, de que es posible que el lenguaje (y la comprensión, y el conocimiento) descansen sobre fundamentos muy poco firmes: una fina red sobre el abismo. (Lo que sin duda forma parte de la razón por la que los filósofos ofrecen ‘explicaciones’ absolutas del mismo)” (Cavell, 2003: p. 254). El escepticismo (moderno) es originado por la incapacidad de aceptar los límites de las condiciones y de las formas de vida humanas como fuentes de nuestro conocimiento.

Para Wittgenstein las matemáticas tienen la particular función de “poner de manifiesto las propiedades de las nociones familiares” (Shwayder, 1971: p. 52), es el esfuerzo por hacer explícitas las relaciones de nuestras formas de pensar, es mostrar *cómo* pensamos. Desde este enfoque, las matemáticas no son tanto una doctrina como un método. Wittgenstein estudia cómo aplicamos los cálculos matemáticos para mostrar el funcionamiento de las reglas: no *puede* existir fallo alguno de cálculo en ‘ $12 \times 12 = 144$ ’. ¿Por qué? Esta proposición ha sido incluida entre las reglas (OFM: p. 164). Aceptar como incontrovertiblemente cierta una proposición significa -yo diría- usarla como regla gramatical: con ello se la sustrae de la incertidumbre (OFM: p. 140). Pero esto no significa que se requiera un fundamento que determine cuál proposición será incluida como regla, ni para determinar si su uso es el correcto: ¿cómo justifica la demostración a la regla?- muestra cómo y, por lo tanto, por qué puede ser usada. El procedimiento me muestra un cómo del resultado (OFM: p. 257)¹¹⁷, “muéstrame cómo” quiere decir: muéstrame en qué contexto usas esa proposición (OFM: p. 265) En última instancia, calculamos, simplemente como lo hacemos (OFM: p. 163).

En relación a esta comparación general con la matemática y con el cálculo, Cabanchik destaca que en la discusión sobre el aprendizaje y los juegos de lenguaje desarrollados por Wittgenstein en *IF*, sección XXVI, muestra una “oscilación entre dos énfasis en la comprensión de los juegos de lenguaje, uno, en el que se lo concibe como una práctica que antecede a la formulación de su gramática; otro, que lo ve como un cálculo en el que se aplican reglas que lo constituyen” (Cabanchik, 2011: p 52). En este sentido se interpreta a los juegos de lenguaje como una como práctica a través de la cual

¹¹⁷ “El alumno ha interiorizado la regla (*así* interpretada) cuando reacciona a ella de tal modo y tal modo” (OFM, §350)

un niño aprende un lenguaje pero “sin que el criterio del éxito de ese aprendizaje sea la identificación y formulación explícita de las reglas del juego” (Cabanchik, 2011: p 52). Desde esta perspectiva la noción “juegos de lenguaje” revela dos aspectos o *contextos* de funcionamiento de los juegos de lenguaje¹¹⁸. Cabanchik denomina al primero el contexto *ontogenético* que refiere a “aquel conjunto indefinido de prácticas a través del cual un no hablante se convierte en hablante”. Gradualmente incorporamos al niño en una práctica con diferentes grados de complejidad, que *lo va conformando a nuestra forma de vida*, en este sentido es que Cabanchik entiende se da una instancia ontológica porque allí “el lenguaje otorga una *forma de ser* a alguien que previamente sólo contaba con una disposición o capacidad para adquirir alguna, pero finalmente adquiere una específica y, al hacerlo, queda modificado en su condición... a partir de dicha conformación (...) a partir de dicha conformación, *habrá sido normalizado* dentro de una gramática determinada y actuará dentro de sus límites –incluso cuando los transgreda” (Cabanchik, 2011: p. 54). Al segundo, lo llama contexto *normalizado* y “refiere a aquel en el que un ya hablante ejerce su condición de tal” (Cabanchik, 2011: p. 53) es el contexto de *dominio* de un lenguaje, en el que los hablantes actúan normalmente, esto es, de acuerdo a las pautas que fija la gramática de cada práctica, de cada juego de lenguaje (Cf. Cabanchik, 2011: p.54).

A partir de esta distinción de contextos es posible reasignar significación a la establecida entre sentido y sinsentido: en el contexto normalizado la cuestión versa sobre las reglas gramaticales y, hasta cierto punto, una cuestión de convenciones. Pero dichas convenciones “encuentran

¹¹⁸ Desde la óptica de Cabanchik esta distinción no se presenta de manera nítida en los escritos de Wittgenstein y pocos intérpretes le han prestado la debida atención. Una excepción la representa S. Cavell (2003).

su límite en las formas de vida dadas en las prácticas constitutivas de la condición misma de ser seres hablantes de los juegos de lenguaje correspondientes a esas formas de vida” (Cabanchik, 2011: p. 54)¹¹⁹. Con esto queremos señalar que un hablante competente –normalizado- puede transgredir y transformar las reglas pero no puede hacerlo en términos *absolutos*, “pues más allá de cierto umbral debería perder la forma de vida que lo ha constituido como tal hablante de tal lenguaje, y eso no está en su poder” (Cabanchik, 2011: p. 54).

De esta manera, entendemos que las reflexiones sobre la adquisición del lenguaje realizadas por Wittgenstein iluminan la discusión con el escéptico, según entendemos, en al menos dos niveles. Por un lado, muestran que la incorporación del lenguaje se da en circunstancias que inicialmente no son confusas o ni dubitativas, se dan en un marco de estabilidad en las prácticas. Permitiendo re-evaluar cuáles son las condiciones, y límites, en los que la duda adquiere sentido. Y por otro, que dicha estabilidad o seguridad depende de los modos de vida que no pueden ser evaluados como verdaderos ni falsos. La incorporación de esta dimensión de las prácticas que refiere a los modos de vida, ejemplificada en la adquisición del lenguaje y las creencias básicas le permite a Wittgenstein trazar la distinción entre los conceptos de conocimiento y certeza que rompe con el esquema propuesto por el epistemólogo moderno.

Como hemos dicho más arriba, nuestra actitud básica es la de creer y dar por sentado muchas cosas. Nuestras prácticas de aprendizaje o

¹¹⁹ Como bien indica Scotto (2010), el concepto modos de vida conserva un aspecto positivo que refiere a cómo los acuerdos o concordancias en nuestras formas de vivir hacen posible los juegos del lenguaje. Pero también manifiesta un aspecto negativo tiene que ver con que esta concepto actúa también como límite en el sentido en que “puede impedir la formación de ciertos significados o conceptos, o que permitiría pensar incluso en la existencia de otros conceptos diferentes, es decir, en genuinas diversidades conceptuales” (Scotto, 2010: 205).

adiestramiento implican, para su correcto funcionamiento, el que muchas cosas no se cuestionen, el que haya una base que no se ponga en duda. En este sentido, la duda es algo sofisticado que surge mucho más tarde, para que pueda darse se presupone un conjunto de creencias básicas, la duda viene *después* de la creencia (SC §160). Para que sea posible la duda, en el ámbito de la filosofía, primero de darse un ámbito incuestionable de creencias de nuestra vida ordinaria. Ahora bien, resulta paradójico que la duda suponga este fondo de creencias indudables y tenga, al mismo tiempo, la pretensión de poner en cuestión ese mismo fondo¹²⁰. Pero ¿es posible que la duda alcance este ámbito o fondo de creencias?, ¿debemos abandonar este sistema de creencias después de la investigación? No podemos ni siquiera plantearnos la opción de este abandono; en todo caso la duda expone una característica acerca de la naturaleza de nuestro conocimiento del mundo y del tipo de justificaciones que podemos dar.

Ahora bien, Wittgenstein también señala que siempre puede haber desacuerdos, en *Zettel* llega a afirmar que es un hecho natural que la conducta humana no es fija. De ahí que los conceptos tampoco pueden serlos: conceptos con límites fijos exigirían una uniformidad de conducta. Pero allí donde yo estoy seguro el otro vacila. Y esto es un hecho natural (Z §374). Siempre hay otra persona o comunidad de personas que tiene reglas diferentes o usa de modo diferente las reglas. Dice Cavell respecto a este punto que Wittgenstein “es siempre consciente de que otros podrían no estar de acuerdo, de que una persona o grupo (una ‘tribu’) determinados podrían no compartir nuestros criterios. ‘Un ser humano puede ser un completo enigma para otro’ -

¹²⁰ “Puede fácilmente parecer como si toda duda mostrase sólo un hueco existente en los fundamentos: de modo que una comprensión segura sólo es entonces posible si primero dudamos de todo aquello de lo que pueda dudarse y luego removemos todas esas dudas” (IF §87).

IF §511-. El desacuerdo, o la posibilidad de desacuerdo, sobre nuestros criterios, es tan fundamental en Wittgenstein como lo es la elucidación de los propios criterios" (Cavell, 2003: p. 56).

Y esto lejos de debilitar nuestra interpretación la favorece ya que lo que desde nuestra óptica proponemos con la lectura terapéutica es señalar que la apelación al aprendizaje (entrenamiento) o a las formas de vidas, acciones y prácticas humanas no son recursos que sirvan de respuesta al escéptico sino que lo muestran son argumentos contra el dogmático – que como Moore afirma conocer el mundo. En este sentido, los acuerdos y desacuerdos son locales porque se dan al interior de los juegos de lenguaje. Lo que Wittgenstein rechaza es la visión filosófica que sostiene el epistemólogo moderno y Moore que con diferentes estrategias, uno negando y el otro afirmando puede conocerse, distorsionan y generan *seudo*-problemas. Ahora bien, la disolución del problema, no implica ofrecer una respuesta al problema del mundo externo, más bien se sale del esquema en el que planteada la duda radical sólo un conocimiento cierto y absoluto nos permitirá dar garantías para nuestras creencias básicas: “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). ‘Esta allí –como nuestra vida’ (SC §559).

De esta manera Wittgenstein niega cierta perspectiva sobre la objetividad y sobre el significado sin por ello perder sus derechos como usuario de ese mismo lenguaje (Cabanchik, 1993: p. 112). El problema surge cuando la ansiedad por la justificación, nos confunde y buscamos fundamentos. Wittgenstein elige un nombre para este tipo de búsqueda: alquimia. Así, las matemáticas por ejemplo, se convierten en una especie de prestidigitación, ceremonia y encantamiento, lleno de problemas sin

significación. El matemático se parece más que nada a un guardián de un culto, como los antiguos sacerdotes y astrólogos (Shwayder, 1979: p. 73). Wittgenstein diagnostica que estamos confundidos, que nuestra enfermedad es la de querer explicar, porque lo difícil no es aquí ahondar hasta el fundamento, sino reconocer como fundamento, a lo que tenemos ahí adelante (OFM: p. 281-82). Lo que esta perspectiva sobre el aprendizaje y los juegos permite mostrar es la distinción entre lo que puede considerarse un error (que adquiere sentido sólo en un contexto normalizado) y lo que se considera algo inaudito (porque supera el límite que la forma de vida establece). Pero como con otras distinciones esbozadas por Wittgenstein ésta no debe interpretarse de manera categórica y sistemática sino más bien como una cuestión de grados como veremos a continuación.

3.5.2. Lo inaudito: error y locura

El último punto que nos interesa remarcar aquí en relación a este concepto de certeza objetiva es que al no depender de una base cognitiva no hay posibilidad de error, lo que significa que si alguien “está equivocado” a este nivel se sale de lo “normal”. De esta forma, si dijésemos que estábamos equivocados al creer que la tierra ha existido por muchos años, ¿de qué tipo de error se trataría? Hablar de error aquí cambiaría el papel que “error” y “verdad” juegan en nuestras vidas” (SC §138). Puedo en circunstancias especiales estar *errado* acerca de las proposiciones bisagra, pero esto significará que estoy loco no que he cometido un error (SC §71-5, §156, §303-5, §579, §628). Siguiendo nuestra línea argumental y de manera semejante al tratamiento sobre la apelación a las prácticas y el entrenamiento en el marco de discusión sobre el problema del mundo externo, la distinción entre error y

locura no implica contar con un criterio fijo y unívoco que de manera universal pueda aplicarse a todos los casos. Más bien, señala la gradualidad y límites porosos entre estos conceptos. El tratamiento terapéutico se dará en cada, contextualizando los usos particulares: “nadie, salvo un filósofo, diría: “sé que tengo dos manos”; sin embargo, uno podría decir: “soy incapaz de dudar de que tenga dos manos” (Z §405). El dudar de ciertas cosas no me conduce a un error, sino a la locura. Cuando Moore afirma saber que existe su mano, “sé que es así” significa en este caso: es así o estoy loco (Z §408).

Siguiendo a Lance Ashdown, podemos decir que las proposiciones analizadas por Wittgenstein poseen los siguientes rasgos: 1- que son variadas y heterogéneas. Es decir, no tiene uniformidad lógica por lo que no forman una clase; 2- que la mayoría no son asumidas, ni enseñadas, ni expresadas -lo que decimos depende de lo que no decimos-; 3- que es difícil distinguirlas y clasificarlas de empíricas o lógicas; 4- que no tiene sentido hablar de evidencia a su favor; 5- y, finalmente, que en circunstancias normales no podemos dudar de ellas (Ashdown, 2001: p. 316).

Lo inaudito no muestra que no sabemos, o que nuestras afirmaciones son falsas sino que tira abajo todos nuestros conceptos. Si la regularidad natural se rompe, todas nuestras afirmaciones de conocimiento colapsan porque pierden aplicabilidad. Como sugiere Wittgenstein, si lo que está a la base no es la reflexión esto no implica que “el que algo sea incuestionable para mí no está basado en mi estupidez ni en mi credulidad” (SC §235). Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio (SC §102) pero no he llegado a mis convicciones conscientemente, por medio de un proceso determinado sino que ésta se encuentra tan arraigada en todas mis *preguntas y respuestas* que no puedo tocarla (SC §103). Si alguien dudara de si la Tierra existe desde

hace más de cien años, no lo entendería por lo siguiente: porque no sabría lo que tal persona estaría dispuesta a admitir como evidencia y lo que no admitiría (SC §231). En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos (SC §253). Todo hombre ‘razonable’ se comporta *así* (SC §254). Lo inaudito (*unheard-of*: desconocido, extraño, sin ejemplo) no muestra que no sabemos, o que nuestras afirmaciones son falsas sino que hace caer nuestros conceptos.

Existe un aspecto que es destacado por Fermandois (2011) como característica de este tipo de *seudo*-proposiciones a este nivel tan básico y es que las únicas descripciones que podemos hacer de ellas son de carácter negativo: *no* las pensamos, *no* las decimos, *no* las discutimos “mientras no ocurra algo extraordinario que altere su estatuto, nuestra relación con ellas es, en realidad, una *no-relación*” (Fermandois, 2011: P.12). La sugerencia que sigue de esta caracterización es que se restablece la distinción entre decir y mostrar que Wittgenstein presentó en el *Tractatus* pero reaparece en una clave *pragmática*: “en nuestras acciones, tanto lingüísticas como no-lingüísticas, se *muestran* nuestras certezas básicas (como la de que hay ahí adelante una puerta), aquellas que no decimos, salvo que estemos discutiendo ciertos temas filosóficos propuestos por Moore, Wittgenstein y otros” (Fermandois, 2011: p. 11).

3.6. Escepticismo “filosófico” y escepticismo “acerca de la filosofía”

Aunque coincidimos en encontrar elementos pirrónicos en Wittgenstein no acordamos con la interpretación que Fogelin propone sobre las fuentes pirrónicas que lo llevan a sostener, equivocadamente, la existencia de un reemplazo de *super-conceptos*, el de “pensar” por el de “acción”. Uno de los

elementos que ha sostenido la interpretación canónica sobre la acción es una mirada particular sobre la labor de la filosofía como un tipo de reflexión teórica (abstracta, argumentativa, sistemática), bajo el supuesto de que teoría y práctica se plantean como dos ámbitos que pueden ser distinguidos. Ya John Dewey se quejó de los cartesianos por separar la filosofía del desarrollo de la moderna ciencia experimental y de ahí la pretensión de distinguir con claridad entre pensamiento y acción para subsiguientemente privilegiar el pensamiento y declarar a la filosofía como una empresa puramente teórica. Frente a la fragilidad de nuestras prácticas epistémicas más comunes los filósofos son llevados a la búsqueda de garantías epistémicas que culminan en una teoría del conocimiento. Asumida esta distinción el escepticismo queda enmarcado en una reflexión teórica: plantea desafíos para lograr una justificación para cualquiera de nuestras creencias, entendiendo que las garantías epistémicas sólo se alcanza a través de cierto ejercicio argumentativo-racional que tiene por finalidad la construcción de una teoría del conocimiento.

Muchos autores como Fogelin, han leído a ambas versiones del escepticismo, la cartesiana y la pirrónica, de forma negativa porque entienden que el escéptico, en cualquiera de sus variantes, indica que nuestras creencias no están justificadas. A la primera versión, la del escéptico radical, se la ha interpretando como un desafío legítimo que al cuestiona nuestras posibilidades de conocimiento llega a la conclusión negativa de que no es posible ofrecer garantías epistémicas para nuestras creencias, aunque la filosofía se obstina en brindarlas. Y por otro lado, al escepticismo pirrónico se lo describe como una visión que propone que se suspenda el juicio sobre todo tipo de asunto, esto es vivir sin creencias y por otro el abandono de la filosofía.

Desde nuestra óptica y a través de la incorporación de estos nuevos elementos de lectura sobre el escepticismo pirrónico, la interpretación de Fogelin sobre el vínculo entre el pirronismo y Wittgenstein resulta inexacta. Según entendemos, en Fogelin persiste el prejuicio epistemológico que entiende que el escéptico pirrónico como una perspectiva anti-filosófica que supone la “fragilidad” de nuestras creencias básicas, diagnóstico heredado de una distinción epistemológica entre filosofía como garante teórico y vida sin garantías. La problemática del conocimiento se establece porque ciertos filósofos, los dogmáticos, creen que a través del establecimiento de un criterio de verdad pueden acceder al conocimiento último de lo que es bueno, justo, etc. Y partir de allí establecer el mejor modo de vida. Para los escépticos pirrónicos en la versión de Sexto Empírico, esta forma de asumir la filosofía trae más preocupaciones y angustias que nos alejan de la vida feliz que llegaría con la *ataraxía*¹²¹.

Por otra parte, el escepticismo pirrónico se caracteriza por salirse de este esquema dicotómico entre pensamiento y acción, entre teoría y práctica. Fogelin, adhieren en primera instancia a esta interpretación como lo demuestra la reconstrucción que realiza de las enseñanzas del pirronismo. Sin embargo, a la hora de evaluar el vínculo entre el pirronismo y el pensamiento de Wittgenstein cae nuevamente en el prejuicio epistemológico. No debe interpretarse la presencia de una contradicción dentro del pensamiento de Wittgenstein que desemboca deriva en la postulación final de una oposición entre teoría y la práctica. Plantear el desarrollo de su pensamiento en estos términos es no comprender su actitud anti-metafísica, que a través de un explícito tratamiento “terapéutico” de los “clásicos” problemas de la filosofía

¹²¹ Estas ideas serán desarrolladas en profundidad en el capítulo siguiente.

que no busca simplemente rechazarlos sino más bien dilucidar lo que provoca el malentendido. *Sobre la Certeza*, debe leerse como un texto donde permanece el espíritu de wittgensteniano de romper con la teorización epistemológica, en lugar de tomar una posición dentro de ella. El objetivo de Wittgenstein no es responder al desafío escéptico planteado por Descartes sino más bien animarnos a cambiar el modelo desde el cual el escéptico pregunta y el epistemólogo responde.

Asumida esta perspectiva, la apelación de Wittgenstein a lo práctico no configura la postulación de una teoría de la justificación que se esgrime como respuesta definitiva frente al escéptico. Reside más bien en un elemento que permite la disolución del desafío que presenta el escepticismo moderno a través de un llamado de atención a los filósofos que, “embruajados” por ciertos usos del lenguaje, se apartan de nuestras prácticas ordinarias en su intento por evaluarlas. Wittgenstein considera que el “regreso” a los usos comunes es lo que permite desmontar el problema del mundo externo: “es cuestión de tratar de reorientarse a sí mismo en relación a lo que uno ya da por entendido en la práctica, por el solo hecho de ser un usuario del lenguaje, un ser humano” (Crary, 2007: p. 315).

La denominada “praxis” asociada a la noción de certeza, permite resituar las problemáticas del sentido común, del conocimiento, de la certeza, de la enseñanza y del aprendizaje del lenguaje y de nuestras creencias básicas en un marco que no exige se dé primero una teoría de la justificación para dar cuenta de nuestras prácticas. El análisis que desarrolla Wittgenstein a diferencia del que despliega Moore no intenta establecerse como una prueba. Expresa una re-descripción de nuestros conceptos epistémicos comunes que al despojarlos de su carga cognitiva innova en la mirada sobre las creencias

más básicas y sobre el paradigma de la certeza con el que habitualmente los filósofos han querido valorarlas.

Es en este sentido que puede sostenerse que el sentido común es un ámbito no modificable (en el sentido de estable) en el que no es posible la eliminación ni la sustitución y al mismo tiempo no puede ser descrito como una teoría. Al sostener su particular perspectiva de la noción de certeza muestra este doble aspecto: afirma que algunas de nuestras proposiciones están exentas de duda, esto es, son incuestionables, inmodificables pero no revisten rasgos epistémicos. Wittgenstein utiliza la metáfora de un río para mostrar los diferentes niveles de proposiciones que se pueden distinguir: “la margen de ese río es en parte de roca dura, no sometida a alteración alguna o sólo a una imperceptible y, en parte, arena que es arrastrada de un lado a otro o depositada en distintos puntos” (SC §99).

Como ya dijimos, las proposiciones bisagras son ciertas o se mantienen inalterables por la función que cumplen. Este punto es importante, ya que para Wittgenstein las proposiciones pueden cambiar de función, “esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican” (SC §95). Lo que en un momento fue regla de control puede pasar a ser una proposición empírica. Dentro de nuestro sistema de creencias algunos elementos se mantiene firmes e inmutables, mientras otros cambian pero “lo que se mantiene firme lo hace no porque sea intrínsecamente obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea” (SC §144). Esto muestra que no hay una distinción nítida y fija entre los elementos que conforman nuestro sistema de creencias básicas. Sin embargo, podemos alegar que desde esta visión el sentido común posee el rasgo de no estar abierto a la revisión por la ciencia. Efectivamente, esta

posición implica que el sentido común es una mirada pre-técnica, pre-científica, que casi todos nosotros compartimos, más primitiva, conceptualmente prioritaria, y conforma la base para las descripciones refinadas y controladas de la realidad que la ciencia y las matemáticas nos proporcionan.

3.7. La investigación filosófica

Dada la incorporación de algunos elementos del pirronismo que muestran otro enfoque sobre el escepticismo puede abrirse la discusión sobre el lugar específico de la investigación filosófica. Wittgenstein niega que la tarea de la filosofía sea ofrecer un punto firme que despeje las dudas, que el mismo filósofo en primera instancia instala sobre nuestras creencias. En el caso del concepto de duda, Wittgenstein nos invita a *mirar* cómo funciona para explicitar el lugar y la tarea que el fundacionalista asigna al filósofo: “puede fácilmente parecer como si toda duda *mostrase* sólo un hueco existente en los fundamentos: de modo que una comprensión segura sólo es entonces posible si primero dudamos de todo aquello de lo que *pueda* dudarse y luego removemos todas esas dudas” (IF, §87). Esto se vislumbra al analizar cómo es posible la duda, es decir, cuáles son las condiciones que la posibilitan, indicando que para dudar primero debo creer firmemente en algo que luego será lo que el escéptico pretende de manera ilegítima poner en duda.

Se puede sostener que Wittgenstein rechaza lo que Williams (2002) denominó “el pesimismo epistemológico”, aquel en el cual el escepticismo se presenta como el resultado inherente a la investigación teórica. Desde esta óptica pesimista, la búsqueda de la comprensión filosófica conduce

inevitablemente al escepticismo. Para Wittgenstein el problema escéptico radical y la respuesta fundacionalista no son innatos a la naturaleza de la filosofía sino más bien son el producto de una confusión conceptual que deriva de cierta tentación por formular preguntas que nos llevan a enredos sin salida. Al mostrar cómo funciona nuestro sistema de creencia la epistemología puede dejar de representar una empresa que debamos realizar. Nos deja ver que la empresa epistemológica es irrealizable. Su metodología no es una invitación a dejar de pensar, sino una para que abandonemos un modelo cognitivo defectuoso, para liberarnos de la idea que sostiene que las proposiciones fundamentales son cognoscibles. El análisis de Wittgenstein no es una prueba.

La aproximación fundacionalista del conocimiento nos muestra algo que Wittgenstein describe como peculiar acerca de la naturaleza de nuestras explicaciones, y con un fenómeno característico en las investigaciones filosóficas:

“la dificultad- podría decir- no está en encontrar la solución, sino más bien en reconocer como la solución algo que parece como si fuera sólo el preámbulo de la misma. ‘Ya lo he hemos dicho todo’- No se trata de algo que se desprenda de ahí, sino que precisamente ¡esto es la solución!

Esto tiene que ver, según creo, con el hecho de que erróneamente aguardamos una explicación; mientras que la solución de la dificultad es una descripción, si la ubicamos correctamente en nuestras consideraciones. Si nos detenemos en ella y no tratamos de ir más allá.

La dificultad aquí está en: hacer alto.”¹²² (Z, § 314).

Lo que el fundacionalismo revela es que presupone una concepción de estándares muy elevados para el conocimiento, ya que se le exige pasar por la

¹²² Cf. Wittgenstein, IF §87.

duda radical para lograr establecerse. La propuesta de Wittgenstein es mostrar que las exigencias impuestas al conocimiento son demasiado pretensiosas y que no dependen de la naturaleza del conocimiento sino que son el resultado de una confusión conceptual por no comprender cómo funcionan los conceptos de creencia justificación y conocimiento.

El papel que la filosofía asume con relación a la epistemología no depende de las características de nuestro conocimiento sino del enredo conceptual que hace que se interprete a sí misma como la encargada de ofrecer garantías epistémicas, SC §31: “me gustaría eliminar del lenguaje filosófico las proposiciones a las que volvemos una y otra vez como hechizados”. Wittgenstein menciona por lo menos tres factores que delimitan el pedido de justificación para nuestras creencias básicas, mostrando que su surgimiento no depende de ninguna cuestión epistémica previamente determinada. Por un lado, Wittgenstein describe que la base a partir de la cual se establece nuestro sistema de creencias se conforma a partir de ciertas “condiciones o reacciones humanas naturales”, cierta concordancia espontánea¹²³ y común entre los hombre- que también denomina instinto o convicciones que producen una aceptación compulsiva. No son sólo convicciones del sentido común que meramente se tienen sino que no pueden dejar de tenerse. El segundo factor, se relaciona con que dicho sistema está ligado a las formas de vida compartidas con otros, no depende de una elección subjetiva ni de algo innato, ni de algún aspecto cognitivo. Y el tercero, es que dado el carácter social o comunitario recién mencionado, el establecimiento de

¹²³ La palabra “concordancia”, *Übereinstimmung*, es un sustantivo que puede significar, coincidencia, concordancia, identidad, conformidad, armonía analogía. O un adverbio, acuerdo con algo. La palabra “concordancia” sugiere la idea de correlación o de reciprocidad, algo más instintivo, no voluntario, no reflexivo.

nuestras creencias depende del adiestramiento o aprendizaje que recibimos cuando somos niños.

Nuestra propuesta es que Wittgenstein realiza explícitamente un tratamiento “terapéutico” sobre el escepticismo moderno, que consiste en mostrar no el error de su planteamiento sino más bien el desplazamiento del eje de la discusión a fin de exponer cómo ciertas preguntas son el producto de un malentendido¹²⁴. *Sobre la Certeza*, debe leerse como un texto en el que permanece la orientación anti-teórica de la filosofía de Wittgenstein que no busca tomar partido en la discusión epistemológica. El objetivo de Wittgenstein no es responder al desafío escéptico sino que al rechazar la gama de opciones que se ofrecen como respuesta nos anima a cambiar el modelo desde el cual el escéptico pregunta y el epistemólogo responde.

Atendiendo a esto, pensamos que estos párrafos “fundacionalistas” deben leerse bajo la luz de una perspectiva terapéutica cuyo objetivo principal es el análisis gramatical de los juicios cognitivos, esto es, de todas aquellas proposiciones encabezadas por “sé que” y “sabe que”. Pero, principalmente, su meta es la de persuadirnos para que abandonemos un modo de filosofar que resulta problemático no porque provoque falsedades sino por fomentar malos entendido y confusiones conceptuales. De este modo el peligro en la asociación de Wittgenstein con el fundacionalismo es subestimar el carácter radical de su tratamiento no sustancial de los problemas filosóficos. De este modo, la filosofía no es, en manera alguna, una actividad fundamentadora de segundo

¹²⁴ Desde la lectura de Karczmarczyk (2011) en el marco de la controversia sobre el lenguaje privado: “Kripke encuentra la motivación para pensar que la empresa de Wittgenstein no es la de una refutación directa del cartesianismo, del tipo de la que se ofrece en la lectura clásica, como una crítica de la idea misma de condiciones de verdad y a fortiori de la idea de condiciones de verdad cartesianas. En su lugar, Kripke nos ofrece una visión de Wittgenstein en la que este se aprovecha del cartesianismo para desarrollar lo que probablemente sea el embate más fabuloso jamás asestado al realismo clásico” (p. 239).

orden, algo que tiene que hacerse antes de que se pueda hacer cualquier otra cosa, esto es, se niega la tesis dogmática que entiende que hasta que la filosofía no se haya concluido, asentando una base firme, ninguna otra cosa es confiable. Paradójicamente, al mostrar que nuestras creencias no satisfacen las elevadas exigencias que el dogmático y el epistemólogo asocian al conocimiento se asegura su valor. No es posible la justificación de nuestras creencias más básicas sin embargo se configuran como las más fundamentales ya que no es posible abandonarlas sin que se derrumben todo nuestro sistema de creencias.

El 25 septiembre de 1950, Bouwsma relata que Gilpstrick había ido a visitar a Wittgenstein con el propósito de ofrecerle dinero y le sugirió que lo utilizara para la publicación de sus papeles inéditos –“el mundo necesitaba imperiosamente conocerlos”- a lo que Wittgenstein respondió: “Pero, mire, lo cierto es que escribo una frase y justo después escribo otra que dice exactamente lo contrario. Así que ¿con cuál de ellas me debo quedar?” negándose así a publicar (Bouwsma, 2004: p. 94).

Desde una lectura pirrónico-terapéutica, que desarrollaremos en el capítulo siguiente, estos elementos que parecen indicar el sostenimiento de tesis opuestas no deben interpretarse como intentos fallidos de ofrecer respuestas sino como momentos de una investigación filosófica que se concibe a sí misma como un diálogo en movimiento, como un poner en funcionamiento modos de pensar o imágenes a revisar a través de los diferentes *tropos* escépticos. Las opiniones de Wittgenstein no son ni funcionalistas ni anti-fundacionalistas sino que son escépticas en la medida en que se eliminan una vez que han disuelto las tesis dogmáticas que ponen bajo el tratamiento terapéutico de los *tropos*.

Capítulo 4

Filosofía, terapéutica y modo de vida

*“El trabajo del filósofo
–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)”*

(L. Wittgenstein, CV, 1931)

4.1. Filosofía como modo de vida: el pirronismo

Con rigor histórico el término “escéptico” sólo fue utilizado por Sexto Empírico (siglo II d. C.), en lo que se denomina el período helenístico, para designar a los seguidores de Pirrón (siglo IV a. C.) y diferenciarse de la postura de la Academia y la nueva academia¹²⁵. Es en esta floreciente etapa donde se desarrollan las “escuelas filosóficas” como el Jardín de Epicuro, el estoicismo, la Academia y las escuelas menores, como los cínicos, que a diferencia de las primeras no suscribían a una estructura y organización institucionalizada. El pirronismo, aunque más afín a la segunda manera de entender y vivir la filosofía, se ubica en un lugar diferente ya que su propuesta filosófica debe considerarse como una “orientación” o “tendencia” filosófica, más que como propuesta, se constituye en contraposición a la idea misma de “escuela” ofreciendo un modo de vida alternativo. En lo que sigue, cuando hablemos de escepticismo estaremos haciendo mención al pirronismo.

¹²⁵ El contacto con la cultura oriental y la entrada de la filosofía griega a Roma son algunos de los elementos que deben tenerse en cuenta a la hora de estudiar las diversas y muy variadas “escuelas filosóficas helenísticas” que se originan en esta etapa. En los primeros años, inmediatamente posteriores a la muerte de Aristóteles, la escena filosófica estaba dominada por cuatro grandes escuelas: el estoicismo, el Jardín de Epicuro, el peripatos y la Academia. Paralelamente al desarrollo de este tipo de escuelas que mantenía una estructura y organización institucionalizada (*scholai, diatribai*) se constituían grupos de personas reunidos para la práctica de la filosofía, a las que podría denominarse escuelas “menores” o “seudo-escuelas”. Se destacan tres de impronta socrática: los dialécticos, los cirenaicos y los cínicos. El escepticismo “pirrónico”, pues debe su nombre a Pirrón, tiene un lugar destacado en este mapa de escuela y pseudo-escuelas. Para el interesado en un estudio detallado de la cronología de fechas y nombre de los representantes de las diferentes escuelas consultar Dorandi, T., 2008, “Chronology”, en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Algra, K.; Barnes, J., Mansfeld, J.; Schofield, M., pp. 31-54.

No obstante esta variedad, muchos autores coinciden en que uno de los elementos comunes y fundamentales que pueden destacarse en las propuestas que presentan estas diversas manifestaciones filosóficas es la problemática de la búsqueda de la felicidad, la finalidad moral dirigiendo la reflexión teórica¹²⁶. De esta manera puede interpretarse que la filosofía se desarrolla subordinada a una marcada preocupación práctica, moral, que rechaza la pura reflexión teórica. Es este aspecto ético el que la despoja del peligro de ser reducida a una “técnica intelectual elitista dedicada a la exhibición de la inteligencia” (Nussbaum, 2003: p. 22)¹²⁷. Dado este marco, el escepticismo, en su lucha contra el dogmatismo, se propone como una opción para disipar las perturbaciones y lograr la obtención de la *ataraxia*, siendo la orientación que más acentúa la perspectiva anti-teórica, anti-doctrinal, ofreciendo un arsenal crítico que socava todo ideal de sistema de conocimiento.

En el comienzo de las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico se afirma que frente a cualquier investigación se pueden adoptar tres posiciones: o declarar el descubrimiento de lo que se investiga; o negarlo y afirmar su incognoscibilidad; o finalmente seguir investigando (HP, I, 2). Estas tres posiciones se ven reflejadas a su vez en tres modos en los que se plantea la investigación filosófica: están los filósofos que afirman haber encontrado la verdad; los que aseguran que no puede conocerse; y los que en cambio siguen

¹²⁶ Esto no significa que en épocas anteriores, por ejemplo la de Platón y Aristóteles, esta temática no haya atravesado el pensamiento filosófico; no obstante, aparece ahora con una explicitación más intensa, más generalizada y más urgente (Brunschwig, 2000; Nussbaum, 2003; Brunschwig and Sedley, 2005).

¹²⁷ En oposición a algunos “rescates” y empleos de las enseñanzas de estas escuelas, en especial los que realizó M. Foucault en su *Historia de la Sexualidad*, donde en el tomo tercero se presenta una idea de filosofía como un conjunto de *techniques du soi*, para la formación o cuidado de sí, la autora intenta mostrar que este tipo de utilización de las enseñanzas helenísticas es, cuanto menos, imprecisa históricamente. No era exclusivo de estas escuelas u orientaciones el proporcionar una *βιον τεκνη*, un arte de vivir. Lo que las hace originales es que estas escuelas afirman que es la *filosofía* el arte que necesitamos, un arte que se ocupa de argumentos válidos correctos, un arte comprometido con la verdad (Cf. Nussbaum, 2003: p. 24).

investigando. Los primeros son los dogmáticos; los segundos son los académicos (dogmáticos negativos) y los terceros los escépticos, que propiamente no afirman ni niegan y por lo que no postulan tesis, ni doctrinas (HP, I, 4). El pirronismo se presenta en contraposición a las diversas maneras en las que el dogmatismo se plasma ya que éste último expresa por lo menos dos desventajas: por un lado, cancela la investigación al suponer que se ha encontrado la verdad o negando que sea posible encontrarla. Y en segundo lugar, el dogmatismo o los “grandes talentos” confundidos por el carácter contradictorio de las cosas se han visto abocados a investigar “lo que no resulta evidente” (HP, I, 12), aquello más allá de la apariencia que a su vez genera una precipitación en el afán por afirmar (HP, I, 20) provocando un estado de ansiedad que nos aleja de la tranquilidad del alma a la que se aspira (HP, I, 27).

De esta forma, el pirronismo se presenta como una propuesta ventajosa en relación a otras perspectivas filosóficas alternativas que consideran dogmáticas, se propone como aquella posición que no sostiene tesis alguna, que no niega ni afirma sino que se despliega como una *habilidad* para contraponer argumentos equivalentes y opuestos –equipolencia- (HP, I, 8, 10, 12, 31-34) y *suspender el juicio* (HP, I, 35). Los pirrónicos son descritos por Sexto Empírico en el comienzo de las *Hipotiposis* como (HP, I, 7): *escépticos* (examinadores), *zetéticos* (inquisidores, investigadores), *eféticos* (suspendedores, la actitud de ánimo subsecuente a la investigación) y *aporéticos* (dudantes, no afirman ni niegan) a través de la elaboración argumentos a favor de tesis contrarias suscitan aporías que impiden pronunciarse sobre cualquier asunto (HP, I, 31-34). En otros términos Sexto

Empírico muestra a través del uso de los tropos¹²⁸, la equipolencia y las aporías (H, I, 36-186), la posibilidad de determinar un criterio de verdad que permita dirimir las disputas (HP, I, 17, 24). En general, los adversarios del escepticismo han argumentado que esta orientación es insostenible pues finalmente deriva en una formulación impracticable: una vida sin creencias. Analicemos en detalle este punto.

4.1.1. El problema del criterio: ¿una vida sin creencias?

En la exposición correspondiente al “estudio general” del escepticismo, Sexto muestra que los escépticos suspenden el juicio acerca de si existe o no un criterio (de verdad) para dirimir las disputas (cf. PH, 18)¹²⁹ y que esto parece implicar que los escépticos destruyen todo y más concretamente que desestiman los “fenómenos” (HP, I, 19-20). Sexto rechaza la acusación de que el escéptico “echa abajo todas las cosas” admitiendo que sí asienten a las apariencias que de manera involuntaria (sensación pasiva) se presentan (HP, I, 19). Su investigación se dirige no a la apariencia sino a lo que se afirma acerca de la apariencia (HP, I, 19): por ejemplo, “nos aparece que la miel sabe dulce (y lo admitimos, pues la percibimos dulce sensiblemente), pero investigamos si asimismo es dulce según razón, lo que no es la apariencia, sino lo que se dice

¹²⁸ Sexto enumera los diez *tropos* (argumentos o lugares) como sigue: 1-el referido a la variedad de los animales; 2- el de las diferencias entre los seres humanos; 3- el de las diversas conformaciones de los sentidos; 4- el de las circunstancias; 5- el de las posiciones, distancias y lugares; 6- el de las mixturas; 7- el de las cantidades y constituciones de las sustancias; 8- el de la relación; 9- el de la frecuencia o rareza de los sucesos; 10- el de las conductas, costumbres, leyes, creencias míticas y convicciones dogmáticas (HP, I, 36-38).

¹²⁹ El problema del criterio cobrará relevancia en el Renacimiento y en la temprana filosofía Moderna en el contexto de las disputas religiosas. La re-edición de las obras de Sexto Empírico y su amplia difusión, en parte gracias a la traducción al latín, impactan sobretodo en el movimiento humanista que comienza a desarrollarse en el siglo XVI, (Popkin, 1983; Oloso, 1994). Autores como M. Montaigne (1533-1592), P. Charron (1541-1603), F. La Mothe Le Vayer (1588-1672), P. Bayle (1647-1706), entre otros, rescatan como positivas las enseñanzas del escepticismo pirrónico en la versión de Sexto Empírico, no para ser fieles seguidores sino como una herramienta que en el contexto de discusión religiosa adquiere un nuevo potencial crítico (Bahr, 2010).

acerca de la apariencia” (HP, I, 20). Y la finalidad de la equipolencia no es abolir las apariencias, sino mostrar “la precipitación de los dogmáticos pues la razón es engañosa” (HP, I, 20).

Más adelante Sexto se defiende de las acusaciones de auto-contradicción y de *apraxia* (inactividad) que parecen seguirse de la suspensión del juicio postulando el criterio de orientación escéptica: los fenómenos. La primera aclaración que realiza inmediatamente es que hay dos maneras de entender el criterio: la primera es la que sostiene la realidad o irrealidad de aquello que se afirma (HP, I, 21). La segunda, corresponde al obrar, según se actúa o no en la vida (HP, I, 21). Los escépticos suspenden el juicio sobre la primera porque la aplicación del criterio resulta arbitraria y deriva en dogmatismo; resulta inevitable asentir a la segunda ya que no media la voluntad en el seguimiento de los fenómenos. Y esto no es materia de disputa porque “la convicción y la sensación involuntaria es ininvestigable” (HP, I, 22). Sexto Empírico reconoce la orientación escéptica a partir del criterio práctico que abarca cuatro exigencias vitales: la guía de la naturaleza, la compulsión de las sensaciones, la tradición de leyes y costumbres; y el aprendizaje de las artes (HP, I, 17, 22-24).

Una de las cuestiones centrales en la discusión sobre el escepticismo pirrónico recogido y desarrollado por Sexto es la cuestión de qué significa vivir siguiendo los fenómenos. Aquí confluyen diversos aspectos de la propuesta escéptica. Por un lado, el alcance de la epojé, de qué tipo de suspensión se trata y si abarca todo tipo de juicios y creencias. Por otra, y en función de lo anterior, surge la cuestión de si el alcance de la suspensión del juicio abarca todo tipo de creencias, cómo es posible una vida sin ellas. Quienes interpretan la propuesta escéptica a partir de esta última descripción, esto es, postulando

una vida sin creencias, entienden por creencia “considerar algo como verdadero” (Barnes, 1997; Burnyeat 1997; Nussbaum, 2003). De esta manera, el escéptico al suspender el juicio sobre todo aquello que implique la noción de verdad, suspende el juicio sobre todo tipo de creencias. Y dado que evita pronunciarse sobre el ámbito que supera el “fenómeno”, no es posible atribuirles creencias, aun considerando la idea de asentimiento (cf. Burnyeat, 1997: 23-26, 37-49; Reinoso, 2011). Sin embargo, a partir de la re-interpretación realizada por M. Frede (1993) puede distinguirse entre dos tipos de asentimientos: el primero se refiere a “tener una impresión” y el segundo a “adoptar una postura” (HP, I, 230). Aceptando esta distinción, entre un sentido amplio de creencia y otro estrecho, cabe considerar que prevalece una noción de creencia en un sentido no dogmático (no estrecho). Si bien la evidencia textual puede favorecer tanto las interpretaciones que establecen la distinción entre dos tipos de asentimiento como las que no, creemos que Frede acierta al comenzar su análisis confrontando la tesis clásica de que los escépticos “se niegan a asentir” con la advertencia de que éstos, más bien, se “abstienen” de hacerlo (cf. Frede, 1993: 249-253; Reinoso, 2011a).

Inspirado en la distinción planteada por Frede, Cabanchik (1993) entiende que caracterizar la cuestión escéptica desde el dilema según el cual uno debe tener cierto conocimiento (o saber), o bien debe conducirse en la vida sin creencias, es una cuestión con la que el escéptico no se ha de confrontar. Por el contrario, es el dogmático quien se ve enfrentado al dilema que le plantea el escéptico (Cabanchik, 1993, pp. 71-72). De aquí puede plantearse que distinguiendo los dos tipos de creencias sólo la denominada “estrecha” es dogma. Las segundas, siguiendo la terminología de Olasso (1981), son presentaciones y pueden mantenerse sin abandonar la perspectiva escéptica

(Cf. Cabanchik, 1993: p. 74). Desde esta lectura, el escéptico se aparta de la postulación dogmática que exige se otorguen razones últimas para creer. No obstante, sin abandonar su orientación, puede asentir y llevar registro de ciertas impresiones motivado por la necesidad práctica de pronunciarse en ciertos contextos. Así, la indagación sobre el asentimiento escéptico propuesta por Frede nos dice dos cosas: (1) la incapacidad de encontrar un fundamento absoluto de nuestras impresiones de manera tal que podamos saber cómo son las cosas en sí, más allá de cómo aparecen, no es un límite para asentir; y (2) la aceptación de tal asentimiento no es una cuestión perteneciente a una dimensión epistemológica sino no a un ámbito práctico-vital (Cf. Reinoso, 2011)¹³⁰.

La suspensión del juicio con respecto al criterio de verdad, no implica ni la cancelación de la labor filosófica ni tampoco la *apraxia*. Dice Sexto Empírico en *Contra los Éticos*, “quienes reprochan a los escépticos una vida vegetativa no comprenden en absoluto en qué consiste el auténtico escepticismo (...) El escéptico toma por guía no filosófica la experiencia y la vida” (Citado por Dumont, 1972: p. 269). Más adelante: “no comprenden que el escéptico no conduce su vida de acuerdo con una teoría filosófica (en la medida en que se refiere a esto, está inactivo) pero en lo que atañe a la regulación no-filosófica de la vida es capaz de desear algunas cosas y evitar otras” (*Contra los Éticos*, línea 165). Para los escépticos la guía de nuestras acciones es la vida. Esto significa que la experiencia vale como orientación de conducta. Como afirma

¹³⁰ Asimismo, según Williams (1996): “el escepticismo pirrónico se distingue por el hecho de que resiste un análisis en componentes teóricos o prácticos o prescriptivos”. El Pirronismo debe ser entendido no teniendo ni bases teóricas, ni prácticas, siendo principalmente una perspectiva no teórica, encontramos que “el escepticismo es una habilidad” (Cf. Marcondes de Souza Filho: 1996).

Dumont “el escepticismo es la expresión de una vuelta deliberada a la experiencia y a la vida” (Dumont, 1972: p. 270).

Hay dos maneras posibles de entender la vinculación entre vida ordinaria y filosofía que sirve para medir el alcance de la propuesta pirrónica: una que plantea un corte o aislamiento entre estos dos ámbitos; y la otra que intenta mostrar un continuo. La primera, desde la óptica de Burnyeat (1993) puede ejemplificarse con la interpretación aislacionista de Sexto Empírico que ensaya M. Montaigne según la cual se aíslan los juicios filosóficos y los de la vida diaria por poseer *contenidos* diferentes¹³¹. La segunda, es la que intenta defender el propio Burnyeat planteando un continuo entre los juicios ordinarios y los filosóficos arguyendo que: “los pirrónicos originarios pensaban que si la duda filosófica podía arrojar dudas sobre la objetividad de los valores –en sus propios términos, si podía mostrarse que nada es bueno o malo por naturaleza- eso tendría precisamente el efecto de hacer que uno dejara de querer nada, de esperar nada, de temer nada. El nombre que daban a esta visión de la propia vida era el de tranquilidad” (Burnyeat, 1993: pp. 291-292)¹³². La distinción entre lo evidente y lo no evidente es ella misma una

¹³¹ Se diferencia de la propuesta aislacionista de T. Clarke -desarrollada en el capítulo 1- ya que éste les asignaba un *estatus* diferente (Cf. Burnyeat, 1993: p. 281).

¹³² En una línea semejante Barnes (1997) distingue dos tipos de pirronismos inspirándose en una distinción presentada por Galeno, entre dos tipos de escepticismo pirrónicos: uno extremo y otro moderado. Barnes denomina al primero como lo hizo Galeno: pirrónico *rústico* (Burnyeat (1993) lo denomina “escepticismo del propietario rural”, [“country gentleman’s Scepticism”, o escepticismo caballeresco, refinado, galante] en honor a Montaigne, p. 280). Al segundo, *urbano*. Aunque esta distinción no corresponde de manera exacta a la práctica del aislamiento ya que como bien señala Barnes, la práctica del aislamiento puede entenderse a su vez de dos maneras: A- distinguiendo dudas filosóficas de dudas cotidianas. Las dudas filosóficas son compatibles con la vida ordinaria y las creencias cotidianas -distinción más típica en los filósofos modernos que en los antiguos (sin embargo Frede sostiene que la distinción estaba esbozada en los médicos metódicos). B- el pirronismo urbano dirige su epojé a cuestiones científico-filosóficas, pero sigue creyendo en las mismas cosas. Sus dudas tienen efectos o manifestaciones prácticas. Por un lado, sus dudas no les impiden sostener las creencias ordinarias pero al mismo tiempo tiene un efecto profundo en sus prácticas profesionales. Por ejemplo, los médicos empíricos eran pirrónicos urbanos y sus dudas modificaban sus prácticas médicas: qué resultaba un síntoma, cómo diagnosticar, diferentes terapias aplicadas (Cf. Barnes, 1997: pp. 60-61, y la nota al pie n° 14). Lo que Barnes

distinción tomada de los dogmáticos que Sexto Empírico usará, pero no con el propósito de aislar lo ordinario de lo teórico; simplemente suspende el juicio sobre ella (Cf. Burnyeat, 1993: p. 295). Pero ¿por qué logra ser indiferente a dicha distinción? Justamente porque no hay práctica del aislamiento. Todo enunciado que haga una afirmación de verdad, ya sea de la vida ordinaria o filosófica, cae dentro del ámbito del tipo de investigación sobre la que el escéptico suspende el juicio.

La tesis sobre la continuidad puede sostenerse a partir de la idea de filosofía que defienden los pirrónicos: como un modo de vida. Los pirrónicos proporcionan una orientación para la búsqueda de la felicidad. Pero dicha orientación debe afrontar las causas de la infelicidad:

“si hemos de alcanzar la tranquilidad, hay que poner en duda todo los juicios sobre los que descansan las esperanzas y los temores del hombre ordinario. El blanco de los argumentos escépticos es, en primer lugar, la creencia del hombre ordinario de que es bueno y de que es deseable tener, por ejemplo, dinero, fama, placer; y en segundo lugar, los juicios de primer orden de la vida diaria sobre lo que ocurre en el mundo circundante, que influyen en la consecución de tales bienes” (Burnyeat, 1993: p. 292).

Ahora bien, desde este enfoque los argumentos filosóficos no sólo se dirigen a poner en cuestión otros argumentos filosóficos sino que “el blanco es nuestro fuero interno y nuestra actitud global ante la vida. Todo intento de aislar nuestros juicio de primer orden frustraría la empresa filantrópica del escéptico de conducirnos mediante la argumentación a la tranquilidad del alma” (Cf. PH, III, 280). ¿Qué hace, desde esta óptica, que un argumento resulte buen argumento? Su fin práctico, sus consecuencias en un curso de acción, un

denomina pirronismo urbano, pone en práctica el aislamiento pero de manera limitada y entiende es la propuesta de Sexto.

acercamiento a cierto tipo de vida. Este punto es relevante, porque permite iluminar otro aspecto que consideramos central de la orientación pirrónica.

Nuestra intención en lo que sigue es desplazar el eje de las interpretaciones clásicas que entienden al escepticismo como aquella posición que se centra exclusivamente en cuestiones epistemológicas como la problemática de las creencias o del criterio. Si bien, como hemos visto, es un problema relevante, que Sexto ha tratado en detalle en las *Hipotiposis*, la preocupación primera del escéptico no concierne a las creencias sino a la cuestión de cómo, frente a filosofías alternativas, es posible perfilar una que permita a quien la adopte un ejercicio orientado hacia una vida feliz (no en el sentido de un fin último sino de una dirección general en un modo de vida). Vale decir que el problema del criterio, de la suspensión del juicio y de las creencias, está subordinado a un problema más fundamental y “previo”: cómo vivir bien.

4.1.2. Modos de vida: el dogmatismo y el escepticismo

Siguiendo a Bett (2010), la preocupación por una buena vida, común a la filosofía griega antigua, se presenta de manera particular en los pirrónicos a través de la postulación de la *ataraxía*. Este aspecto práctico hace que Sexto Empírico presente al escepticismo pirrónico como una opción frente al dogmatismo, ya que “quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta [...] cree estar atormentado [...] y corre tras lo – que piensa- bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitando fuera de toda razón y sin medida” por temer la pérdida de aquello que ha sido considerado como bueno (HP, I, 27). Bett sostiene que

para los pirrónicos el dogmatismo es fuente de confusión y ansiedad y por ello no resulta una vía de acceso a la felicidad (entendida como *ataraxía*), sino más bien una fuente de preocupaciones (Bett, 2010: p. 181).

En esta propuesta interpretativa debe resultar claro que no negamos los aportes y disquisiciones sobre cuestiones epistémicas realizadas por Sexto Empírico. Lo que indicamos es que el acento que muchos intérpretes realizan sobre dicha cuestión sugiere una desvinculación de la preocupación primera del escepticismo: cómo vivir bien. En este sentido, y como acertadamente remarca R. Román Alcalá, la pregunta por la buena vida en el contexto de la antigüedad “tiene irremediabilmente que empezar por la pregunta de cómo es la realidad y si ésta puede ser determinada y conocida. Por tanto, es el amor a la sabiduría, la necesidad de conocer, lo prioritario y lo único que puede llevarnos a la felicidad” (Román Alcalá, 1994: pp. 195-6). Desde nuestra óptica, el horizonte de sentido de la propuesta escéptica es la *ataraxía* como meta primordial pero “cualquier actitud ética debe orientarse, o al menos debió responder a una pregunta previa, común a gran parte del pensamiento griego en general: ¿cómo son por naturaleza las cosas?” (Alcalá, p. 191). No obstante, y como ya dijimos, la vinculación entre filosofía y modos de vida es común al pensamiento griego. Así como también lo son las partes generales en las que se divide la filosofía: la lógica, la física, la ética. En este marco corresponde entender que la distinción entre teoría y práctica no se equipara a la separación entre un ámbito teórico-especulativo propio de la filosofía y uno práctico-vital de la vida diaria. Como extensamente ha sostenido P. Hadot, en el pensamiento griego “la distinción entre la teoría y la práctica se encuentra dentro de cada una de las partes de la filosofía [la dialéctica o lógica, la física y

la ética], hay un discurso teórico sobre la lógica, la física y la ética, pero también hay una lógica, una física y una ética vividas" (Hadot, 1999: p. 24)¹³³.

¿Pero cuál es entonces el rasgo que distingue al pirrónico de otras filosofías de la época? Desde nuestra perspectiva dos son los rasgos distintivos. Por un lado, su finalidad: la *ataraxía*. Y por otro, el que esta búsqueda no queda subordinada a una *episteme* previamente fijada. Es decir, el modo de vida del pirrónico no queda establecido por principios que se han conocido a través de la especulación y que se consideran verdaderos y fijos. Sexto Empírico, en las líneas finales de la sección XII, "Cuál es la finalidad del escepticismo", declara que "el fin del escepticismo es la *ataraxía* en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento (apatía) en las que se padecen por necesidad. Algunos escépticos ilustres añadieron a eso, además, las suspensión del juicio" (HP, I, 30). Esta cita parece sugerir que la finalidad u orientación primera es la *ataraxía* y que el aspecto epistemológico sólo se comprende en función de ese fin. Bett se pregunta "la búsqueda de la verdad con la que inicialmente se "define" la orientación escéptica, ¿se convierte en la búsqueda de la tranquilidad?" (Bett, 2010: p. 189). Esta no parece una pregunta que pueda contestarse fácilmente. Pero si tenemos en cuenta que la preocupación por los modos de vida era común a los filósofos griegos, el vínculo entre filosofía y verdad siempre se da en un marco más

¹³³ Nehamas (2005) en sintonía con esta mirada histórica de las diferentes maneras en las que la filosofía se concibe así misma, destaca que afirmar que "la filosofía es una disciplina teórica" esconde una clara marca de historicidad tras su aparente eterno "es". Lo que tampoco sugiere afirmar que "realmente" es una disciplina práctica: eso sería confundir otra de sus fases históricas. Atendiendo a esta mirada histórica, en el periodo iniciado con la Grecia Clásica y concluido con la antigüedad pagana tardía, la filosofía era más que una simple disciplina teórica, era sobretodo un tipo de vida. Y se podía llevar a cabo esta vida no sólo si se adquirían ideas filosófica sino, con el tiempo y un gran esfuerzo, un muy singular tipo de carácter (Cf. Nehamas, 2005: pp. 11-12).

amplio de preocupación por una buena vida. Lo que diferencia al escéptico es que no somete el modo de vida ni a la afirmación de haber encontrado la verdad (dogmatismo) ni a la negación de la verdad (los académicos). Lo que descubre el escéptico es que a través de la suspensión del juicio, que llega después del ejercicio de la equipolencia, los hombres se liberan de ciertas preocupaciones y esto puede favorecer el surgimiento de la *ataraxía* (HP, I, 28-30).

Desde esta caracterización debe quedar claro que la *ataraxía* tampoco se postula como un fin (*telos*), sino como una orientación, una inclinación natural, y en ese sentido no implica creencias ni dogmas, ni valores en sentido absoluto¹³⁴. Este modo de vida escéptico, que sigue los fenómenos, es no dogmático; la noción de “apariencia” o “fenómeno” utilizada por los escépticos permite distinguir lo “ininvestigable” (*azetetos*) de lo “investigable”, es decir, lo que aparece ante la sensación involuntaria, y por ello no requiere ni puede ser problematizado, de lo que se supone que es, pero *no* aparece y por ello admite, de manera indefinida, hipótesis diversas u opuestas (Cf. Bahr, 2010b)

Entendemos que el aspecto ético-vital propio del escepticismo significa el abandono de un modelo filosófico que pretende guiar toda práctica desde una instancia “teorética”. Afirmar la existencia de la verdad -propia del dogmatismo- implica la posibilidad de establecer una *episteme* que puede derivar posteriormente en la escisión de la *praxis* filosófica en teoría y práctica como ámbitos separados y opuestos. Por supuesto que cierta manera de ver el mundo, cierta transformación requiere expresión, y el discurso filosófico

¹³⁴ Las metáforas animales juegan un rol importante en los escritos de Sexto que sirven para ilustrar la orientación “natural”, “animal” de ciertas inclinaciones y búsquedas no dogmáticas. La vuelta a la vida, a lo instintivo, ejemplo del cerdo. Ahora bien ¿la indiferencias y el no “sostener” ninguna creencia no es algo contra-natura? Pirrón habla de “desprendernos por completo del ser humano”, (Cf. Nussbaum, 2003: p.381-393).

satisface esa necesidad. Pero la filosofía no puede reducirse a ese discurso, es sólo un elemento de ella y de ahí que los pirrónicos entiendan que la filosofía es fundamentalmente una actitud existencial (Cf. Bett, 2010: p. 31). Retomando las palabras de Hadot, “la filosofía es un arte de vivir que nos cura de nuestras enfermedades, enseñándonos una radicalmente nueva forma de vida” (Hadot, 1999: p. 28). No obstante, aceptar esta caracterización del pirronismo no implica la negación de la posibilidad de producción de discursos, de argumentaciones e incluso proseguir con la investigación filosófica, pero siempre dentro de una visión más amplia de la filosofía como modo de vida.

Entendemos que en Sexto Empírico esta propuesta puede re-interpretarse como un abandono de la filosofía en tanto sistema que elabora teorías, pero no en tanto modo de vida¹³⁵. La propuesta filosófica es vivir *afilosóficamente* (sin teorías), siguiendo el sentido común pero en la medida en que se encuentra en las mismas condiciones, es decir, sin considerarlo revelador de la naturaleza de las cosas (Cf. Chiesara, 2007: p. 125).

4.1.3. Terapéutica pirrónica: filosofía y medicina

Comprender en qué sentido el escepticismo pirrónico antiguo se presenta como una alternativa frente a otras formas de filosofía permite determinar el alcance de la propuesta terapéutica. Para ello tendremos en cuenta la relación con otra de las “artes” (*teckné*) que también se presentaban buscando el

¹³⁵ Prestando atención a la etimología del término “escéptico” que proviene de *σκεπτομαι/σκοπεω* (mirar con cuidado, buscar, examinar con la mirada) sugiere la idea de que los escépticos lejos de cancelar la investigación, la comienzan. Este matiz de la visión ajustada a un objetivo preciso se remarca en substantivos como *σκοποζ* (búho), y *σκοποζ* (vigía, espía). Teniendo en cuenta esta referencia *οι σκεπτικοι* puede traducirse por los que “ven con cuidado”, los que indagan, “aquellos que reflexionan”. Agradezco a Tristán Fita por haberme hecho reparar en estos ricos matices etimológicos.

mismo objetivo, la “sanación” del individuo: la medicina. El caso de Sexto Empírico es de especial interés, pues fue médico representante de la corriente empírica: de allí su nombre Sexto “el empírico”¹³⁶. En la vinculación explícita que realizan los escépticos clásicos con la medicina se ofrecen los elementos para una comprensión más acabada de la propuesta¹³⁷.

En el enfoque de Nussbaum, la filosofía se presenta como una curación para el alma ya que ésta se enferma por creencias falsas, la curación se consigue a través de una terapéutica argumentativa, es decir, una praxis en la que es fundamental el rigor lógico, el razonamiento preciso y la exactitud de las definiciones (Cf. Nussbaum, 2003: p. 34). La idea de Nussbaum es la de que la propuesta escéptica parte del diagnóstico sobre lo que enferma a los hombres¹³⁸: “la enfermedad no es tanto de la razón y la creencia como de la razón y la creencia misma”. Y que en la capacidad de presentar oposiciones lo que se consigue es la “parálisis” de la razón y con ello se consigue la *ataraxia* (Nussbaum, p. 361). En otras palabras, para el escepticismo una vida de creencias es una vida enferma.

¹³⁶ La metáfora médica que equiparan al escepticismo con una terapia que cura las ansias y tormentos en los que se sumerge en dogmático en la búsqueda de la verdad no fue originariamente establecida por Sexto Empírico pues aparece ya en Enesidemo (siglo I a.C.). Para él, una vez logrado este objetivo, tal como el purgante que también se expulsa con la enfermedad que purga, el escéptico abandona la filosofía. La filosofía, desde esta óptica, es un purgante que se auto-elimina una vez que neutraliza al dogmático. Para sostener esta interpretación se afirma que Enesidemo se refería al escepticismo como “orientación del pensamiento” (*αγωγή*), no como una escuela, secta (*αίρεσις*) filosófica (Chiesara, 2007: pp. 106-7). Es decir, no hay una idea de establecimiento de una posición filosófica frente a otra, más bien a través de una terapéutica filosófica se abandona la filosofía. Desde nuestra lectura, Sexto presenta un matiz porque en su caso no se postula el abandono de la filosofía.

¹³⁷ En el contexto de discusión médica las estrategias propuestas por el escepticismo tenían un alto impacto. Los médicos empíricos, afines al pirronismo, no sostenían, como los llamados médicos especulativos, que la causa de la enfermedad estuviera oculta más allá de los síntomas. La enfermedad es el conjunto de síntomas (CF, Chiesara, 2007: p. 101 y ss.).

¹³⁸ Desde la lectura propuesta por Nussbaum, la plausibilidad de la propuesta escéptica es que depende de una tesis psicológica: tenemos la inclinación natural a eliminar toda turbación. Aquí se recurre a la analogía con los animales. Sexto describe a los escépticos como “eunucos con respecto a los deseos racionales” (Cf. Nussbaum, 2003: p. 389).

Sin embargo, por lo ya expuesto esta interpretación resulta sesgada por un prejuicio epistemológico que centra la perspectiva principalmente en cuestiones epistémicas y, por otra parte, negar la razón sería tan dogmático como afirmarla (Junquiera Smith, 2007: p. 64). La idea de terapéutica no sólo se vincula con la proliferación de escuelas médicas sino con una concepción compartida del peso de lo ético como conductor de las reflexiones. Es en esa medida que puede comprenderse el papel destacado que jugaba la biografía de los fundadores como ejemplos de vida: “la función terapéutica de las doctrinas fue explícito y primaria, en la obras [de Sexto], recordó la vida ejemplar y los preceptos morales de los fundadores de las escuelas” (Bénatouïl, 2006: p. 424). Relatar la vida de Pirrón no es sólo registrar un anecdotario sino que implica evaluarla en tanto modelo propuesto. De ahí que cobre una profunda relevancia en el marco de las disputas por los modos de vida. La cuestión filosófica versaba sobre si la vida de los fundadores era o no coherente con su proyecto filosófico.

La metáfora médica del purgante permite introducir la discusión central sobre el lenguaje (HP, I, 187-209). En general, los pirrónicos han sido acusados de incurrir en auto-contradicción por afirmar y utilizar argumentos. Para Sexto Empírico, los argumentos también deben expulsarse¹³⁹, pero esto no implica la propuesta de abandonar el lenguaje, ya que su uso es inevitable. Pero este empleo debe ser realizarse con cuidado, buscando no afirmar, indicando a partir de expresiones del tipo “no más esto que aquello”, que no se adhiere en su uso a tesis ontológicas e implicaciones objetivas sobre lo real

¹³⁹ Para Nussbaum, de manera equivocada desde nuestra lectura, la idea de “expulsión” o purga implica un objetivo: la paralización completa del compromiso racional con la razón misma (Nussbaum, 2003: p. 383).

como pretende el dogmático. Sexto Empírico explicita este punto con las siguientes palabras:

“El escéptico porque es un filántropo, desea curar por medio del discurso la arrogancia y precipitación de los dogmáticos con arreglo a su intensidad. Por tanto, así como los médicos de las enfermedades corporales usan remedios de distinta intensidad y administran los drásticos a los enfermos graves y los suaves a los enfermos leves, también el escéptico aduce argumentos de distinta fuerza, y emplea los vigorosos y capaces de disipar el mal de la arrogancia dogmático sobre los gravemente atacados por la precipitación, reservando los más débiles para quienes están afectados por la enfermedad de la arrogancia de manera superficial y leve y se les puede refutar por medio de más suaves persuasiones” (HP, III, 280-81).

De ahí que las expresiones escépticas no se afirmen como verdaderas, ya que se admite que pueden auto-refutarse, “tal como los fármacos purgativos no sólo expelen los humores del cuerpo, sino también ellos mismos se arrojan junto a los humores” (HP, I, 206-7). O como una escalera se la tira una vez que hemos subido por ella (*M VIII*, 481). El modelo que sigue el escéptico es el que encuentra en el uso del lenguaje que hacemos en la vida ordinaria: si bien en el uso cotidiano hay un *mal* uso del lenguaje porque se dice “es” donde debería correctamente decirse “me aparece” sirve de ejemplo por la actitud despegada del hablante ordinario respecto a los presupuestos de su propio lenguaje. La *katachresis* (el mal uso del lenguaje) muestra un modo de utilizar el discurso sin intención de afirmar o negar (PH, I, 191-2): “La parte del lenguaje que se toma en serio es la que permite a un hablante expresar su no comprometida indiferencia a la cuestión de si lo que dice es verdadero o falso, a saber, el vocabulario de las apariencias” (Burnyeat, 1993: pp. 293-94). El verbo “aparecer” en su sentido no epistémico es un recurso del que dispone el

lenguaje para que uno se desprenda de los presupuestos y compromisos del resto del lenguaje.

Para esclarecer la noción de terapéutica, Plinio Junqueira Smith (2007) considera si la terapia escéptica se propone como una finalidad común a todos los hombres, como una especie de resultado racional único: la renuncia a todo teorizar (Junqueira Smith, 2007: p. 48). Así, parece caer en una visión tradicional del discurso filosófico. Contra esta forma universalista de entender la propuesta pirrónica se puede decir que el escepticismo terapéutico más que un discurso es una práctica filosófica, una dialéctica que intenta mostrarle al dogmático que en sus propios parámetros es imposible conseguir lo que se propone (Junqueira Smith, 2007: p. 49). De ahí que cada tratamiento dependa del contexto individual de cada paciente. En la sección de la *Hipotiposis*, titulada “por qué a veces el escéptico se acomoda a plantear argumentos poco brillantes, como medio de persuasión” (HP, III, 280), se indica cómo se escogerá el remedio más débil y suave y gradualmente aumentarán el grado de sofisticación de los argumentos. En este sentido se manifiesta la importancia de la trayectoria personal cobrando relevancia la propia biografía. El dogmático no es alguien a quien se corrige desde una posición de verdad o de superioridad, sino que la discusión le permite al escéptico no caer en dogmatismos inadvertidos. La finalidad no es convencer al interlocutor (aquí se aleja de los sofistas) por el contrario espera que, por el ejemplo del trabajo con uno mismo, el dogmático pueda encontrar elementos para su propia búsqueda (cf. Junqueira Smith, 2007: p. 63).

Para Junqueira Smith, el cuestionamiento de todo tipo de dogmatismo a partir de la propuesta terapéutica de los pirrónicos es similar al que lleva

adelante Wittgenstein, coincidiendo en su carácter local, puntual y provisorio. (2007: p. 51). Barnes (1997) interpreta que las cuestiones lingüísticas y de comportamiento verbal de la propuesta pirrónica de no afirmar, pueden compararse con el tratamiento sobre las expresiones de dolor que analiza Wittgenstein en las *Investigaciones*, IF §244 y en Z §549, que como ya hemos visto en el capítulo precedente, no implican afirmaciones de conocimiento sino que *expresan* sensaciones. Como veremos a continuación, esta exploración en la noción de terapéutica pirrónica arroja luz a la concepción filosófica defendida por Wittgenstein.

4.2. El “nuevo” Wittgenstein

En la compilación de textos editada por Alice Crary (2000) bajo el titulado “El nuevo Wittgenstein”, se proponen las llamadas lecturas terapéuticas. Los trabajos allí compilados, comparten la idea de que uno de los objetivos principales de Wittgenstein en sus obras es mostrar que la imagen ilusoria de un “punto de vista externo” del lenguaje es completamente confusa y que su abandono no implica consecuencias para nuestro derecho a ideales epistémicos básicos (Crary, 2000: p. 5). De esta manera, se sostiene una continuidad en el pasamiento de Wittgenstein que siempre se mantuvo fiel a su concepción sobre el objetivo de la filosofía que puede resumirse en: “su objetivo fundamental es conseguir que veamos que el punto de vista sobre el lenguaje al que aspiramos o que creemos necesitar al filosofar -un punto de vista por fuera del cual nos imaginamos que podemos obtener una visión clara de la relación entre el lenguaje y el mundo- no es más que una ilusión” (Crary,

2000: p. 6)¹⁴⁰. La ilusión no deriva de sentencias falsas, sino que son afirmaciones *sin sentido*. Es a partir de esta noción clave procedente del *Tractatus* que interpretan la crítica filosófica de Wittgenstein. Esta perspectiva se inspira en un modo de leer el *Tractatus* que luego proyectan al resto de obras del vienés. El libro de McGinn (2011), “Entre metafísica y sinsentido: elucidaciones en el *Tractatus* de Wittgenstein”, se señala que pueden agruparse en dos categorías a los intérpretes de esta obra, los que sostienen una lectura “metafísica” y los que sostienen una lectura “terapéutica”. Los primeros entienden que en el *TLF* pueden reconstruirse tesis y teorías acerca del lenguaje, del significado y sobre el vínculo con el mundo, tesis que luego Wittgenstein criticará, sosteniendo entonces una ruptura entre sus diferentes etapas de pensamiento. Los adeptos de la lectura terapéutica, parten de la idea de un continuo en su pensamiento, y si bien puedan marcarse diferencias, hay una propuesta anti-teórica que atraviesa todas las obras y algunas distinciones que parecen mantenerse y profundizarse hasta *Sobre la Certeza*, como por ejemplo, la distinción entre sentido y sinsentido y entre *mostrar y decir*.

Como ya dijimos, la noción de sinsentido (*unsinnig*) se remonta al *Tractatus*. Allí sintéticamente se distinguía entre lo que puede decirse (lo que

¹⁴⁰ Plantear esta continuidad no implica negar la importante diferencia que se da entre un período y el otro. Cabanchik (2011) remarca esta diferenciación: “en el *T* hay en última instancia un problema, un método, una finalidad y una estrategia: determinar la esencia general de la proposición es el problema; el análisis filosófico, el método; trazar el límite de lo decible, la finalidad; y la estrategia es a la vez liberarnos del sinsentido filosófico y permitir la contemplación de lo que está más allá de lo decible –el campo práctico, por así decir-. En cambio, según *IF* hay *problemas filosóficos* específicos, esto es, las distintas confusiones conceptuales expresadas por ellos, y cada uno requiere una serie de *tratamientos* tan específicos como ellos mismos. Por su parte, la finalidad ya no es trazar el límite de lo decible, sino lograr la representación perspicua del funcionamiento real del lenguaje y la estrategia es terapéutica: tantas ‘terapias’ como confusiones se detecten” (Cabanchik, 2011: p. 40). Pero aceptada estas diferencias, subyace sin embargo, una preocupación claramente anti-teórica que importa resaltar. Si bien, adhiere a la importancia de marcar la diferencia en estas etapas de pensamiento, Cabanchik es sensible a este aspecto común: “en ambos períodos mantuvo la tesis de que la distinción entre sentido y sinsentido es una condición del lenguaje que no puede ser derivada de ninguna instancia más profunda u originaria” (Cabanchik, 2011: p. 51).

puede proferirse), y, por otra parte, entre proposiciones genuinas y proposiciones aparentes o pseudoproposiciones (*Scheinsätze*). Las proposiciones aparentes (*Scheinsätze*) puede describirse como: *bedeutungslos* (sin significado), palabras inventadas; *sinnlos* (sin sentido), las proposiciones tautológicas, que no dicen nada; y *unsinnig* (sinsentido) las expresiones de un loco, por ejemplo (cf. Barret, 1994: p. 37). Sin embargo, hay otras pseudoproposiciones que son *sinnlos* y *unsinnig* a la vez: las proposiciones filosóficas. En *TLF* 4.003 se afirma que la mayoría de las proposiciones y cuestiones sobre la materia filosófica no son falsas, sino sinsentidos que surgen de errores de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Wittgenstein está diciendo que la filosofía (identificada con la metafísica) muestra algo que es un sinsentido, que se trata de decir lo que no se puede decir, que se intenta traspasar los límites del lenguaje. Cuando Wittgenstein se refiere al sinsentido, no está diciendo que no sabemos lo que las palabras significan sino que las palabras no dicen nada, que no tienen (todavía) ningún uso significativo. Para Wittgenstein lo importante es el sentido y el sinsentido y no la verdad y la falsedad: “cuando decimos cosas sin sentido es porque no podemos darle sentido a una expresión pero creemos, a menudo en forma compulsiva, que queremos decir algo” (Heaton, 2004: p. 27). No obstante, admite al mismo tiempo, que lo que dice puede servir para ver *correctamente* el mundo, la lógica y el lenguaje. Es en esta medida que dicha noción posee “valor” filosófico. Pero esta manera de ver correcta, no implica un entramado para aprehender la realidad. Es una escalera por la que subimos para ver el mundo (incluidos la lógica y el lenguaje) correctamente (Cf. Barret, 1994: p. 41-42).

Una de las metáforas utilizadas por los intérpretes para sostener esta lectura terapéutica (Cora Diamond y J. Conant, 2000) es la de la escalera, que

entienden que hay que tomarla de manera literal, esto es, la perspectiva anti-teórica wittgensteineana se convierte deviene en una perspectiva anti-filosófica. Si bien, coincidimos con esta lectura en varios puntos -en ver un continuo en el pensamiento de Wittgenstein y en su incesante pensar la labor filosófica como una actividad, como una terapia- nos distanciamos de ella, gracias a la ampliación en la comprensión de la terapéutica pirrónica, ya que la propuesta terapéutica no debe interpretarse como una propuesta anti-filosófica sino como una filosofía como modo de vida.

Esto nos permite además negar una teoría de la interpretación en donde se articulan conceptos suministrando una estructura fija de categorías. Más bien, se propone uno modo flexible de leer sin buscar teorizar, haciendo especial hincapié en la dinámica exhibida en su modo de escritura, en su modo de reflexionar y concebir la filosofía como movimiento. Lo que permite una interpretación en clave terapéutica-pirrónica, es que uno puede dejar de exigirle a Wittgenstein una posición definida, una última palabra sobre la epistemología.

En el texto ya citado de Burnyeat (1993), donde éste desarrolla las relaciones posibles entre vida ordinaria y filosofía, no se considera el tratamiento que Wittgenstein diera al problema del escepticismo en *Sobre la Certeza*. Sin embargo, se deja deslizar que podría ser considerado como un filósofo aislacionista ya que, por un lado, sólo encuentra cierto aire de familia entre Moore y los pirrónicos; y por otro, sostiene que: “son numerosos los filósofos para los cuales la bien conocida observación de Wittgenstein ‘la filosofía deja todo como está’ (IF §124), describe, no el punto de llegada, sino el punto de partida de su quehacer filosófico”. Desde este enfoque, se produciría

un aislamiento de la filosofía con respecto al sentido común, desacreditando la primera cuya tarea consiste en denunciar confusiones lingüísticas de otros filósofos. En esta línea, muchos autores han entendido a Wittgenstein como un anti-filósofo al mostrar que la finalidad de la filosofía se reduce a “cómo pasar de un sinsentido no evidente a uno evidente” (IF, §464). Como ya hemos mencionado en la introducción¹⁴¹, Wittgenstein nos advierte que el hechizo y la tendencia al sinsentido, el intento de “forzar la realidad para que se preste a ser vista a través de prismas inadecuados, ello no es monopolio de la filosofía profesional, ni tampoco obra de su invención” (Putnam, 2011: p. 27). Wittgenstein cree que esa tendencia “está en lo profundo de nuestras vidas en el lenguaje” y por ello mismo no nos podemos “curar” sencillamente recordando los usos cotidianos. Wittgenstein advirtió que “somos prisioneros del poder engañoso del lenguaje”, determinadas formas de pensar y de hablar profundamente arraigadas “nos tienen bajo su dominio (...) Así, nuestra obsesión por encontrar respuestas, soluciones y curas para nuestros males afecta el tipo de atención que nos dispensamos y es en sí misma una fuente de ilusión” (Heaton, 2004: p. 14).

Retomando de las *Investigaciones* de Wittgenstein la idea de que el impulso al escepticismo es tan natural como el impulso al realismo, la filosofía en un sentido terapéutico no debe interpretarse como una tercera posición sino como la búsqueda de un equilibrio entre dos tendencias humanas: “en este sentido es que es un trabajo permanente con uno mismo (...) en lo que entiende es un ir y venir entre la tentación dogmática y la renuncia escéptica. (...) Desde esta perspectiva, la terapia consiste en reconciliarnos con el mundo, no en librarnos de las ataduras de nuestra condición humana” (Cf. Gensollen,

¹⁴¹ P.15 y siguientes.

2009: p. 26)¹⁴². Y es en esta medida que leer a Wittgenstein desde un enfoque terapéutico significa entender que no ofrece soluciones, ni un sistema sino una metodología, entendida como modos de pensar filosóficamente (Cf. Gensollen, 2009: p. 8). En este sentido, su reflexiones, ejemplos y observaciones no siguen una dirección pre-fijada sino que “nos hacen viajar por un extenso campo de pensamiento, se orientan en todas direcciones (...) Ello proporciona una *Übersicht* (un panorama, una visión de conjunto) del problema y evita que nos quedemos fijados en una sola manera de verlo. No utiliza un vocabulario técnico y advierte explícitamente que cualquier afirmación filosófica que haga tiene un carácter impreciso y dudoso” (Heaton, p. 19).

4.2.1. Ciencia, terapia y filosofía

No es fácil hacer una reconstrucción precisa de la posición de Wittgenstein sobre la filosofía, pero a partir de los años 30, en lo que se denomina la etapa del segundo Wittgenstein, se vislumbran dos perspectivas que en primera

¹⁴² Desde la lectura de Fermandois, el tratamiento de los ejemplos dados por Moore por parte de Wittgenstein revelan una importancia antropológica que debe ser enfatizada: “una lectura pura o primeramente epistemológica de *Sobre la certeza* debe ser al menos complementada, sino sustentada, por una lectura antropológica (...) Según se suelen poner las cosas, el texto postrero, inacabado y todo, correspondería a algo así como el estudio epistemológico que nuestro autor, preocupado hasta entonces fundamentalmente del lenguaje, la mente y la filosofía, por fin habría escrito (...) Quizá quepa hacerlo de un modo análogo a como el propio Wittgenstein describiera alguna vez la relevancia del *Tractatus*, a saber, en términos de lo que en el texto mismo no está expresamente escrito, sino sólo implícitamente. En *Sobre la certeza* se tratan, qué duda cabe, cuestiones epistemológicas; pero el modo en que se las trata, y que he intentado tornar aquí tema explícito, deja entrever una preocupación y una mirada acerca del ser humano que, sin negar su dimensión intelectual, pone el énfasis en sus aptitudes y habilidades prácticas. Es más, pareciera que en los escritos del tercer periodo la dimensión antropológica del pensamiento de Wittgenstein, si bien no se asoma por vez primera, resulta más visible y gravitante que en el periodo anterior” (Cf. Fermandois, 2011: pp. 17-21). Si bien coincidimos en remarcar muchos de los aspectos “antropológicos” del tratamiento desarrollado por Wittgenstein, resulta difícil sostener que pueda plantearse algo como una investigación de “lo humano”. Wittgenstein, desde nuestro enfoque, descarta este tipo de aproximaciones que fácilmente caen en confusiones esencialistas o universalistas. Lo que Wittgenstein despliega es su labor terapéutica sobre las afirmaciones dogmáticas de Moore.

instancia parecen incompatibles, aunque desde nuestra lectura enriquecida por lo ya expuesto, no lo son.

La primera metáfora que Wittgenstein utiliza para caracterizar a la filosofía es la que la compara con una técnica médica, con una terapia, con un método para curar: “El tratamiento que da el filósofo a una cuestión es como el tratamiento de una enfermedad” (IF §255); “los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro sinsentido y de chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar contra los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento” (IF, I, §119). Pero en tanto terapia puede ser tanto curativa como preventiva. Desde esta metáfora podemos deducir que la filosofía se establece como una actividad puramente crítica, destructiva.

Sin embargo, la filosofía también puede interpretarse en tanto tarea positiva al compararse con una visión clara y completa del mundo. “Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras. –A nuestra gramática le falta visión sinóptica.– La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’” (IF, §122). No obstante, debemos precisar que el tipo de análisis que propone Wittgenstein no es una búsqueda de *esencias ocultas* del lenguaje o de nuestro pensamiento. Lo que la visión sinóptica permite es volver visible a través de un *reordenamiento* (IF, §92) aquello que se tiene a la vista pero que no vemos por ser cotidiano. “Los problemas se solucionan, no por dar nueva información, sino ordenando lo que siempre hemos conocido” (IF, I, §109). Del mismo modo, la obra de Wittgenstein no pretende ofrecer un teoría de las estructura últimas del lenguaje o del mundo sólo pretende poner de relieve lo familiar pero desde otro ángulo. Pero no se

estanca en una única visión, en un modo de mirar las cosas rígido sino que forma parte de su método la multiplicidad de perspectivas. Lo que no implica dispersión, o una perspectiva caótica de nuestros usos del lenguaje.

Las dos perspectivas se complementan cuando comprendemos que Wittgenstein ataca la misma idea desde dos frentes diferentes. Lo que se intenta negar desde estas diferentes acentuaciones es la tesis de que la filosofía es algo que tiene que hacerse antes de que se pueda hacer cualquier otra cosa. Así la filosofía es interpretada como disciplina fundamental y fundamentadora ya que hasta que la filosofía no se haya concluido, ninguna otra cosas es confiable. Como ya vimos, el enemigo contra el que lucha Wittgenstein es el epistemólogo moderno que a través de un particular uso de la duda escéptica concluye que hasta no poder refutar la posibilidad de estar soñando (la duda radical) ninguna creencia, ni siquiera las más cotidianas, serán creencias justificadas. Lo que Wittgenstein entonces ataca es la comprensión de que los estudios filosóficos son estudios fundamentales y previos a la posibilidad de afirmar cualquier otro saber. Es en este contexto donde debe ser interpretada la afirmación de que:

La filosofía soluciona o, más bien, elimina sólo problemas filosóficos; no pone nuestro pensamiento sobre una base más sólida. Lo que ataco es, sobre todo, la idea de que es crucial –p. ej.- la cuestión ‘qué es el conocimiento’. Eso es lo que parece ser; parece como si aún no supiésemos nada en absoluto hasta que podamos contestar a esa pregunta. En nuestras investigaciones filosóficas parece como si tuviésemos una prisa terrible por completar una lista de regazos de tareas inconclusas que han de completarse o bien todo lo demás parece que cuelga en el aire¹⁴³.

¹⁴³ La cita pertenece a un texto de Wittgenstein denominado *Gran Mecanograma*, algunos de cuyo fragmentos fueron publicados por primera vez por von Wright en 1969 en “The Wittgenstein paper’s”, *Philosophical Review*, 79, pp. 483-503, citado por Kenny, 1990: p. 83.

Wittgenstein cuestiona la opinión de que no podemos saber nada hasta que sepamos lo que es saber. De esta observación se desprende un tópico elemental que forma parte de esta interpretación y es el de que no hay *filosofía primera*, en el sentido de que no hay una ciencia que estudie al resto de las disciplinas como una totalidad y le dé un fundamento epistémico que las legitime. De este modo, la filosofía no es, en manera alguna, una actividad fundamentadora de segundo orden. Una inquietud que puede surgir de esta caracterización es ¿para qué hacer filosofía? “La filosofía es una herramienta útil sólo en contra de los filósofos y en contra del filósofo que llevamos dentro”¹⁴⁴. Para Wittgenstein la filosofía es un trabajo contra las tentaciones no de nuestro entendimiento sino de nuestra voluntad, en las que todos podemos caer. Desde esta descripción, la discusión filosófica es relevante solo si tiene consecuencias prácticas, que nos lleva de vuelta, de las estériles discusiones teóricas a la vida diaria, a nuestras formas de vida. La filosofía nos puede ayudar a entender mejor nuestra cultura y a nosotros mismo pero no puede justificar el mejor modo de actuar. La noción de terapia resulta ser iluminadora para entender cómo se complementan estos aspectos.

Si bien desde nuestra propuesta de lectura y como bien señala Heaton, debe incluirse a Wittgenstein y sus modalidades de trabajo dentro de la tradición filosófica de la terapia, en la que se inscriben Sócrates y otros filósofos griegos tales como los epicúreos, los escépticos y los estoicos (Heaton, 2004: p. 13), resulta innegable la influencia que tuvo en su pensamiento la noción de terapia de Freud. Veamos algunos vínculos posibles. Heaton encuentra una afinidad con el psicoanálisis no en tanto teoría sino en tanto práctica ejemplificada con la asociación libre en la cual el paciente pone “en

¹⁴⁴ La cita pertenece a *Gran Mecanograma* citado por Kenny ,1990: p. 84. Ver nota anterior.

palabras todo lo que aparezca en [su] mente, sin seleccionar ni omitir nada, y suspendiendo toda actitud crítica o forzamiento frente a un problema”. Esto que se dice no se verifica ni es considerado verdadero o falso sino que “abre un campo de posibilidades de *sentido*” (Cf. Heaton, 2004: p. 25) Para Heaton, tanto Freud como Wittgenstein comparten el “espíritu” de la propuesta escéptica de suspender el juicio, -en el caso de Freud no debe analizarse al paciente según la determinación o verificación de lo que relata. En el caso de Wittgenstein no propone tesis ni amplía nuestro sistemas de creencias, sólo disuelve los problemas filosóficos (Cf. Heaton, 2004: p. 44). Las diferencias surgen cuando intentamos explicar científicamente cómo está constituida la mente y determinar y clasificar los deseos reprimidos que se encuentran en el inconsciente que frenan las asociaciones (Cf. Heaton, 2004: p. 26). Lo que Wittgenstein critica del psicoanálisis no es su método, sino “la manía de poner etiquetas” (Baum, 1988: p. 172). Wittgenstein explícitamente se aparta del espíritu cientificista y asocia la noción de terapia a la disolución de las perspectivas teórico-dogmáticas como ejemplificado en el siguiente párrafo:

me es indiferente que el científico occidental típico me comprenda o me valore, ya que no comprende el espíritu con el que escribo. (...) su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado y aun la claridad está al servicio de este fin; no es un fin en sí. Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí.

No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posible.

Así pues, mi fin es distinto al del científico y mi manera de pensar diverge de la suya. (CV, §30)

Dado este marco de discusión entre filosofía y ciencia, Bouveresse (2001) afirma que hay dos modos en los que la filosofía contemporánea ha entendido su labor. La primera concede una importancia prioritaria al desarrollo de la ciencia, desarrollando la filosofía bajo cánones de disciplina teórica y sistemática, explicativa a la vez normativa, adoptando una actitud

fundamentalmente crítica frente a los conceptos, las categorías y los juegos de lenguaje ordinarios, los cuales en su opinión no poseen ningún tipo de inmunidad especial y por ello deben ser reconsiderados y revisados. La segunda manera, tiende a privilegiar los hechos del lenguaje ordinario y de la experiencia común, de esta forma aparece más como una disciplina a-teórica y anti-sistemática, *a priori*, puramente conceptual, y en principio, solamente descriptiva. En este sentido es entendida como terapéutica o profiláctica en la medida en que se interprete que la necesidad primordial de quien se debate con problemas filosóficos es la de reconciliarse con la experiencia cotidiana, el sentido común, y los conceptos ordinarios (Cf. Bouveresse 2001: p. 54).

Desde esta lectura, para Wittgenstein los diferentes tipos de concepciones filosóficas no basan su contraste en una manera “sistemática y una manera no sistemática de concebir y de practicar la filosofía”. Sería más bien aquel que existe entre quienes continúan concibiendo a la filosofía como una actividad teórica de cierto tipo y quienes, como Wittgenstein, tienden a considerarla más bien como algo de “la naturaleza de un trabajo o de un ejercicio que el filósofo debe efectuar sobre sí mismo y que cada uno debe efectuar de nuevo para sí, un trabajo que se refiere, como lo dice, a la manera de ver las cosas y a lo que exigimos de ellas” (Bouveresse 2001: p. 55-56). Cuando se la concibe de esta manera se sostiene que deberíamos liberarnos de un problema filosófico no mediante la adquisición de una forma de conocimiento o de visión superiores, sino más bien como curarnos de un malestar, una ansiedad, una perturbación o un desorden psíquico. Ejemplificando este enfoque, Bouveresse cita a Wittgenstein en relación con su cambio de actitud y de estilo filosófico después del *Tractatus*: “todo lo que tiene carácter de una aserción desaparece cada vez más en mi trabajo y, al

hacerlo, es cada vez más correcto y, por el otro lado, cada vez más difícil de comprender para quienes viven en las teorías metafísicas” (Bouveresse 2001: nota 16, p. 57).

Lo que Wittgenstein intenta mostrar es que se trata de una discordancia y de una incompreensión que se manifiesta, no entre nosotros y una realidad externa y ajena, sino entre nosotros y nuestro lenguaje y nuestras propias prácticas; entre nosotros y nuestras maneras de actuar y de describir lo que hacemos. Sólo en este sentido debe entenderse la distinción que marca Wittgenstein entre un problema científico y una perplejidad filosófica. Es también en este sentido que Wittgenstein habla de mitología, superstición o embrujo del lenguaje porque no se trata de un error: “el tormento del filósofo es como el del asceta que soporta gimiendo una pesada esfera, y a quien un hombre que lo ve le da súbitamente la solución a su problema diciéndole: ‘déjala caer’. La posición del filósofo es al mismo tiempo la del asceta y la del hombre que le recuerda que es la filosofía la que debe encontrar el medio filosófico, esto es, que no se reduzca al simple rechazo ignorante o arbitrario de los problemas mismos” (Bouveresse 2001: 54).

Por su parte Nehamas entiende que nos enfrentamos con al menos dos concepciones de filosofía que denomina sistemática a la primera y filosofía como arte de vivir a la segunda: “una evade lo más posible el estilo personal y la idiosincrasia. Su propósito es borrar la personalidad particular que brinda respuesta a las preguntas filosóficas ya que lo único que importa es la calidad de las respuestas y no la naturaleza del personaje que las brinda. La otra requiere estilo e idiosincrasia porque sus lectores nunca deben olvidar que las ideas que los confrontan son las ideas de un tipo de persona particular y no de ninguna otra persona” (Nehamas, 2005: p. 15). Nehamas no plantea esta

distinción en términos de posiciones entre las que debemos determinar cuál es la verdadera. Entiende más bien que “ninguna de estas dos aproximaciones está en posesión exclusiva de la esencia de la filosofía (la cual, en todo caso, no existe)” (Nehamas, 2005: p. 15). A partir de nuestra interpretación cabe ubicar a Wittgenstein en la filosofía como *arte de vivir* en la que importa reparar en detalles del carácter de nuestro filósofo como aspectos fundamentales para comprender su propuesta filosófica.

4.2.2. Wittgenstein: vida y filosofía

J. Bouveresse indicaba en el prefacio que da comienzo a la re-edición de algunos de sus trabajos sobre Wittgenstein de la década del 70, su interés por “aquellos aspectos del pensamiento de Wittgenstein que prácticamente no parecen en los textos filosóficos que él destino a la publicación y que durante mucho tiempo han sido considerados marginales” (Bouveresse, 2006: p. 9). Sin embargo, reconoce que en años recientes hay un renovado interés por incorporar este tipo de elementos por parte de los intérpretes. El creciente interés ha llevado a algunos a sostener que habría un *tercer Wittgenstein* “cuya obra está esencialmente hecha de cosas que no escribió”, el *verdadero* Wittgenstein estaría oculto, o por lo menos disperso en lugares y escritos marginales no filosóficos. Bouveresse, que simpatiza con la idea de que el Wittgenstein más interesante aparece en esta marginalidad, nos advierte, sin embargo, sobre el peligro de separar la producción filosófica de los datos sobre su contexto histórico, sus diarios, las conversaciones que mantuvo con otros intelectuales puede derivar en sostener que Wittgenstein rechazaba la filosofía o proponía el fin de la filosofía, y que el acercamiento “correcto” debe hacerse desde la literatura o el arte, que fueron las motivaciones principales de

Wittgenstein. Esto refleja una manera equivocada de entender “el espíritu” de la filosofía que intentaba defender Wittgenstein.

Dada esta recomendación, importa reparar en otros escritos que fueron redactados en la misma época que las notas que conforman *Sobre la Certeza*, en ellos Wittgenstein escribió sobre el humor y la música en relación a la cuestión sobre la comprensión (Monk, 1997: p. 478 y ss.). La comprensión de una broma puede compararse con la comprensión filosófica: comprender no es descubrir hechos, ni extraer inferencias lógicamente válidas de premisas aceptadas –ni, menos aún, construir teorías–, sino que consiste en adoptar el punto de vista adecuado (desde el cual “ver” el chiste, oír la expresión musical o ver la manera de salir de la niebla filosófica) (Monk, 1997: p. 480). Entender una broma implica compartir ya un modo de vida, es decir, compartir prácticas, hábitos, cursos de acción, los cuales funcionan como nuestros referentes, ellos son nuestras concordancias. Wittgenstein escribe: “el humor no es un estado de ánimo, sino una visión del mundo” (CV §447). La broma adquiere sentido sólo a partir de la comprensión de la situación cotidiana, habitual, esperable de un juego. Esta situación se comprende por aquellos que comprenden previamente la lógica de los juegos que no son humorísticos, aquellos que constituyen la materia prima de la producción humorística. En esta situación puede destacarse la fuerte analogía entre quien no comprende una broma y quien no comprende o no puede seguir las reglas de un juego o bien no comparte con nosotros las formas en que seguimos corrientemente esas reglas. La forma correcta de seguir una regla solo lo asegura el compartir una práctica con los demás miembros de la comunidad, son estas prácticas las que determinan cómo seguirla. Sólo porque ya hacemos cosas, y sabemos cómo movernos dentro de un juego, un gesto o una acción puede calificarse

como “correcto” o “incorrecto”. Entender una broma presupone una forma de ver las cosas y una forma de tomarse la vida entera (*Weldbild* o *Weltanschauung*).

Los párrafos dedicados a la música, a la reflexión sobre la apreciación y la expresión musical que fue un tema recurrente en muchos de sus escritos¹⁴⁵, iluminan algunos aspectos de los temas de nuestro interés por lo que conviene reparar en detalle en algunos de ellos. De un modo muy general, podemos decir que existen dos modos tradicionales de concebir la finalidad de la música: la primera, entiende que la música debe buscar conmover, generar sentimiento o emociones agradables, placenteras, al que escucha. La segunda, que para apreciar una composición musical hay que descifrar un mensaje que se halla oculto, cifrado, en ella (Cf. Johnston, p. 104). Wittgenstein rechaza ambas. Ataca cualquier interpretación que refiera a la interioridad en el sentido de que la comprensión de la música no es una sensación ni una suma de sensaciones. Y por otro lado, que no puede darse una serie de reglas que permitan descifrar un lenguaje oculto en las frases y melodías. Para Wittgenstein el que entiende la música, el que la aprecia, tiene cierta expresión, actúa de una determinada manera. En *Zettel* escribe: “si un giro, de pronto te dice algo, no es menester que seas capaz de explicarlo.

¹⁴⁵ Se pueden hallar variadas referencias a la música dispersas en muchos de sus escritos, como en *Cultura y Valor* (CV §215, 216, 225, 240, 268, 288, 289, 290, 291, 292, 359, 398), en la *Investigaciones Filosóficas* (§527, 536, parte II, sección IV), en el *Cuaderno marrón* (parte II, §17), en *Zettel* (§172), entre otras.

Si bien esta colección de párrafos muestra una gran variedad en los modos de referirse a la cuestión puede distinguirse un cuerpo de opiniones y argumentos estable que revela el interés siempre renovado que la música provocaba en Wittgenstein. En algunos aspectos, la reflexión sobre la música representa, dentro de la producción filosófica del austriaco, un fuerte elemento de continuidad, no sólo en términos de pura presencia, sino, y sobre todo, por la evidente persistencia de algunos problemas conceptuales y algunas estructuras argumentativas (Cf. Niro, 2008: p. 13). Cabe señalar, que, estrictamente hablando, es muy difícil de establecer la existencia de una filosofía *orgánica y sistemática* de la música en las obras de Wittgenstein, pero se puede distinguir, al considerar este cuerpo de opiniones en conjunto, entre un grupo de argumentos e ideas que permite reconstruir una mirada filosófica sobre la música y aquellas reflexiones referidas a lo musical que son utilizadas para iluminar otras discusiones.

Súbitamente este gesto también te es accesible” (Z §158) Y en *Cultura y Valor*, 1946 agrega: ¿en qué consiste seguir comprensivamente una frase musical o tocarla con comprensión? No veas en ti mismo. Pregúntate más bien qué te hace decir que *otro* lo hace (CV §289). Estas ideas quedan ampliadas y desarrolladas en el *Cuaderno Marrón*, donde sostiene que:

lo que llamamos ‘comprender una frase’ tiene, en muchos casos, una semejanza mucho mayor con el comprender un tema musical de lo que podríamos inclinarnos a pensar. Pero no quiero decir que el comprender un tema musical sea más parecido a la imagen que uno tiende a hacerse del hecho de comprender una frase; sino más bien que esta imagen es errónea y que comprender una frase es mucho más parecido a lo que sucede realmente cuando comprendemos una melodía de lo que parece a primera vista (CM §17).

Desde nuestra perspectiva, lo que estos párrafos refuerzan el rechazo de Wittgenstein a las explicaciones sobre la comprensión y el lenguaje desde un esquema internalista que recurre a conceptos psicológicos para la definición de los estados mentales, deseos, sensaciones, afectos y sentimientos en términos de entidades trascendentes e independientes de nuestros paradigmas lingüísticos: “no está la sensación de un lado y la palabra que refleja, representa, o refigura, por el otro” (Gargani, 1979: p. 1). Entender la música es como entender gestos, como entender las expresiones. En estas notas se fortalece la idea de que aprender el lenguaje no consiste en aprender una serie de definiciones sino en llegar a responder a los *gestos* que componen el lenguaje. En referencia a este punto, encontramos en *Cultura y Valor* la siguiente pregunta: “¿En qué consiste seguir comprensivamente una frase musical? ¿Ver un rostro con sensibilidad por su expresión? ¿Beber la expresión de un rostro?” (§288). Y más adelante agrega, “Un tema no tiene menos expresión facial que un rostro” (CV §292). En las Investigaciones se lee:

‘Este rostro (que da la impresión de timidez) también me lo puedo imaginar como valeroso’. (...) La reinterpretación de la expresión de un rostro puede compararse a la reinterpretación de un acorde en música, cuando lo sentimos a veces como transición a una tonalidad y a veces como transición a otra (IF §536)¹⁴⁶.

La sugerencia es que la apreciación musical es gradual y que no depende exclusivamente de la adquisición de una teoría sino de aquellos elementos no musicales, que conforman, nuestro lenguaje, nuestra cultura, nuestros modos de vida. El tema [musical] está en acción recíproca con el lenguaje (CV §292); ¿Cómo explicar a alguien lo que significa ‘entender la música’? ¿Nombrándole las representaciones, percepciones de movimiento; etc., que tiene quien entiende? *Más bien* mostrándole los movimientos expresivos de quien entiende (CV §398). Las opiniones sobre la apreciación musical permiten como ya hemos visto, reforzar la crítica a las perspectivas internalistas-metalistas de cuño cartesiano en las que la mente es transparente y evidente para sí misma. En relación a la cuestión escéptica,

¹⁴⁶ Para Gargani, puede establecerse un paralelismo entre Wittgenstein y el compositor y teórico musical Arnold Schönberg ya que comparten un tratamiento análogo para enfatizar el aspecto constructivo del lenguaje. Asimismo Wittgenstein parece hacerse eco de las críticas establecidas por Schönberg quien en su nueva teoría de la armonía rechazaba el estatuto de naturalidad que tradicionalmente se le había concedido a la música tonal. De esta manera Schönberg “niega que la tonalidad refleje la ley natural de los sonidos, sosteniendo que ella es un modo, entre otros, de tratar con la cosa, *un modo* de emplear la naturaleza de los sonidos, pero no la única, ni la privilegiada. Y tampoco, el único válido para todos los fenómenos musicales futuros” (Gargani, 1979: p. 44). De esta manera se suma al proceso que había empezado con Beethoven: la erosión del antiguo orden musical, la escala diatónica. El acto más revolucionario de Schönberg, concretado en *El libro de los jardines colgantes* (1909), fue el rechazo de la tonalidad, un acto al que él mismo se refería como “la emancipación de la disonancia”. Allí se impuso la tarea de “la disolución de la tonalidad como centro cohesivo estructural de la música”. Schönberg ataca la noción misma de técnica musical como modelo regulativo independiente de la práctica musical, de la invención musical, que, sin embargo, surge de su propia técnica en el curso de su efectiva construcción y aplicación (Cf. Schorske, 2001: p. 329-333). Desde este enfoque podemos señalar una sintonía entre la teoría de la armonía atonal propuesta por Schönberg y el intento por parte de Wittgenstein por “liberar la interpretación del lenguaje de un modelo lógico exclusivo e invariante, poniendo en cambio el acento sobre la multiplicidad de los usos cotidianos, de los diferentes métodos contra la tendencia logizante a partir de la variedad de los fenómenos” (Gargani, 1979: p. 44). Si se prescinde de la especificidad de las temáticas tratadas por estos autores, podemos afirmar que ambos rechazan la interpretación de tipo psicologista y causalística del lenguaje.

cuando Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, rechaza la pretensión de conocimiento afirmada por Moore en diferentes expresiones tales como: “yo sé que tengo una mano”, “conozco con certeza que la tierra ha existido antes de mi nacimiento”, etc. En el marco de este trabajo lo que la cuestión escéptica revela, lo mismo que la apreciación musical, es que las formas de comprensión más básicas (los gestos, las expresiones, las emociones) suponen una concordancia en nuestras maneras de reaccionar que es “espontánea”, contingente, práctica y fundamentalmente no teórica. “Mi vida muestra que yo sé o estoy seguro que allí hay una silla, una puerta, etc.” (SC §7) y no las pruebas o explicaciones que pueda ofrecer.

Lo que el planteo escéptico muestra es el nivel más básico y espontáneo de reacciones y creencias, que no sólo se refleja en un acuerdo en ciertas reglas sino la concordancia en algunos juicios (la distinción entre ambos es una distinción funcional). Y también que si no se da esta concordancia básica no podemos hablar meramente de puntos de vistas diferentes (o gustos musicales diferentes) sino de los límites mismos de lo que consideramos razonable. Si alguien pone en duda que tiene un cuerpo, no diremos que está equivocado, diremos que está loco. Sin embargo los ejemplos musicales refuerzan la idea de que para comprender, aun es este estadio básico, se debe compartir ya un modo de vida, es decir, compartir prácticas, hábitos, cursos de acción, los cuales funcionan como nuestros referentes, ellos son nuestras concordancias. Nuestra reacción a la música se relaciona con algo no-musical “(...) mi comprensión presupone la familiaridad con las inferencias, con la confirmación y con las respuestas (Z §175). Este punto ilumina también la cuestión sobre las creencias religiosas. Para Wittgenstein la experiencia religiosa debe ser entendida como una experiencia que transforma

intensamente al sujeto que la experimenta, es una forma de vida profunda, esta no es simplemente producto de una confusión conceptual. La confusión radica en querer convertir a la religión en una teoría. En el tratamiento que Wittgenstein realiza de las creencias religiosas, señala que si uno cambiara o dudara de ciertas cosas no estaríamos en presencia de un equívoco sino frente a una situación que podemos denominar de *conversión*, uno “sería llevado a ver el mundo de una manera distinta” (SC §92) y en esencia este tipo de conversión sería una conversión religiosa ya que no depende de que logre convencer a alguien por medios de argumentos o evidencia, sino por medio de la persuasión (al menos en primera instancia) para mostrar que el mundo podría ser distinto de cómo alguien ha crecido creyéndolo (Putnam, 2011: p. 31). “Una forma de vida es verificada por las consecuencia éticas, no por la ciencia (...) Cuando digo que emplea una imagen, esto es meramente una observación gramatical: lo que alguien dice puede ser verificado únicamente por las consecuencia éticas que extrae o no extrae de ello’ (Cf. Baum, 1988: p. 176). Comprender, apreciar, “una costumbre mágica o religiosa, un rito, una fiesta, una ceremonia, etc., es algo que se parece mucho más a la comprensión de una obra de arte que a la explicación científica de una fenómeno natural. Esa comprensión se obtiene esencialmente por ordenación de casos semejantes en el seno de grandes familias, es decir, por comparación, analogía, homología, contraste. etc.” (Bouveresse, 1993: p. 103). De ahí, que las reflexiones sobre música puedan mostrar este contraste.

La lección más importante que podemos extraer del conjunto de notas dedicadas a la música es la demostración de la capacidad de Wittgenstein para establecer en ámbitos diferentes, en cada mundo, un discurso adecuado, capaz de controlar la dirección y señalar la falta de sentido. No existe una

regla absoluta, o un modelo físico o matemático necesario y exclusivo. Ni ninguna teoría por encima de todo. Pero el hecho de que no haya ninguna teoría abarcándolo todo, es lo que nos obliga a determinar caso por caso. De esta manera que entiende las cuestiones de manera local, puede interpretarse que en Wittgenstein, como en los pirrónicos, la búsqueda de una dirección se realiza sin la guía de una doctrina. De allí que la duda y la desesperación sean esenciales para encontrar nuestro camino: “pues la dificultad no es intelectual sino que requiere un cambio de actitud, una restricción de nuestros sentimientos” (Heaton, 2004: p. 40).

En este sentido, es sugerente la interpretación que realiza Heaton de este famoso párrafo de Wittgenstein de las *Investigaciones*: “La filosofía es la lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio (*Mittel*) de nuestro lenguaje” (IF §109). La palabra *Mittel* también puede traducirse por remedio y recurso -que recuerda a la idea de purgante que vimos en relación a las expresiones escépticas- es haciendo uso de los recursos de nuestro lenguaje que podemos encontrar un remedio para nuestro hechizo (Heaton, 2004: p. 40-41). El lenguaje no es un mero medio. Wittgenstein usó la alquimia de la palabra, pues las palabras son potencialmente mágicas: su poder transformaría la experiencia. Ello puede tener un efecto creativo, como en la literatura, pero también un efecto engañoso (Heaton, 2004: p. 41). En este sentido la lectura comparada permiten reparar en que los modos en que Wittgenstein daba comienzo a sus reflexiones utilizando de manera frecuente expresiones como: ‘me parece...; ‘tengo la sensación...; ‘algo me dice que...; ‘ahora queremos...; ‘aquí el impulso es fuerte’ (Cf. Heaton, 2004: p. 41), no es casual sino que forma parte integral de su modo de entender la labor filosófica, afín a la terapéutica pirrónica.

Tanto en Wittgenstein como en los pirrónicos la filosofía tiene un doble rol que no debe confundirse con la idea tradicional de la filosofía que la considera como un tema especializado. Por un lado, las preguntas escépticas son siempre internas en el sentido de que son un desafío a los supuestos básicos de una doctrina, batallando con sus propias armas; el escepticismo es después de todo una lucha contra el mundo teórico, científico y metafísico. Y por el otro, en reivindicación de la vida de todos los días. Según Burnyeat (1993) Sexto se define a así mismo como un defensor del hombre común y la vida ordinaria. En este sentido, no objeta las maneras ordinarias de hablar del hombre común. Su crítica se dirige a la creencia dogmática que puede obtenerse un tipo de conocimiento y de verdad, adicional y más profundos que la que el hombre común requiere para sus propósitos en la vida ordinaria.

Por todo lo desarrollados hasta aquí podemos afirmar que si bien Moore, Russel y Wittgenstein compartieron una metodológica que consistía en no discutir con los clásicos, comprender la génesis del problema permite entender mejor cuáles eran los supuestos con los que discutían y a partir de dicha reconstrucción poder evaluar los aportes. De ahí la importancia de presentar las diferentes manifestaciones del escepticismo y la riqueza, no sólo en su planteo sino en los tratamientos que recibió. Por lo que hemos desarrollado a lo largo de estos capítulos podemos decir que Moore enfrenta la cuestión escéptica de la misma manera en la que trató la metafísica: intentó superarlos por considerarlos absurdos o *seudo-saberes*; de ahí la relevancia que tuvo para el movimiento analítico la distinción entre sentido y sin sentido. Desde lo que luego se conoció como filosofía analítica (afín al positivismo lógico), los conceptos metafísicos eran conceptos vacíos por no corresponderles ningún significado verificable o proposiciones inconsistentes

desde el punto de vista sintáctico. Desde nuestro enfoque, y siguiendo a Volpi (2011) la actitud de Wittgenstein frente a la metafísica “no es simple ni unívoca, sino más bien problemática y atormentada: en una palabra difícil de captar. Está signada por un dilema de fondo” (Cf. Volpi, 2011: p. 49): la tendencia, contradictoria, pero inevitable, a arremeter contra los límites del lenguaje, es decir, a violar las reglas de la descriptividad rigurosa, a fin de expresar lo inexpresable (Volpi, 2011: p. 67). Wittgenstein no está en contra de la metafísica, ni en contra del escepticismo, sino que lo único que rechaza son las maniobras engañosas: “nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (IF §116). Les reconoce que en su sinsentido muestran el afán por expresar lo inexpresable, rasgo que también comparten con las proposiciones éticas y religiosas. En ese sinsentido reconoce su profundidad e importancias en tanto “expresiones del deseo insuprimible de franquear los límites del lenguaje” (Volpi, 2011: p. 81).

Consideraciones Finales

“Lo que es incomprensible es que nada,
y aun así todo, ha cambiado”

(L. Wittgenstein, CV, 1949)

Tras las pistas

Este trabajo no ha buscado ofrecer una interpretación acabada o definitiva de sobre la perspectiva filosófica de Wittgenstein, ni de su obra en conjunto, sino que, a través del ensayo de ciertas formas alternativas de lectura del último compilado de notas en el marco de la controversia con Moore nos ha permitido tratar aspectos poco estudiados del problema del escepticismo, recogiendo algunas de las pistas que Wittgenstein dejó plasmadas en sus anotaciones. Ensayar una lectura pirrónico-terapéutica de *Sobre la Certeza*, en el marco de una tradición que comprende la filosofía como modo de vida, nos permitió una reflexión más profunda sobre la relación compleja entre escepticismo y filosofía. De esta manera, entendemos que a partir del encuadre de la discusión Moore-Wittgenstein en un marco terapéutico se iluminan aspectos poco estudiados, no sólo de las particulares estrategias sobre la cuestión escéptica que cada uno de ellos ensayó, sino sobre sus profundas divergencias filosóficas.

Esta lectura terapéutica permite incorporar a Wittgenstein en una tradición mucho más antigua en la que se interpreta a la filosofía como modo de vida. El pirronismo de Sexto Empírico cobró relevancia en esta discusión por dos motivos: por un lado, para mostrar que desde una perspectiva histórica Wittgenstein no discute con los escépticos antiguos, su estrategia frente al escéptico no abarca todo lo que cae bajo el término escepticismo. Por

otra, que los aportes a la idea de filosofía como terapéutica ensayados por el pirronismo brindaron los elementos para comprender cabalmente la tradición donde debería ubicarse a Wittgenstein. Además, que lo que rechaza del planteo cartesiano son las conclusiones extremas que extrae de la duda hiperbólica, no lo que el escéptico revela en su desafío: que nuestras relaciones más básicas con el mundo no pueden describirse en términos epistémicos.

Nuestro particular interés en la noción de terapéutica en Sexto y en Wittgenstein se centró en desentrañar los diferentes aspectos e implicancias de sus perspectivas acerca de la filosofía: ¿es un ejercicio puramente crítico?; ¿cómo debe entenderse que “la filosofía deja todo como está”?; ¿cómo interpretar que la investigación escéptica continúe?; ¿cómo entender el uso de diferentes la metáforas como la del purgante y la de la escalera en relación a la práctica filosófica? La idea de terapia asociada a la de filosofía: ¿a quién cura? ¿Al dogmático?; o ¿sólo al filósofo dogmático?; ¿supone el rechazo sólo de las construcciones metafísicas?; ¿se plantea un abandono de la filosofía y una auto-destrucción de la razón? Estas han sido algunas de las preguntas que han guiado la exploración de los textos.

Los escritos de Wittgenstein poseen una ventaja y simultáneamente una dificultad, ya que al no ser sistemáticos, en el sentido de construir con claridad una teoría, son factibles de muchas interpretaciones. Lo que nos propusimos aquí es esbozar una interpretación más que, sin pretender agotar la discusión ni zanjar las disputas interpretativas, propone una lectura que permite incorporar de manera integral algunos elementos que han sido poco estudiados, y muchas veces desestimados, incluyendo a Wittgenstein en una tradición filosófica diferente a la que la mayoría de los intérpretes estaría dispuesta a ubicarlo. Uno de los argumentos a favor es el de que de esta forma

no se busca objetar a Wittgenstein o marcar sus errores en las estrategias frente al desafío escéptico sino que se persigue una comprensión cabal de su propuesta filosófica. Sintonizar a Wittgenstein en esta tradición terapéutico-pirrónica permite hacer un tipo de lectura que no elimina las tensiones en su escritura ni busca tesis definitivas sino que entiende que esas “contradicciones” revelan precisamente su propuesta filosófica: muestran los movimientos de su propio pensamiento.

La lectura que hemos intentado defender aquí rechaza la postulación de un tercer Wittgenstein en el sentido en el que su último compilado de notas mostraría una modificación sustancial de su pensamiento (Stroll habla de un fundacionalismo, Fogelin de un aspecto no pirrónico, etc). Asimismo, afirmar la continuidad en sus obras no significa no vislumbrar diferencias en los tonos o no advertir el alejamiento de algunas ideas. Esos elementos comunes versan principalmente sobre su concepción de la filosofía como anti-teórica, como terapéutica; de ahí que el aporte de *Sobre la Certeza* deba ser entendido como una profundización, y no la modificación, de su perspectiva filosófica.

El otro eje que complementa este tipo de lectura es la noción de sinsentido. En el caso particular del escepticismo, el primer tratamiento que recibe por parte de Wittgenstein es declararlo un sinsentido. Muchos intérpretes han creído que en *SC* ofrece otro tipo de tratamiento que es radicalmente novedoso. Pero si aceptamos una continuidad lo que puede observarse es que lo que ensaya en sus últimas notas es un ejercicio de mostración ampliada y profunda del sinsentido filosófico. Como ya hemos sugerido, la noción de sinsentido no indica que estamos frente a un error; de ahí que Wittgenstein no ensaye ni una refutación del escepticismo ni una respuesta definitiva a su planteo. De esta manera, también se debe modificar el tipo de comprensión que se tenga de las proposiciones tipo-Moore, ya que

en definitiva no se trata de proposiciones sino más bien de [expresiones de] modos de actuar, de convicciones, que no tiene fundamento ni justificación y que no las requieren si uno comprende el rol que juegan en nuestro entramado de creencias. Y es en esta línea de argumentación que resulta valioso incorporar las reflexiones de Wittgenstein sobre las creencias religiosas, sobre el humor y la música.

Lo que Wittgenstein aprendió con Moore es que su prueba no puede simplemente plantearse como una contradicción o un simple sinsentido. Tanto el realismo como el escepticismo muestran lo difícil que es justificar nuestras creencias, pero esto no significa que tengamos que ser disculpados por ingenuos o incrédulos, sino que el esquema de evaluación epistémico es el que debe ser revisado. De ahí que lo que rechaza sea la vinculación estrecha entre filosofía y epistemología como garante de nuestras creencias. Con esto no se niega ni la ciencia, ni el conocimiento; lo que se pone en tensión es la idea de que la filosofía puede ofrecer explicaciones últimas sobre nuestras creencias acerca del mundo.

Esto nos permite indicar que la relación de Wittgenstein con el escepticismo moderno no fue de completo rechazo: rescataba algunos aspectos mientras mostraba dónde se confundía. Para poder vislumbrar esta relación es que importa la lectura en confrontación con el escepticismo antiguo. Esto permite mostrar dónde Descartes comete el error desde la óptica de Wittgenstein.

Para finalizar quisiéramos devolverle la palabra a Wittgenstein y citar parte de una conversación que mantuvo con Bouwsma 11 de octubre de 1949, en la que reflexionaron sobre la filosofía y la posibilidad de su enseñanza:

“Wittgenstein lleva dos días con nosotros [...] Se halla bastante débil pero aún conserva una enorme agudeza y vigor intelectuales. Ayer hacia el mediodía fuimos de excursión a la reserva natural del Monte Tom [...] cuando nos habíamos detenido sobre la colina contemplando la ciudad que se extendía allá abajo, me preguntó si yo había leído algo de Kierkegaard. Él también había leído algo. Kierkegaard es muy serio. Pero Wittgenstein no era capaz de leerlo mucho; recogía de él pistas. No quería el pensamiento de otro completamente masticado: una palabra o dos eran a veces suficientes. [...] Después recorrimos el camino hasta el estanque Paradise. Wittgenstein se encontraba bastante débil, así que nos sentamos en un tocón que allí había. Me sentía muy cómodo con él... Le pregunté (recogiendo una pista que él me había lanzado) si enseñar consiste en lanzar pistas. Dudó un momento. Distinguió entre buenas y malas pistas y luego señaló que uno sólo le ofrece pistas a la gente que anda buscando algo, a la gente que está dispuesta a seguir una pista con fervor. Le pregunté entonces si para la búsqueda de la filosofía hacía falta un don especial. El estaba seguro de que en principio no: lo que hace falta es sentir un apasionado interés y que éste no decaiga” (Bouwsma, 2004: p. 65-68).

Nuestra intención ha sido brindar algunos criterios y pautas interpretativas mediante las cuales el lector pueda aproximarse a los textos con una nueva mirada, la cual no podrá hacerse, en definitiva, más que a través de sus propios ojos.

Bibliografía

Obras:

WITTGENSTEIN, L. (2010-09) *L. Wittgenstein*, Colección Biblioteca de Grandes Pensadores (Edición bilingüe alemán/español), Reguera, I. ed., Madrid: Gredos.

_____, Volumen I (2010): *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*.

_____, Volumen II (2009): *Diario filosófico (1914-1916). Diarios secretos. Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932 / 1936-1937). Cartas a Russell, Keynes y Moore. Notas sobre lógica. Notas dictadas a G. E. Moore en Noruega. Conferencia sobre ética. Observaciones a La rama dorada de Frazer. Observaciones diversas. Cultura y valor. Lecciones y conversaciones sobre estética, Psicología y creencia religiosa. Zettel. Observaciones sobre los colores*.

_____, (1987) *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid: Alianza.

MOORE, G. E., (1958) *Some main problems of philosophy*, London : G. Allen and Unwin.

_____, (1984: [1925; 1939]) *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid: Orbis.

_____,(1998) Hume's philosophy, en *Investigación sobre el entendimiento humano*, de D. Hume, Bogotá: Cara y Cruz, pp. 23-46.

SEXTO EMPÍRICO, (1996) *Hipotiposis pirrónicas*, Madrid, Torrejon de Ardoz: Akal.

_____, (1993) *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos.

_____, (1997). *Contra los profesores*, Madrid: Gredos.

Wittgenstein

ARREGUÍ, J., (1984): *Acción y Sentido en Wittgenstein*, Pamplona: Universidad de Navarra.

ASHDOWN, L., (2001): "Reading *On Certainty*", *Philosophical Investigations* 24:4, pp. 314-329.

BOUVERESSE, J., (2001) *La demanda de filosofía ¿qué quiere la filosofía y qué podemos querer de ella?*, Siglo del Hombre Editores, Colombia: Bogotá.

_____, (2006) *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*, UNAM, México.

BOUWSMA, O. K., (2004) *Últimas conversaciones*, Sigueme: Salamanca.

CABANCHIK, S. (2011) *Wittgenstein: una introducción*, Buenos Aires: Quadrata.

_____ (1993) *El revés de la filosofía. Lenguaje y escepticismo*, Buenos Aires: Editorial Biblos, p. 63.

CACCIARI, M., (1982) *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México: Siglo XXI.

_____ (1980) *Dallo Steinhof: prospettive viennesi del primo Novecento*, Italia: Adelphi.

CAVELL; S., (2002) *La busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, tr. D. Ribes, Madrid, España: Frónesis, Càtreda Universitat de València.

_____ (2003) *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, tr. D. Ribes, Madrid, España: Síntesis.

COOK, J. W., (1994) *Wittgenstein's Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.

CRARY, A., (2003), *The New Wittgenstein*, London and New York: Routledge.

FAERNA, A., M., (2007): "Instrucciones para arrojar una escalera (Wittgenstein y Santayana sobre el escepticismo)", *Limbo*, Núm. 27, pp. 55-69.

FERMANDOIS, E. (2011) "Ni fundacionismo ni coherentismo. Una lectura antropológica de *Sobre la certeza*" en proceso de evaluación en la *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), pp. 1-23.

GARGANI, A. G. (2008) *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raff.

_____ (1982) *Freud, Wittgenstein, Musil*, Brescia: Shakespeare & Company.

_____ (1979) *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*, Torino: Stampatori.

GLOCK, H. J. ; Hyman, J. (2009), *Wittgenstein and analytic philosophy : essays for P.M.S. Hacker*, Oxford University Press.

GÓMEZ ALONSO, M., (2008) "Una duda no es necesaria incluso cuando es posible'. El uso del escepticismo en *Sobre la Certeza de Wittgenstein*", en *XVII Congrès Valencià de Filosofia*, Valencia: CASABAN MOYA, Universitat Jaume I, pp. 51-66.

HADOT, P. (2007) *Wittgenstein y los límites del Lenguaje*, Valencia: Pre-textos.

HACKER, P.M.S., (1986) *Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*, Oxford: Clarendon press.

_____, (1997) *Wittgenstein. On Human Nature*, London: Phoenix Paperback.

HEATON, J. M., (2004) *Wittgenstein y el psicoanálisis*, Barcelona: Gedisa.

HUTTO, D., D., (2003) *Wittgenstein and the End of Philosophy: Neither Theory nor Therapy*, New York: Palgrave.

JANIK, A.; Toulmin, S. (1998) *La Viena de Wittgenstein*, Madrid: Taurus

JOHNSTON, P. (1993) *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, London: Routledge.

KARCZMARCZYK, P. D. (2011) *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*, La Plata: Edulp.

KENNY, A., (1982) *Wittgenstein*, Madrid: Revista Occidente.

KLAGGE, J. C., (2001) *Wittgenstein, Biography and Philosophy*, Cambridge University press.

MACE, C., (1999) *Heart and Soul. The therapeutic face of philosophy*, London and New York: Routledge.

MONK, R., (1997) *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona: Anagrama.

NIRO, P. (2008) *Ludwig Wittgenstein e la musica. Osservazioni filosofiche e riflessioni estetiche sul linguaggio musicale negli scritti di Ludwig Wittgenstein*, Napoli: Edizioni Scientifiche.

PUTNAM, H. (2011) *La filosofía Judía, una guía para la vida*, Barcelona: Alpha Decay.

REINOSO, G.; Saharrea, J. (2011) "Sexto Empírico y Wittgenstein: asentimiento y certeza en relación a la justificación de las creencias básicas", en *El problema de la justificación racional. Agujón de la filosofía*. María Virginia Fosero, Gerardo Medina, Teresita Prat, Lisandro Aguirre (compiladores) Santa Fe: Ediciones UNL.

SCHORSKE, C. E., (2011) *La Viena de fin de Siglo*, Argentina: Siglo XXI.

SCOTTO, C. (2010) "Formas de vida extrañas" en *Wittgenstein en español*, Buenos Aires: Edición UNLa. Pp. 205-236.

SLUGA, H; Stern, D.G. (1996) *The Cambridge companion to Wittgenstein*, Cambridge press.

SHWAYDER, D., S., (1971): "El pensamiento de Wittgenstein sobre las Matemáticas", en *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Peter Winch y colaboradores, Buenos Aires: Eudeba, pp. 49-98.

STROLL, A. (2002) *Wittgenstein*, Oxford: Oneworld.

_____, (2009) *Informal Philosophy*, USA: Rowman & Littlefield publishers.

TOMASINI BASSOLS, (2001) A., *Teoría del Conocimiento Clásica y epistemología Wittgensteiniana*, Plaza y Valdes, México.

_____(2003) *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*, Plaza y Valdes, México.

_____(2005) *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México: Plaza y Valdez.

VOLPI, F. (2011) *La superación de la metafísica. Entre la filosofía analítica y la filosofía continental*, Córdoba: Brujas.

Wittgenstein y Moore:

ALSTON, w. p., Edwards, P., Malcolm, N., Nelson, J. O., Prior, A. N., [1976] *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russel y Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 1967.

AMBROSE, A., (1960) "Three Aspects of Moore's Philosophy", *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 26, pp. 816-824.

CRARY, A., (2007) "Wittgenstein and Ethics: A Discussion with Reference to On Certainty", en Moyal-Sharrock, D., Brenner, W. H., (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty* Basingstoke: Palgrave, pp. 275-301.

COLIVA, (2010) *Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense*, London: Palgrave Macmillan.

FERMANDOIS, E. (2008) "De por qué en la filosofía importan los ejemplos", en *Areté*, Universidad Católica del Perú, pp. 189-216.

_____, (2012) "Ni fundacionismo ni coherentismo. Una lectura antropológica de Sobre la certeza", en *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), en prensa.

FOGELIN, R. J., (1992) *Philosophical Interpretations*, Oxford and New York: Oxford University Press.

_____(2006) "Wittgenstein's critique of philosophy", en *The Cambridge Companion Wittgenstein*, Sluga, H., Stern, D., Cambridge University Press, pp. 34-58.

GRECO, J., (2002) "How To Reid Moore", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 209, pp. 544-563.

GÓMEZ ALONSO, Modesto M., (2006) *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la Certeza: Duda y lenguaje*, Publicaciones Univ. Pontificia Salamanca.

GONZÁLEZ DE LUNA, E., (2004) *Filosofía del sentido común: Thomas Reid y Karl Popper*, México: UNAM, Colección Posgrados.

KLEIN, P. D., (1981) *Certainty: A Refutation of Scepticism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

MALCOLM, N., (1963) *Knowledge and Certainty: Essays and Lectures*. Prentice-Hall.

MARCONDEZ DE SOUZA FILHO, D. (1996) "Finding One's way About: High Windows, Narrow Chimneys, and Open Doors. Wittgenstein's "Scepticism" and philosophical Method", en *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, editor R. Popkin, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, pp. 167- 179.

McMANUS, D., (ed.), (2004) *Wittgenstein and Scepticism*, London and New York: Routledge).

_____, (2005) *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, (Basingstoke: Palgrave 2007).

MOYAL-SHARROCK, D., (ed.), 2003, *The Third Wittgenstein. The Post-Investigation Works*, Hampshire: Ashgat).

_____, (2004) *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, New York: Palgrave Macmillan.

MOYAL-SHARROCK, D. and Brenner, W. H., (2005) *Readings of Wittgenstein's On certainty*, New York: Palgrave Macmillan.

MUGUERZA, J., (1986) "Introducción. Esplendor y miseria del análisis filosófico", en *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid: Alianza, pp. 15-138.

OLASO, E. de, (1999): "Certeza y Escepticismo", *El conocimiento*, ed. Luis Villoro, Trotta, Madrid, pp107-133.

PASSMORE, J., (1981) *100 años de filosofía*, Madrid: Alianza.

RABOSI, E., (1979), ¿Por qué el sentido común importa a la filosofía?, *Manuscrito*, pp. 43-55.

_____, (2004), (comp.), "La psicología folk y el sentido común. La controversia y los escenarios", en *La Mente y sus Problemas. Temas actuales de filosofía de la psicología*. Buenos Aires: Ed. Catalogos.

REID, T., (2005) *Del Poder*, opuscula philosophica 21, Madrid: Ediciones Encuentro.

REINOSO, G., (2006) "El origen de la duda escéptica, observaciones sobre su fundamento", *Revista Versiones*, Instituto de filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia, No 6, enero-junio de 2006, issn 1794-127X, 96, pp. 23-34.

_____(2008a) "Consideraciones de una prueba ordinaria. Moore y las creencias del sentido común", en Gustavo Agüero - Daniel Vera – Luis Urtubey (Edits. Literarios) *Conceptos, Creencias y Racionalidad*, Córdoba, 2008, Brujas, isbn: 978-987-591-128-4, pp. 385-391.

_____(2008b) "Ni crédulos, ni estúpido. El enfoque de Wittgenstein sobre las creencias del sentido común y la racionalidad", en *Acción, pasión y racionalidad. Investigaciones filosóficas*, Berrón, M., Gonzalo, A., Prono, M. I., (compiladores), ediciones UNL, Santa Fe, 2008, isbn: 978-987-657-003-9, pp. 266-272.

_____(2008c) "Observaciones epistemológicas: la estrategia de Wittgenstein frente al desafío escéptico", en *Epistemología e Historia de las Ciencias*. Vol. 14. Faas, H. y Severgnini, H.(eds) *Área Lógico-Epistemológica de la Escuela de Filosofía*, CIFYH, UNC, isbn: 978-950-33-0669-7, pp. 431-437.

_____(2009a) "Conocimiento, certeza y sentido común. Enfoques filosóficos frente al desafío escéptico: Descartes, Moore, Wittgenstein", *Síntesis*, FFyH, Córdoba, isbn: 1851-8060, pp. 95-107.

_____(2009b) "La investigación escéptica", en *¿Filosofía teórica, metafilosofía o postfilosofía?*, Longhini, C., Reinoso, G., (editores), Copiar editorial, Córdoba, isbn: 978-987-9357-86-6, pp. 363-368.

_____(2009c) "Lenguaje Ordinario y Sentido Común: la perspectiva filosófica de G. E. Moore", en *Perspectiva filosófica, investigaciones y contribuciones*, Candiotti, M. E.; Klocker, D., Cattaneo, R. (Comp.), ediciones UNL, isbn: 978-987-657-219-4, p. 200-206.

RHEES, R., (2003), *Wittgenstein's On Certainty. There-Like Our Life*, Oxford: Blackwell.

RODRÍGUEZ VALLS, F. (2005), "Estudio preliminar", en *Del poder* de T. Reid, Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 5-26.

STRAWSON, P. F., (1985) *Scepticism and Naturalism. Some Varieties*, London and New York: Routledge.

STROLL, A., (1994) *Moore and Wittgenstein on Certainty*, New York and Oxford: Oxford University Press.

_____ (2007) "Why On Certainty Matters", en *Readings of Wittgenstein's On Certainty* Edited by Danièle Moyal-Sharrock and William H. Brenner, pp. 33-46.

WILLIAMS, M. (2005) "Why Wittgenstein Isn't a Foundationalist" en *Readings of Wittgenstein's On Certainty* Edited by Danièle Moyal-Sharrock and William H. Brenner, pp. 47- 58

WHITE, Alan R., (1958) "Moore's Appeal to Common Sense", *Philosophy*, Vol. 33, No. 126, pp. 221-239.

Escepticismo Contemporáneo:

AUNE, B., (1991), *Knowledge of the External World*, London and New York: Routledge

AUDI, R., (1998), *Epistemology, A contemporary introduction to the theory of knowledge*, London and New York: Routledge.

DANCY, J., (1993) *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid: Tecnos.

DEWEY, J., (1952): *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, México: Fondo de Cultura Económica.

FOGELIN, R. (1994), *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford and New York: Oxford University Press.

OLASO, E. de, (1999) "Certeza y Escepticismo", en *El conocimiento*, Madrid: Trotta.

RORTY, R., (1989) *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, Madrid: Cátedra.

SINNOTT-ARMSTRONG, W., (2004), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford: University Press, Oxford.

STROUD, B., (2001) *El escepticismo filosófico y su significación*, México: FCE.

TOMASINI BASSOLS, A., (2001), *Teoría del Conocimiento Clásica y epistemología Wittgensteiniana*, México: Plaza y Valdes.

_____, (2005) *Lenguaje y anti-Metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México: Plaza y Valdés.

WILLIAMS, M., (1998): "Scepticism without Theory", *Review of Metaphysics* 41.3, pp. 547-588.

_____, (1996) *Unnatural Doubts, Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, New Jersey: Princeton University.

VILLORO, L., (1991) *Crear, saber, conocer*, México: Siglo XXI.

Escepticismo antiguo y moderno:

ANNA, J., BARNES, J. (1997) *The Modes of Scepticism Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press.

BAHR, F., (2003) "Introducción" en *Diccionario Histórico y Crítico de Pierre Bayle (Primera antología)*, Buenos Aires: UBA, pp. I-LXIV.

_____, (2010) "Introducción" en *Diccionario Histórico y Crítico de Pierre Bayle. Selección*, Buenos Aires: El cuenco de plata, pp. 7-33.

_____, (2010b) "Los escépticos modernos y la génesis del cogito cartesiano", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXVI N° 1 pp. 59-85

BÉNATOUÏL, T., (2006) "Philosophic Schools in Hellenistic and Roman Times", en *A companion to ancient philosophy*, ed. Gill, M., L., y Pellegrin, P., Blackwell Publishing, Oxford, pp. 415-429.

BETT, R. (ed.) (2010), *The Cambridge Companion to ancient skepticism*, Cambridge University Press.

BROCHARD, V., (2005), *Los escépticos griegos*, Bs. As.: Losada.

BRUNSCHWIG, J., (2000) "La filosofía en la época helenística", en *Filosofía Griega*, Buenos Aires: ed. Canto-Sperber pp. 465-585.

_____; Sedley, D., (2005) "Hellenistic Philosophy", en *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University press, pp. 151-183.

_____, (2006) "Pyrrhonism" en *A companion to ancient philosophy*, ed. Gill, M., L., y Pellegrin, P., Blackwell Publishing, Oxford, pp. 449-485.

_____, (2008) "Introduction: the beginnings of Hellenistic epistemology", en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Algra, K.; Barnes, J., Mansfeld, J.; Schofield, M., pp. 228-259.

BURNYEAT, M., (1982): "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed", *The Philosophical Review*, Cornell University, pp. 3-40.

_____(1993): "El escéptico en su lugar y su tiempo", *Anales del Seminario de Metafísica*, N.27, Editorial Complutense, Madrid, 272-206.

_____(1997): "Can The Sceptic Live His Scepticism?", en Frede, M. y Burnyeat, M. (eds.), *The original sceptics: A Controversy*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., p. 33-34.

CHIESARA, M., L., (2007) *Historia del escepticismo griego*, Madrid: Siruela.

DAL PRA, M., (1975) *Lo Scetticismo greco*, Milano, II ed. revisada y ampliada, 2 vols., Roma-Bari.

DUMMONT, J. P. (1972) "Pirrón y el escepticismo antiguo", en *Historia de la filosofía*, vol. 2, La filosofía Griega, Jean-Paul Dumont, 267-272, Madrid: siglo XXI.

FREDE, M., (1993): "Los dos tipos de asentimiento del escéptico y el problema de la posibilidad del conocimiento", *Anales del Seminario de Metafísica*. N.927, Editorial Complutense, Madrid, pp. 274-271.

(1997): "The Sceptic's Belief", en Frede, M. y Burnyeat, M. (eds.), *The original sceptics: A Controversy*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., pp. 1-24.

HADOT, P., (1999) *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford: Blackwell Publishers.

_____, (2003) *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, Madrid: Siruela.

_____, (2009) *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con J. Carlier y A. I. Davidson*, Barcelona: Alpha Decay.

HANKINSON, R.J., (1998) *The sceptics. The Arguments of the Philosophers*, London and New York: Routledge

MAIA NETO, R. (2005) "Ceticismo e crença no século xvii", *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 28, n. 1, p. 9-36.

MILLS PATRICK, M. (1899) *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, Cambridge University Press.

NEHAMAS, A. (2005) *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia: Pre-textos.

JUNQUEIRA Smith, P.,(2007) "Terapia e vida común", *Sképsis*, año I, n° 1, pp. 43-46.

OLASO, E. de, (1981): *Escepticismo e ilustración. La crisis pirrónica de Hume a Rousseau*, Venezuela, universidad de Caracas.

_____, (1989): "El Escepticismo". Número monográfico de Cuadernos de Filosofía y Letras X, 1-4 (Universidad de los Andes, Bogotá).

_____, (1994): "Escepticismo y Racionalidad". Actas del II Coloquio Bariloche de Filosofía. Fundación Bariloche. Argentina.

_____(1994): "El escepticismo en la génesis y el desarrollo de la filosofía moderna" en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6, Del Renacimiento a la Ilustración I. Compilado por E. DE O., Madrid: Trotta, pp. 133-161.

POPKIN, R., (1983) *La Historia del Escepticismo de Erasmo a Spinoza*, México: F.C.E..

_____, (1996) *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer.

_____,(2003) *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press.

ROMÁN ALCALÁ, R. (2005) "El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía", en *Δαιμόν. Revista de Filosofía*, n° 36, 35-51.