



Capítulo 3

El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política

Pablo Quintanilla y Claudio Viale

Editores



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

*El pensamiento pragmatista en la actualidad:
conocimiento, lenguaje, religión, estética y política*
Pablo Quintanilla y Claudio Viale, editores

© Pablo Quintanilla y Claudio Viale, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2015
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-13370
ISBN: 978-612-317-137-7
Registro del Proyecto Editorial: 31501361500976

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ESCEPTICISMO, FALIBILISMO Y CERTEZA: UNA REFLEXIÓN EN TORNO A WITTGENSTEIN¹

Ángel Manuel Faerna

Universidad de Castilla-La Mancha

UNA TAXONOMÍA EPISTEMOLÓGICA

En *La voluntad de creer*, William James proponía una sencilla taxonomía de posiciones epistemológicas (2003, p. 153). Los «dogmáticos» creen que se puede alcanzar alguna verdad, mientras que los «escépticos» lo niegan. A su vez, los primeros se subdividen en dos grupos: los «absolutistas», que sostienen que cierto tipo de creencias llevan el sello inconfundible de su propia verdad, y los «empiristas», que piensan que ninguna creencia verdadera se puede identificar de manera infalible. Podríamos reformular estas cuatro opciones en los siguientes términos:

- (a) Los *antiescépticos* («dogmáticos») opinan que hay casos en los que una persona tiene derecho a decir que sabe algo. De ellos,
 - (a₁) los *infalibilistas* («absolutistas») opinan, además, que hay casos en los que una persona tiene derecho a decir que sabe algo con certeza, mientras que
 - (a₂) los *falibilistas* («empiristas») opinan, en cambio, que nunca se tiene derecho a decir que se sabe algo con certeza.
- (b) Los *escépticos* opinan que nunca se tiene derecho a decir que se sabe algo (ni, *a fortiori*, que se sabe con certeza).

¹ Este trabajo se enmarca en dos proyectos de investigación: «Esfera pública, conflicto de valores y experiencia social: una perspectiva pragmatista», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2008-03310/FISO), y «Lógicas de la experiencia: la herencia contemporánea del pragmatismo», financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha (PEII11-0147-1514). Aparecerá recogido también en el volumen *Wittgenstein y Sobre la certeza: nuevas perspectivas*, editado por David Pérez Chico y Juan V. Mayoral de Lucas y publicado por Plaza y Valdés, en Madrid.

Conviene tener presente que el verbo *saber* no remite a una actitud proposicional específica. Cuando sé que p , mi actitud proposicional hacia p es la de creer: es decir, tomo p por verdadera. Lo que hace de una creencia un caso de conocimiento es la verdad de la proposición creída, no el tipo de actitud que adoptamos hacia ella. Entonces, ¿cómo puedo llegar a decir que sé algo, y no que meramente lo creo? La respuesta más común a esta pregunta es que al usar el verbo *saber* nos apoyamos en un conjunto de prácticas a las que denominamos *justificación*². Esto nos permite delimitar más claramente el juego de oposiciones entre las opciones epistemológicas mencionadas. Por un lado, los antiescépticos (ya sean falibilistas o infalibilistas) sostienen que nuestras prácticas de justificación conducen hacia la verdad y, en esa medida, tenemos derecho a decir que sabemos algo siempre que nuestra creencia satisfaga determinados estándares de justificación. Los escépticos, por su parte, niegan que la justificación conduzca hacia la verdad, de lo que se sigue que carecemos de criterios válidos para usar el verbo *saber*³. Pero, a su vez, falibilistas e infalibilistas discrepan entre sí a la hora de describir la lógica de la justificación misma.

Para los infalibilistas, la justificación es un proceso concluyente que desemboca en la certeza. Así, una vez que el proceso logra llevarse a término, estamos en condiciones de decir que tenemos la certeza de que sabemos. En contextos epistemológicos, *certeza* no se refiere a un mero sentimiento o a un estado psicológico interno,

² Como se ha señalado a menudo, la idea de que el conocimiento es una opinión verdadera de la que pueden darse razones ya aparece recogida en Platón (*Banquete*, 202a; *Teeteto*, 201d).

³ De acuerdo con la tipología jamesiana, entonces, un autor como Richard Rorty caería del lado de los escépticos cuando hace declaraciones como la siguiente: «[E]l carácter absoluto de la verdad la vuelve inservible como [meta de la investigación]. Una meta es algo respecto de lo cual uno puede saber que se está acercando o que se está alejando. Pero no hay forma de saber a qué distancia estamos de la verdad, o siquiera si estamos más cerca que nuestros antepasados. [...] La razón es que el único criterio de que disponemos para aplicar la palabra “verdadero” es la justificación, y la justificación siempre es relativa a un auditorio. [...] Eso significa que la pregunta “¿conducen hacia la verdad nuestras prácticas de justificación?”, además de ser apragmática, no se puede responder» (2000, p. 14). Obviamente, esto convierte a Peirce en un filósofo apragmático, pero también a James —por más que, en la página anterior a la citada, Rorty se declare su seguidor en estas cuestiones—, ya que James se ubicó a sí mismo en el bando de los «dogmáticos empiristas» (falibilistas) dentro de su propia tipología: «[S]oy [...] un empirista completo hasta donde llega mi teoría sobre el conocimiento humano. Vivo, con toda seguridad, de acuerdo con la fe práctica de que debemos continuar experimentando y meditando sobre nuestra experiencia, *ya que solo así pueden nuestras opiniones crecer en verdad*» (2003, p. 156; las cursivas son mías). A mi juicio, lo que habría que considerar *apragmático* es el mantenimiento por parte de Rorty de una noción absoluta e irreductible de verdad (aunque sea para recomendarnos a continuación que abandonemos de una vez por todas ese concepto): «[S]in duda, la verdad es una noción absoluta» (2000, p. 12); «el mismo carácter absoluto de la verdad es una buena razón para pensar que “verdadero” es indefinible y que ninguna teoría de la naturaleza de la verdad es posible» (p. 14). Pienso que a quien sigue realmente Rorty en estas cuestiones es a George Santayana, un escéptico que jamás aceptó el análisis pragmatista del concepto de verdad. Sobre la relación de Rorty con Santayana, véase Di Berardino (2011) y para la cuestión más específica de las similitudes epistemológicas entre ambos, Faerna (2011).

sino al estatus privilegiado que determinadas creencias poseerían, a saber: el estatus de no requerir justificación ulterior. Los infalibilistas piensan que es preciso que haya certezas para que podamos decir alguna vez de una creencia que está justificada, pues la justificación de una creencia consiste en aportar otras creencias en su apoyo y tales creencias deberán estar justificadas a su vez si es que van a desempeñar en absoluto esa función. Por tanto, a menos que se pueda decir de algunas creencias que son verdaderas «por méritos propios», ninguna estaría nunca realmente justificada y jamás tendríamos derecho a decir que sabemos algo. La tesis del infalibilismo se resumiría, entonces, más o menos así: «yo sé que p cuando puedo justificar mi creencia de que p , pero dicho proceso de justificación solo estará culminado cuando finalmente alcance una creencia de la que tenga certeza (o, por decirlo a la manera de James, una creencia de la que sencillamente sé que la sé).

En cambio, los falibilistas ven la justificación como un proceso abierto y no concluyente. Cuando afirman que la justificación conduce hacia la verdad, todo lo que quieren decir es que resulta mucho más probable que alcancemos creencias verdaderas si las sometemos a procedimientos de justificación que si no lo hacemos. Sin embargo, nuestra única pista sobre la posible verdad de una creencia es que esté respaldada por otras creencias previamente aceptadas. A diferencia del infalibilismo, el falibilismo sostiene que esto vale para *todas* nuestras creencias, de manera que de ninguna creencia se puede decir que sea verdadera «por méritos propios». Por consiguiente, el principio antiescéptico «yo sé que p cuando puedo justificar mi creencia en p » debe complementarse con un principio antiinfalibilista que reza: «nunca llegaré a saber que sé que p , y no que meramente creo saberlo». Esta cláusula no priva al verbo *saber* de su significado: una persona sabe que p cuando su creencia justificada resulta ser verdadera, y esto, según el falibilista, es perfectamente posible (de hecho, se vuelve tanto más probable cuanto más crece la justificación). Pero, al afirmar «sé que p », siempre cabrá la posibilidad de que se equivoque, pues su justificación de p no será nunca completa. Podríamos resumir la tesis del infalibilismo del siguiente modo: «yo sé que p cuando puedo justificar mi creencia de que p , pero entonces lo sabré solo hasta donde yo sé (o hasta donde se me alcanza).

Vayamos ahora con la posición del escéptico. La diferencia entre escepticismo y falibilismo no ha sido nítida hasta tiempos recientes. El término *falibilismo* fue introducido en la epistemología por Charles S. Peirce a finales del siglo XIX⁴; se diría que, con anterioridad, buena parte de los argumentos filosóficos que pasaron por «escépticos» eran en realidad falibilistas *avant la lettre*. Pero, sea como fuere,

⁴ Es decir, por la misma época en que James escribía *La voluntad de creer* (1897), en la que hemos visto que empleaba el término *empirismo* para designar la misma idea. Con ella, Peirce salía al paso del dogma de la infalibilidad pontificia, promulgado en 1870 por el Concilio Vaticano I.

el caso es que el contraste entre ambos nos permite perfilar mejor la pretensión del escéptico. Su tesis, como vimos, es que la justificación no conduce hacia la verdad y que, por consiguiente, carecemos de base para emplear significativamente el verbo *saber*. Ahora bien, también hemos visto que el antiescepticismo engloba dos concepciones distintas —e incompatibles— de la justificación, por lo que el escéptico viene obligado a argumentar contra ellas por separado.

En lo que respecta a la concepción infalibilista de la justificación, el argumento escéptico se dirige contra la noción de *certeza*. El infalibilismo admite que no hay conocimiento a menos que podamos dar por ciertas algunas proposiciones. Pero la certeza —arguye el escéptico— no es sino un subterfugio para eludir el inevitable *regressus ad infinitum* al que está condenado todo proceso de justificación. Los escépticos, que son hiperracionalistas, hacen un uso intensivo del principio según el cual toda pretensión de verdad debe respaldarse con razones cuando es cuestionada y abandonarse si dichas razones no son efectivamente aducidas. Esto es así independientemente de si la proposición de que se trate resulta dudosa, plausible o, incluso, obvia, ya que para el escéptico tales distinciones son meros accidentes psicológicos conectados con el menor o mayor arraigo de la proposición en nuestro sistema de creencias. Es decir, lo que sostiene el escéptico es que no hay tal cosa como un «estatus epistémico privilegiado» del que disfrutarían ciertas creencias y que las dispensaría del principio general.

Ahora bien, eso es exactamente lo que sostienen también los falibilistas. Sin embargo, y al contrario que los escépticos, ellos opinan que el término *saber* preserva todo su significado aun cuando rechazemos la certeza como instancia última de justificación. Es más, al rechazarla, el falibilista consigue blindarse contra los ataques escépticos, pues los argumentos del escepticismo normalmente están concebidos para demostrar que todo nuestro conocimiento es *incierto*, y esto es algo a lo que el falibilista nada tiene que objetar. Por supuesto, el escéptico puede seguir insistiendo en que la justificación no conduce hacia la verdad y no es probable que abandone esa posición si no abandona antes los presupuestos metafísicos que sustentan su concepción de la verdad como noción absoluta— esto es, como una propiedad intrínseca que determinadas proposiciones poseerían enteramente al margen de nuestros criterios de justificación y de prueba⁵—.

⁵ Para completar el comentario de la nota anterior, digamos que, en esto, Santayana resulta más coherente que Rorty. El primero asume explícitamente esos presupuestos metafísicos, lo cual le lleva a postular un «reino de la verdad» objetivo, atemporal e inasequible por definición a nuestro conocimiento. El segundo, en cambio, aboga por superar la distinción apariencia-realidad y toda referencia al «modo de ser de las cosas en sí mismas», al parecer, sin reparar en que esos son los conceptos que hacen posible atribuirle a la verdad un carácter absoluto.

Lo importante, en todo caso, es que sus argumentos, al dar por sentada esa noción absoluta en lugar de suministrar razones independientes en su favor, carecen ya de eficacia contra el falibilismo.

LA EPISTEMOLOGÍA DE *SOBRE LA CERTEZA*

Nuestra siguiente tarea será ponderar la contribución de Ludwig Wittgenstein a este debate epistemológico tomando en consideración sus observaciones sobre el conocimiento y la certeza (1979).

En cuanto a la ubicación de Wittgenstein dentro de la tipología que venimos manejando, apenas caben dudas de que suscribiría (a) —es decir, estaría de acuerdo en que hay casos en los que una persona tiene derecho a decir que sabe algo— y, por tanto, negaría (b). No obstante, su posición en relación con (a₁) y (a₂) parece haber sido un tanto paradójica, ya que admitió que hay casos en los que alguien tiene derecho a decir que tiene certeza de algo, y sin embargo negó que uno pudiera decir que *sabe* algo con certeza. La razón es que, para Wittgenstein, la certeza no es un caso de conocimiento: tener certeza *no* es saber que uno sabe. Muy al contrario, Wittgenstein afirmaba que, si alguien tiene la certeza de que *p*, entonces no tiene sentido decir que lo sabe (por ejemplo, que lo sabe por razones particularmente sólidas). En otras palabras, Wittgenstein compartía la convicción de los infalibilistas de que ciertas proposiciones están más allá de toda duda y no requieren justificación ulterior, pero, al mismo tiempo, se negó a investir a tales proposiciones de un estatus *epistémico* especial. Tampoco les atribuía un estatus psicológico característico, como hacen los escépticos, sino «cuasi lógico»⁶. Para entender las implicaciones que se siguen de ello a efectos de nuestra discusión, debemos reconstruir mínimamente el argumento general de Wittgenstein.

Voy a enumerar seis tesis atribuibles a Wittgenstein. En mi opinión, en ellas se condensa el importe epistemológico de *Sobre la certeza* y son las siguientes:

- (1) Nuestro sistema de creencias no descansa sobre un conjunto de primeros principios.
- (2) El fundamento último de nuestras justificaciones no es intelectual.

⁶ Wittgenstein distingue entre *certeza subjetiva* (psicológica), en la que hay meramente ausencia de duda, y *certeza objetiva*, en la que el error está lógicamente excluido (1979, § 194). Sus reflexiones se dirigen a mostrar la existencia de estas últimas y a ellas nos referiremos en lo sucesivo cuando hablemos de «certezas» en el sentido de este autor.

- (3) La certeza posee un estatus especial.
- (4) El escepticismo impone unas exigencias equivocadas al conocimiento.
- (5) El escepticismo es incompatible con la lógica del discurso.
- (6) La visión del mundo del sentido común es correcta en lo esencial.

Estas seis tesis se pueden dividir en dos grupos. Las tres primeras no son, estrictamente hablando, tesis antiescépticas; más bien derivan de argumentos típicamente escépticos. Las tesis (1) y (2) resumen, por así decir, el triunfo del escepticismo sobre el sueño fundamentalista cartesiano de reconstruir la totalidad del conocimiento a partir de un punto arquimédico y de acuerdo con un único «orden de razones». La tesis (3) es la réplica al guante lanzado por el escéptico a sus oponentes: es solo porque el escepticismo ha sacudido el edificio hasta sus cimientos, por lo que necesitamos colocar fuera de su alcance algunos elementos vitales. Así pues, un filósofo que haga suyo este primer grupo de tesis le está reconociendo al menos un valor heurístico a los *argumentos* escépticos.

El segundo grupo —tesis (4), (5) y (6)— definiría, entonces, un nuevo marco desde el que soslayar, pese a todo, las *conclusiones* escépticas. Esa es, creo, la estrategia que adopta Wittgenstein. Para empezar, concede la premisa de que toda pretensión de conocimiento debe respaldarse con razones cuando es cuestionada, lo cual constituye una regla del juego de lenguaje que ponemos en marcha cada vez que usamos el verbo *saber*. Así, el siguiente diálogo violaría las reglas de ese juego:

- A: —Sé que Mateo no viene a trabajar hoy.
 B: —¿Cómo lo sabes?
 A: —¿A qué te refieres?
 B: —Bueno, tendrás alguna razón para creerlo.
 A: —No, ninguna.
 B: —¿Quieres decir que «presientes» que no va a venir o algo así?
 A: —¡Para nada! Sé positivamente que no va a venir, pero no me preguntes por qué.
 B: —¿Es que prefieres no decírmelo?
 A: —¡Qué tontería! Te lo diría si lo supiera. Sé que no va a venir, eso es todo.

Decir que A viola las reglas del juego de lenguaje significa que no podemos entender a qué se refiere cuando dice que sabe o, más exactamente, que o bien se ha confundido de verbo o lo que dice carece por completo de sentido.

Pero, de acuerdo con Wittgenstein, también es una regla del juego de lenguaje el que no podamos cuestionar *cualesquiera razones* que pudieran aportarse como base

de una pretensión de conocimiento. De manera que el siguiente diálogo tampoco estaría permitido:

A: —Sé que Mateo ha venido hoy a trabajar.

B: —¿Cómo lo sabes?

A: —Es que me he tropezado con él hace dos minutos.

B: —Aun así, yo no estaría tan seguro.

A: —¿Quieres decir que en realidad no era él?

B: —Qué va. Yo también lo vi, sin duda era él. Pero sigo sin estar seguro de que esté aquí.

A: —¿Quieres hacerme creer que sufrimos alucinaciones o algo así?

B: —En absoluto. Ambos lo vimos, pero eso no prueba nada.

En este segundo diálogo B viola las reglas del juego de lenguaje porque no hay forma de saber qué contaría para él como prueba de que Mateo está en el edificio. Siempre que preguntamos «¿cómo lo sabes?», invocamos implícitamente un *tipo* particular de evidencia que, de encontrarse, valdría como prueba. Desde luego, se puede dar un malentendido sobre cuál es el tipo relevante de evidencia en un determinado contexto (por ejemplo, no es lo mismo que estemos hablando de hechos cotidianos o de oscuros fenómenos de bilocación en el marco de la física cuántica). Pero la cuestión es que, dentro de cada contexto conversacional, la pregunta «¿cómo lo sabes?» tiene sentido si, y solo si, son concebibles proposiciones que, en caso de verificarse, satisfarían de manera completa la exigencia de justificación⁷.

Pues bien, según Wittgenstein, tales proposiciones con función de «razones últimas» no son unidades de conocimiento. No forman parte de lo que sabemos, porque en ese caso la pregunta «¿cómo lo sabes?» tendría que suscitarse de nuevo (véase 1979, § 12). Y si saber algo es tomarlo justificadamente por verdadero, entonces tampoco podemos predicar la verdad de esas proposiciones: «si lo verdadero es lo que está fundamentado, entonces el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso» (§ 205). *Verdadero* y *falso* refieren al mundo de los hechos. Por consiguiente, lo que Wittgenstein sostiene es que no se trata de proposiciones empíricas. Tienen la *forma* de proposiciones empíricas, pero su valor es «cuasi lógico» porque delimitan el juego de lenguaje, pertenecen a su gramática⁸.

⁷ «Lo que ha de ser considerado como prueba suficiente de un enunciado pertenece a la lógica. Pertenecce a la descripción del juego de lenguaje» (Wittgenstein, 1979, § 82).

⁸ «Del fundamento de todas las operaciones con el pensamiento (con el lenguaje) forman parte no solo las proposiciones de la lógica sino también proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas» (1979, § 401).

Un *juego de lenguaje* es una actividad. Al dar o pedir razones, nos embarcamos en una actividad en la que damos muchas cosas por supuestas. La pregunta «¿y cómo sabemos que estamos realizando la actividad correctamente?» no se suscita porque no hay nada que *saber* al respecto. Sencillamente, actuamos como actuamos; dar y pedir razones consiste en *eso*; para empezar, consiste en que algunas proposiciones requieren fundamento y otras no. La actividad como tal no tiene que avenirse de esta o aquella manera con el mundo de los hechos, porque ella *es ya* parte del mundo de los hechos⁹.

Las proposiciones de las que tengo certeza, por tanto, definen el trasfondo o la imagen «que conforma el punto de partida de la creencia para mí» (§ 209). Pero no constituyen un conjunto estático de «principios» definidos. La imagen puede sufrir modificaciones, algunas proposiciones pueden desplazarse de lugar: lo que se tiene por cierto puede convertirse en empírico y lo empírico puede pasar a tenerse por cierto. Tales modificaciones se corresponderían con cambios completos en la entera visión del mundo, como los que quizás se producen en las revoluciones científicas o en las mutaciones culturales profundas. Un corolario del carácter no epistémico que Wittgenstein asigna a la certeza es que este tipo de cambios generan nuevas imágenes que resultarán inconmensurables con las antiguas, ya que en unas y otras el punto de partida de la creencia será diferente.

Ahora estamos en condiciones de comprender más claramente el significado de las seis tesis anteriores: (1) Nuestro sistema de creencias no descansa sobre unos primeros principios porque nuestro punto de partida no es absoluto ni verdadero. (2) El fundamento último de nuestras justificaciones no es intelectual porque dichas justificaciones se conectan con actividades que no dependen del conocimiento o la creencia. (3) La certeza tiene un estatus especial porque las proposiciones de las que tenemos certeza no son empíricas y por tanto no se pueden calificar como verdaderas o falsas. (4) El escepticismo impone unas exigencias equivocadas al conocimiento porque no repara en que las reglas para decretar que una proposición está *suficientemente* justificada vienen proporcionadas por el propio juego de lenguaje. (5) El escepticismo es incompatible con la lógica del discurso porque ignora la gramática de términos como *saber* y *dudar*. (6) La visión del mundo del sentido común es correcta en lo esencial por cuanto no podemos formular enunciados significativos que contradigan la imagen que conforma nuestro punto de partida.

⁹ De ahí que, una vez que hemos descrito cómo funciona el juego de lenguaje, qué proposiciones requieren fundamento y cuáles no, ya no quede ninguna pregunta por contestar.

¿ERA WITTGENSTEIN DOGMÁTICO O ESCÉPTICO?

Lo que quisiera argumentar ahora es que, desde el punto de vista epistemológico, el análisis de Wittgenstein resulta difuso, cuando no inconsistente, a menos que reemplacemos la taxonomía de James por otra distinta (y debo confesar que no se me ocurre ninguna mejor). Soy consciente de que Wittgenstein no tenía en mente ese tipo de clasificación al reflexionar sobre estas cuestiones; incluso es muy probable que no tuviera especial interés en adoptar una u otra postura en relación con nuestra problemática. Me limito a intentar establecer las consecuencias epistemológicas de su análisis, sea cual fuere la intención que lo impulsó originalmente.

Los intérpretes suelen apuntar a que dichas consecuencias son, en general, contrarias al escepticismo¹⁰. En un sentido, la afirmación es incuestionable, como exhiben claramente las tesis (4) y (5). Pero debe admitirse que las consecuencias resultan no menos antifalibilistas que antiescépticas, dado que (a) señalan un punto final al proceso de justificación y (b) admiten la existencia de proposiciones en torno a las cuales el error es sencillamente imposible. Los falibilistas conceden gustosamente que el proceso de justificación es dependiente del contexto y que hay situaciones en las que el contexto señala un límite práctico a nuestras exigencias de justificación. Así, en el segundo diálogo reproducido más arriba, es difícil imaginar qué clase de prueba espera B para asegurarse de que Mateo está en el trabajo. Pero, como el propio Wittgenstein parece reconocer, el contexto podría redesccribirse de tal modo que las exigencias de B resultaran razonables¹¹. Por ejemplo, podemos representarnos una situación —más bien rebuscada— en la que B tiene buenas razones para sospechar que el personal de la empresa está siendo sometido a un experimento médico secreto que altera su experiencia del espacio y del tiempo. Tales redescpciones se asocian normalmente a argumentos escépticos, pero, en realidad, su importe es falibilista: apuntan al hecho de que nuestras justificaciones dependen de lo que podríamos llamar «creencias contextuales» y a que estas carecen de necesidad lógica y podrían cuestionarse a la luz de nuevas evidencias. Decir que el error siempre es posible no es sino decir que no hay límites *a priori* para la redesccripción contextual. Por supuesto, podría haber límites contingentes que la naturaleza haya impuesto a nuestras facultades sensoriales y/o intelectuales, pero tales límites, si es que existen, solo pueden revelarse en el curso

¹⁰ Por citar a dos autores de incuestionable peso, Peter Strawson (2003) y Michael Williams (1996) señalan a Wittgenstein como el inventor de una nueva estrategia antiescéptica, que el primero denomina «naturalista» y el segundo «terapéutica». Puede encontrarse una discusión sobre estas interpretaciones en Faerna (2012).

¹¹ «La misma proposición puede considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser comprobada en la experiencia y, otras veces, como una regla de comprobación» (Wittgenstein, 1979, § 98).

de nuestras investigaciones empíricas: serían parte integral de nuestro conocimiento empírico, no su preconditione lógica¹². Por tanto, la existencia de dichos límites no implicaría que determinados errores estén excluidos de antemano por razones lógicas o gramaticales, sino que, como cuestión meramente de hecho, ciertos elementos del contexto no necesitarán nunca redescipción¹³.

Wittgenstein, por el contrario, parece pensar en una suerte de contexto irrebasable que sustenta en su totalidad el juego de lenguaje de dar y pedir razones. Ese contexto último no podría redescibirse sin que perdiéramos por completo el sentido de lo verdadero y de lo falso (§ 515). Estrictamente hablando, pues, ni siquiera podemos imaginar en qué consistiría semejante redescipción. Estaría más allá de nuestro punto de partida para la creencia. Lo único que se nos permite es «comenzar por el principio y no intentar retroceder aún más» (§ 471). Pero, a la vez, tampoco nos está permitido decir que dicho contexto es verdadero. De todos modos, nunca hará falta decirlo, toda vez que no se puede cuestionar con sentido.

Sin embargo, ¿qué sucede si el escéptico insiste en que los argumentos que utiliza para cuestionarlo sí tienen sentido? Quisiera recordar en este punto lo que Michael Williams denominó «el dilema del epistemólogo», esa sensación de que, a pesar

¹² Lo que argumento aquí es una concreción de la crítica genérica que cabe hacer a todos los intentos de fijar límites *a priori* a nuestra forma de experimentar y conceptualizar el mundo, empezando lógicamente por el de Kant (y es evidente que las «certezas» de Wittgenstein comparten rasgos significativos con los «juicios sintéticos *a priori*» kantianos). Esa crítica ya fue formulada por Clarence Irvin Lewis de forma transparente: «[N]o podemos concebir ningún límite para la experiencia posible en general. O, para ser más exactos: los límites de la posibilidad de la experiencia son los límites de la concepción con sentido. [...] La única limitación que es preciso imponer a la experiencia posible [...] es la limitación a lo que se puede comprender. La alternativa a lo que se puede comprender ni siquiera se puede expresar. Y lo que está limitado solo por sonidos sin sentido no está limitado en absoluto» (1956, pp. 217 y 221). Pero la misma o parecida crítica se puede encontrar también en autores ajenos al pragmatismo, como el ya mencionado Strawson: «¿No es acaso fácil leer la formulación real del programa [trascendental] de tal forma que sugiera al pensamiento de corte kantiano que cualquier límite necesario que encontrásemos [...] sería un límite impuesto por *nuestras* capacidades? Y si, a pesar de todo, rechazamos la explicación kantiana de la posibilidad del programa, por incoherente en sí misma y porque falla en su intento, ¿qué otra explicación estamos preparados para ofrecer? A esto simplemente puedo contestar que no veo razón alguna por la que fuese necesaria aquí una gran teoría. Evidentemente, el conjunto de ideas, o de esquemas de pensamiento, utilizados por los seres humanos reflejan su naturaleza, sus necesidades y su situación. No son esquemas estáticos, sino que permiten *ese afinamiento indefinido, esa corrección y extensión que acompañan el avance de la ciencia y el desarrollo de las formas sociales*» (Strawson, 1975, pp. 38-39; las segundas cursivas son mías).

¹³ En la versión peirceana del falibilismo, el hecho de que ya nunca se presentara la necesidad de redescibir esos elementos tendría una única explicación posible: su verdad. De manera que las creencias en cuestión no revelarían los límites trascendentales de nuestro conocimiento sino, todo lo contrario, la verdad objetiva sobre el mundo.

de todo su potencial destructivo, el escepticismo está anclado en intuiciones muy sencillas y naturales. Como dice Williams:

El hecho mismo de que una teoría contradiga algo que es intuitivamente mucho más atractivo que ella, a la larga le impedirá siempre generar convicción. Esto resulta especialmente claro cuando se invocan teorías del significado para negarle inteligibilidad a las afirmaciones escépticas. Nuestra sensación de que *sí* entendemos al escéptico [...] terminará por erosionar la credibilidad de las teorías de las que se sigue que no le entendemos. Al final nos encontraremos defendiendo conclusiones que tienen un aire tan paradójico como el propio escepticismo (1996, p. 18).

Conclusiones como que, si tenemos certeza de algo, entonces ese algo no es verdadero ni forma parte de nuestro conocimiento. Sospecho que, ante esto, el escéptico aceptará encantado el uso wittgensteiniano (no epistémico) de *certeza* y, acto seguido, reclamará la victoria, ya que en cualquier caso nosotros hemos aceptado, por nuestra parte, que el contexto último no es verdadero. A fin de cuentas, para él se trataba solo de eso.

Aun si admitiéramos que el análisis de Wittgenstein muestra que los *argumentos* del escéptico violan en alguna medida las reglas del juego de lenguaje, ese mismo análisis conduce a algo demasiado parecido a una *conclusión* escéptica, por más que se obtenga desde *premisas* antiescépticas (o incluso infalibilistas). En cuanto a la supuesta imposibilidad de darle sentido a la duda escéptica, el escéptico siempre podría recurrir a la misma finta dialéctica que Wittgenstein hizo célebre en el *Tractatus*: sus dudas habrían sido la escalera que, pese a estar construida con sinsentidos, nos ha permitido alcanzar la visión correcta (esto es, y por ejemplo, que no *sé* que tengo dos manos). O, tomando otro camino, podría replicar que el análisis de Wittgenstein descansa sobre el supuesto de que el juego que desplegamos con expresiones como *saber* o *certeza* es consistente, lo cual es justamente lo que se discute, y decir que no es el escéptico quien debe responder de los errores a los que quizás nos condene el uso mismo de un lenguaje. En palabras de Santayana:

El escéptico no está comprometido con las implicaciones del lenguaje de otros hombres; ni su boca puede condenarle a causa de los nombres que está obligado a otorgar a los detalles de su momentánea visión (2011, p. 32)¹⁴.

¹⁴ Obviamente, esta afirmación es incompatible con la entera concepción del significado de Wittgenstein. Pero, como apunta Williams, los argumentos antiescépticos basados en esta o aquella teoría del significado tienden a ser, por lo menos, dialécticamente débiles.

En cierto modo, uno tiene la incómoda impresión de que el escéptico debería hacerse wittgensteiniano antes de que los argumentos antiescéticos de Wittgenstein puedan causarle algún efecto.

WITTGENSTEIN Y EL PRAGMATISMO

Como es natural, las exégesis de Wittgenstein son diversas y más si cabe en relación con el último período de su obra. Sin embargo, las interpretaciones más recientes parecen concederle un peso cada vez mayor a la lectura de la certeza wittgensteiniana en términos gramaticales, hasta el punto de considerarla parte ya de un «tercer Wittgenstein» caracterizado, justamente, por una ampliación del campo de acción de la gramática¹⁵. Si el segundo Wittgenstein mostraba que las supuestas verdades necesarias, como «nada puede ser enteramente rojo y enteramente verde a la vez» o « $2+2=4$ », son en realidad reglas gramaticales, el Wittgenstein de *Sobre la certeza* habría mostrado que lo mismo ocurre con un gran número de supuestas verdades contingentes, como «estoy sentado en una silla» o «el mundo existe desde hace mucho tiempo»¹⁶.

Nuestro interés aquí es confrontar a Wittgenstein con la taxonomía epistemológica de James y tratar de extraer algunas conclusiones. Indirectamente, una de ellas podría referirse a la conexión entre Wittgenstein y el pragmatismo, si nos atenemos a la célebre definición de Putnam de este último como una conjunción de antiescepticismo y falibilismo (1999, p. 36)¹⁷. Desde luego, hay muchas intuiciones en Wittgenstein que el pragmatista encontrará iluminadoras. Por ejemplo, su énfasis sobre los contextos, tanto discursivos como prácticos, a la hora de adscribir contenido a las creencias y a las dudas. O la prioridad que concede a la creencia sobre la duda, lo que permite distinguir las dudas reales de las «metódicas» o «filosóficas». O la tesis general de que, si bien en el conocimiento todo es cuestionable, no se puede cuestionar el conocimiento como un todo. O la negativa a postular puntos arquimédicos desde los que reconstruir la entera fábrica de nuestras creencias.

¹⁵ Ver, por ejemplo, Moyal-Sharrock (2007, especialmente pp. 163 y ss.).

¹⁶ «Quien no se maraville de que las proposiciones aritméticas (por ejemplo, la tabla de multiplicar) sean “absolutamente” ciertas, ¿por qué habría de asombrarse de que también lo sea la proposición “esta es mi mano”?» (Wittgenstein, 1979, § 448).

¹⁷ Lo curioso es que Putnam define el falibilismo como la tesis de que «no existen garantías metafísicas merced a las cuales por lo menos nuestras creencias más inmutables no requieran jamás una reevaluación» (1999, p. 36). ¿Por qué limitar el rechazo únicamente a las garantías *metafísicas*? Si incluimos también las que apelan a razonamientos lógico-gramaticales (y no parece haber motivo alguno por el que no debamos hacerlo), la pregunta de si Wittgenstein puede ser considerado un falibilista se contesta por sí sola.

Pero es su insistencia en asignar ese rol «cuasi lógico» a la certeza —donde se halla, a mi entender, el aspecto más innovador de su contribución— lo que enturbia sus implicaciones epistemológicas y las hace aparecer, ora escépticas, ora infalibilistas, alejándolas en esa misma medida del pragmatismo¹⁸.

Esa «inestabilidad» de la posición de Wittgenstein podría enfocarse como un conflicto entre las tesis (3) y (6) de nuestra lista, esto es, entre el estatus especial que le confiere a la certeza, por un lado, y la idea de que la visión del mundo del sentido común es correcta en lo esencial, por otro. Veamos en qué sentido¹⁹.

DE LO HUMANAMENTE POSIBLE

De manera característica, el escéptico duda de si hay objetos que se correspondan con nuestras ideas. ¿Realmente hay árboles, planetas, cuerpos (incluido el mío)...? ¿Tengo derecho a afirmar que sé que esos objetos físicos existen, o debería conformarme con decir solamente que creo en ellos? Es obvio que semejantes dudas ponen en peligro la visión del mundo del sentido común. Esa visión del sentido común dice que los árboles, los planetas y demás cuerpos existen más allá de toda duda razonable. Sin embargo, también dice que mi conocimiento es perfectible; que no importa lo seguro que pueda yo estar acerca de esto o aquello, el error siempre es posible, y que mis pretensiones de verdad deben apoyarse en razones²⁰. Por consiguiente, si soy lo suficientemente crítico —lo que de ningún modo es incompatible con adherirse al sentido común— estaré dispuesto a aceptar que, cada vez que declaro saber algo, lo que realmente quiero decir es que lo creo firmemente porque tengo las mejores razones para ello.

¹⁸ Como he dicho, la cuestión de la proximidad de Wittgenstein al pragmatismo sería a lo sumo una consecuencia indirecta de nuestra discusión, no su tema central, por lo que no la desarrollaré más aquí. El propio Putnam la aborda con algún detalle en la obra recién citada (1999, pp. 45-84). También Moyal-Sharrock se explaya al respecto (2007, pp. 171-180), llegando a hablar, incluso, del «pragmatismo lógico» de Wittgenstein. Como cabe deducir del presente trabajo, mi opinión es que lo que hay de *lógico* en el análisis wittgensteiniano de la certeza es, justamente, lo que no tiene de *pragmatista*. Pero no tengo inconveniente en reconocer que, por lo mismo, cuanto menos peso se conceda en la interpretación de *Sobre la certeza* a la tesis lógico-gramatical, más pragmatista nos sonará este «tercer Wittgenstein»: los ecos más fuertemente fundamentalistas se diluirían y cobrarían mayor relieve los apuntes holistas de los párrafos 98, 225 o 410, por ejemplo. Con ello se haría cierto el dictamen de Alfred Ayer de que Wittgenstein acabó pareciéndose cada vez más a Peirce y Lewis (1986, p. 157), aunque al precio de perder una buena parte de su originalidad.

¹⁹ Los comentarios que siguen están (laxamente) inspirados, casi a partes iguales, en Peirce y en Santayana, dos filósofos de muy diferente pelaje, pero con interesantes afinidades en este punto.

²⁰ Creo que Williams pensaba en cosas de este tipo cuando, en el pasaje reproducido más arriba, hablaba de lo que hay de «intuitivamente atractivo» en los argumentos escépticos.

Si adoptamos el falibilismo, entonces, las dudas escépticas solo alcanzarán a demostrar que todo enunciado existencial es intrínsecamente corregible (conclusión que está lejos de desacreditar nuestras pretensiones *falibilistas* de conocimiento). Y si nos adherimos a lo que Peirce denominó «sentido común crítico», ya no habrá conflicto alguno entre nuestra visión y la visión del mundo del sentido común. Pero Wittgenstein no está dispuesto a admitir que todo enunciado existencial sea corregible. O, más exactamente, considera que determinadas proposiciones con la *forma* de enunciados existenciales son, en realidad, algo completamente distinto.

Tomemos «mi cuerpo existe» como ejemplo. En apariencia, es un enunciado del mismo tipo que «el Dalai Lama existe» o «los ornitorrincos existen», pero, para Wittgenstein, su estatus es por completo diferente. Alguien podría pensar erróneamente que el ornitorrinco es un ser mitológico, o que «Dalai Lama» es solo el nombre de una deidad tibetana, y en tal caso deberíamos respaldar nuestro enunciado existencial con la correspondiente evidencia. Pero si alguien reclamara evidencias para creer en la existencia de su propio cuerpo, su petición socavaría la entera práctica de dar y pedir razones. Cualquier razón que nadie pudiera invocar para asegurarse de que su cuerpo existe sería menos segura que esa existencia misma. Por tanto «mi cuerpo existe» está más allá de la justificación; es como el eje de rotación de una esfera, el movimiento total de mis justificaciones determina su inmovilidad (Wittgenstein, 1979, § 152). En esa medida, no se trata propiamente de una proposición existencial, sino que es como la piedra de toque o la unidad métrica para todos nuestros enunciados existenciales. Que un metro mide un metro de largo no es algo comprobable, pues cualquier procedimiento que pudiéramos seguir para verificarlo lo presupondría. De ahí que tampoco sea comprobable la existencia de nuestro cuerpo, como si uno estuviera en disposición de aportar pruebas llegado el caso. Y, por cierto, como vimos en el primero de nuestros diálogos, decir «lo sé, eso es todo» no es un movimiento permitido dentro del juego.

Ahora bien, todo esto suena bastante extraño a oídos del sentido común. Por supuesto, cualquier persona normal se quedaría atónita ante la pregunta «¿cómo sabes que tu cuerpo existe?». Pero se quedaría aún más atónita al oír que la pregunta no tiene sentido y que no hay una respuesta con sentido para ella. Seguramente esa persona no percibiría diferencias de rango lógico entre la proposición «mi cuerpo existe» y, digamos, la proposición «Plutón existe», pues cuando afirma que su cuerpo existe solo puede *querer decir* que su cuerpo y Plutón coexisten en el mismo mundo material. Y, dejando aparte el hecho obvio de que el proceso por el que llega a saber que su cuerpo existe es muy diferente del que le lleva a saber que Plutón también, se diría que ambas creencias dependen de una tercera, mucho más fundamental, en torno a la existencia de la materia en general. Si acaso, es la creencia en la materia lo que está

en la base de la visión del mundo del sentido común, y es solo por referencia al marco general de esa creencia como predico la existencia de mi cuerpo junto con la de otros muchos objetos. Es más, esa creencia me hace ver que es un mero accidente que la existencia de mi propio cuerpo (o la de la Tierra) me sea mejor conocida que la de Plutón²¹. El único estatus especial de que goza la proposición «mi cuerpo existe» es que mi conocimiento de la evidencia relevante es máximo, pero este hecho es accidental. Desde un punto de vista no accidental (y la capacidad para adoptar ese punto de vista es absolutamente esencial para el pensamiento y para el significado), la existencia de *todos* los cuerpos pertenece, por así decir, a una y la misma «cosmología». Cada vez que formulamos un enunciado existencial, incluido el de que nuestro propio cuerpo existe, nos comprometemos con esa cosmología como un todo y en todas sus remotas consecuencias. «Mi cuerpo existe» no es sino un modo —quizás un poco neurótico— de proclamar mi creencia en la materia.

Si mi creencia en la materia, como estoy sosteniendo, precede y da sentido a mi creencia en la existencia de mi cuerpo, entonces es claro que esta última no puede desempeñar el rol «cuasi-lógico» que Wittgenstein le atribuye²². Ni tampoco podría hacerlo la primera; entre otras cosas, porque no se trata tanto de una creencia cuanto de un sentimiento inescapable que permea todas nuestras intuiciones intelectuales y disposiciones prácticas²³. Invirtiendo la metáfora de Wittgenstein, cabría decir que baña la superficie de la esfera más que ubicarse en su eje. Su enraizamiento en nuestra visión del mundo es tan profundo como el de las certezas wittgensteinianas y la acción la presupone en la misma medida, pero no la puedo sostener críticamente a menos que esté dispuesto a admitir que, en último término, la existencia de mi propio cuerpo es tan *incierto* como la de cualquier otro. La concesión, empero, no es tan grande como

²¹ Una característica general del método filosófico de Wittgenstein es la importancia que concede al orden genético (cómo *adquirimos* un lenguaje, cómo *aprendemos* a predicar la verdad y la falsedad, etcétera) en sus explicaciones. En la configuración de nuestra creencia en la existencia de la materia en general es obvio que comenzamos por lo más cercano, concretamente por la interacción directa entre nuestro cuerpo y los objetos más próximos. Pero es un error pensar que el orden de justificación se superpone sin más a ese orden genético, de tal modo que lo aprendido en primer lugar se conserva para siempre como el «núcleo duro» de nuestras razones. Lo que aprendemos mucho después sobre las cosas más remotas normalmente corrige y reconfigura ese núcleo duro. Por ejemplo, no podríamos haber descubierto que la Tierra se mueve si no hubiéramos mirado muy lejos hacia afuera, ni que las células de nuestro cuerpo se sustituyen constantemente si no hubiéramos mirado muy lejos hacia adentro. Ambas verdades han vuelto obsoletas nuestras certezas ingenuas sobre el estado de reposo del suelo que pisamos o sobre la permanencia de la materia de la que estamos individualmente constituidos.

²² Y lo mismo valdría, creo, para otros ejemplos de proposiciones «mooreanas» discutidos en *Sobre la certeza*.

²³ Para Peirce se trataría del dato fenomenológico de la *Secondness*, en tanto que Santayana lo consideraría el ingrediente primordial de la *fe animal* que emana de las profundidades de la *psique*.

podría parecer, habida cuenta de que la existencia del Dalai Lama, de los ornitorrincos, e incluso la de Plutón, son bastante seguras: hace falta verdaderamente mucha imaginación para concebir una «esfera» alternativa a la que ya tenemos. Pero, por citar otra vez a Santayana, «la actitud del escéptico no es inconsistente; es simplemente difícil» (2011, p. 32).

Desde el punto de vista del sentido común crítico, hay una interconexión profunda entre mi creencia en la existencia de mi cuerpo y mi creencia en la existencia de todos los demás cuerpos, grandes o pequeños, cercanos o remotos. Dicha interconexión impide que pueda dudar de la primera sin socavar al mismo tiempo todas las demás (en esto, el argumento de Wittgenstein es correcto). Pero la interconexión significa también que la justificación atraviesa mi sistema de creencias en todas direcciones y las mantiene unidas en un todo solidario. De manera que, si el escéptico encuentra una vía para cuestionar la existencia del mundo material *in toto*, la de mi propio cuerpo no puede reclamar una inmunidad especial ante el ataque. Y, evidentemente, es ese argumento «al por mayor» lo que el escepticismo intenta hacer valer.

Por consiguiente, no es necesario recaer en la certeza para contrarrestar el argumento escéptico. Ni siquiera en esa certeza wittgensteiniana, no epistémica (3), que pretende esquivar los inconvenientes del infalibilismo, ya que, según vimos, con ello parecen reafirmarse las conclusiones del escéptico. Tampoco necesitamos argüir la pretendida inconsistencia semántica del escepticismo (5), porque esto nos abocaría al «dilema del epistemólogo». Lo único que necesitamos es una explicación faliblista del conocimiento, como la que se deduce de (4), junto con una explicación holista (1) y pragmática (2) de la justificación. El marco así suministrado es más que suficiente para respaldar la visión del mundo del sentido común (6) dentro de los límites del criticismo. A efectos de este debate epistemológico, pues, es difícil percibir la ganancia que resultaría de admitir el desplazamiento antiintuitivo desde lo epistémico a lo gramatical en que se resume la reconceptualización wittgensteiniana de la certeza.

Por el contrario, los inconvenientes de ese desplazamiento son claros. Asumir que la lógica contiene una imagen del mundo —en términos materiales y no solo formales—, que «la verdad de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia» (Wittgenstein, 1979, § 83), supone aproximarse peligrosamente al idealismo o al antropomorfismo. Supone, por ejemplo, trazar una distinción metafísica entre el mundo *humano* y el mundo sin más, que corre paralela a una separación muy cuestionable entre *inteligibilidad* y *posibilidad*:

Puedo imaginar un mundo en el que haya genios malignos que me engañen todo el tiempo. El problema de los escenarios escépticos no es que carezcan de inteligibilidad —de hecho, es precisamente su inteligibilidad lo que les otorga su ascendiente—,

sino que esa inteligibilidad se confunde con posibilidad, con la posibilidad *humana*. [...] La posibilidad humana debe distinguirse claramente de la no humana si queremos oponernos a un concepto de posibilidad lógica que sea sinónimo de mitología filosófica. Podemos lograrlo si reservamos el término «lógica», como hace Wittgenstein, para lo que es «gramatical», reservándolo de este modo para lo que *humanamente* tiene significado (Moyal-Sharrock, 2007, pp. 178-179)²⁴.

Es obvio el contraste entre esta manera de pensar y la que manifestaba Lewis: «la única limitación que es preciso imponer a la experiencia posible [...] es la limitación a lo que se puede comprender»²⁵. Distinguir entre lo que se puede comprender (*inteligibilidad*) y lo que «humanamente tiene significado» linda con lo esotérico: ¿qué extraños «significados no humanos» nos harían inteligibles esas posibilidades no humanas? Pero, sobre todo, ¿cómo distinguir, a su vez, entre lo que normalmente denominamos *posibilidad física* y esta nueva posibilidad humana en que vendría a parar la posibilidad lógica? Obviamente no pueden ser lo mismo, ya que la posibilidad física es relativa a un marco dado de conocimiento y cambia con él (es, por tanto, empírica), en tanto que la posibilidad humana pretende situarse en la relación inversa, como sistema de referencia previo a todas las afirmaciones de conocimiento (como su límite cuasi lógico o gramatical). Pero, insistamos, ¿cómo distinguir las? Curiosamente, o quizás no tanto, esta era exactamente la pregunta que se hacía Lewis ante el *a priori* kantiano:

Todos los principiantes en el estudio de Kant preguntan antes o después: «¿Pero cómo sabe Kant que los fenómenos *no* son las cosas en sí mismas?». Y lo único que se puede contestar es que, si lo experimentable estuviera limitado solo por lo que existe para ser experimentado, entonces los límites de la experiencia solo podrían descubrirse mediante la experiencia misma. Cualquier conclusión con respecto a ellos sería en tal caso meramente probable, pues se basaría en un argumento del pasado al futuro. Si los límites pertenecen a la realidad y no a la mente, entonces su conocimiento *a priori* no es posible. Esto tal vez conteste a la pregunta

²⁴ En general, véanse las páginas 174-180 para una corroboración en toda regla de los peligros que menciono. De hecho —y esto puede sonar a paradójico si tenemos en cuenta las intenciones de Wittgenstein en escritos como las *Observaciones a La rama dorada de Frazer*—, a ellos habría que sumar el del etnocentrismo, a la vista de los esfuerzos de Moyal-Sharrock por «desliteralizar» las creencias religiosas (animistas, espiritistas, en la resurrección, en la reencarnación...), que, según su parecer, atentarían contra el supuesto marco de referencia *humanamente* significativo (2007, pp. 175-176). Con todo, creo que es el propio Wittgenstein quien da pie a este tipo de interpretaciones con la indefinición en que dejó sumido su concepto de *formas de vida*: ¿son estas irreductiblemente plurales o se edifican sobre el sustrato de *la* forma humana de vida? Por este lado la discusión conduce al problema del posible «naturalismo» de Wittgenstein, al que he intentado aproximarme en otro lugar (Faerna, 2012).

²⁵ Ver la nota 17.

de por qué Kant, en coherencia con el resto de su teoría, tiene que distinguir entre los fenómenos y las cosas en sí mismas. Pero nada dice sobre el problema real de cómo podemos *saber* que los límites de la experiencia proceden de la mente y no son sencillamente los de una realidad independiente revelada en la experiencia. Si hay límites de la experiencia impuestos, no por la actividad del pensamiento referido a lo dado, sino antes de que eso dado se dé, o en su mismo darse, ¿cómo distinguiremos lo que es atribuible a la mente de lo que es atribuible a la realidad independiente? Esto solo se puede hacer o bien conociendo la realidad incognoscible o mediante algún criterio para determinar qué es atribuible a la mente en la experiencia dada. Ese criterio debe tener la forma: «nunca podríamos experimentar x , incluso si x existiera para experimentarlo (digamos, un espacio no euclidiano)». Y esto nos recuerda otra objeción del principiante: «¿Cómo sabemos que seguiremos teniendo el tipo de mente que tenemos y que no despertaremos mañana en un mundo no euclidiano o no temporal?» [...] Si *llegáramos* a despertarnos en un mundo tan diferente [no se nos dice cómo], sabríamos que el cambio está en *nosotros*, en las formas de nuestra receptividad, y no simplemente en la realidad exterior (1956, pp. 215-217).

Haciendo las sustituciones pertinentes (*mundo humano* en lugar de *fenómenos*, *significado* en lugar de *experiencia*, *lenguaje* en lugar de *mente*, *certeza* en lugar de *a priori*, etcétera), podríamos reconducir el pasaje anterior hacia otra pregunta final que dijera: «¿y cómo sabemos nosotros que las posibilidades no humanas no son *nada más que* imposibilidades físicas?».

En los párrafos 95 a 99 de *Sobre la certeza*, Wittgenstein compara nuestra visión del mundo con una mitología y a continuación con un río: «distingo entre el movimiento del agua sobre el lecho del río y el cambio del lecho mismo; si bien no hay una separación nítida entre ambos» (1979, § 97). El dinamismo de estas metáforas me parece lo más atractivo de ellas, aunque no sea del todo coherente con la rigidez que normalmente asociamos a la gramática. Tal vez habría que incrementar el elemento dinámico; podríamos pensar en un río con múltiples afluentes, o en una superposición de mitologías.

Imaginemos a un físico que está realizando un experimento en un acelerador de partículas. ¿Cuáles son sus «certezas»? Por un lado, da por sentada la existencia de los instrumentos que está utilizando, del edificio que los alberga y de su propio cuerpo, cosas todas ellas que poseen la consistencia habitual y las interrelaciones características de los objetos físicos convencionales. Pero, por otro lado, quizás su experimento intenta establecer si una partícula subatómica puede ocupar dos posiciones simultáneamente o si puede moverse de manera instantánea desde la posición A a la posición B sin ocupar una a una todas las posiciones intermedias. El físico toma en serio estas posibilidades por más que, como es obvio, los objetos físicos convencionales,

compuestos en último término de partículas subatómicas, no pueden hacer nada semejante. ¿Cuál de estas dos visiones del mundo mutuamente incompatibles tiene en mente el físico mientras trabaja en su experimento? ¿Qué papel debe atribuirle a la evidencia de que su cuerpo no puede estar a la vez en dos salas distintas del edificio o abandonar este sin atravesarlo? ¿Es eso *evidente* en este contexto? ¿Es relevante? ¿Necesita el físico una teoría de la doble verdad? ¿Qué «reglas gramaticales» sigue al elaborar sus hipótesis y al hacerse preguntas y responderlas? ¿El enunciado teórico «las partículas subatómicas existen» es una proposición empírica o es una «certeza no epistémica» dentro de ese marco teórico? ¿Es falible? ¿Cuáles de las presuntas «certezas objetivas» del físico hay que declarar inmunes a los resultados de su experimento? Si le interrumpimos en mitad de sus cavilaciones para preguntarle «¿qué *queremos decir* cuando afirmamos que los objetos externos existen?», ¿qué contestaría? Y si, a modo de aclaración, añadimos «me refiero a los objetos de *este mundo, del mundo humano*», ¿cómo interpretaría eso? ¿No pensaría que lo que nos interesa saber es en qué medida nuestros logros epistémicos pueden llegar a subvertir nuestras creencias contextuales? Combinemos ahora los «escenarios» sugeridos por la física fundamental con los que podría proporcionar la neurobiología, la ingeniería genética y la informática: ¿es realmente útil distinguir aquí entre posibilidad humana y no humana? Para desembarazarnos de las ociosas preguntas del escéptico, ¿de verdad necesitamos algo tan radical como expulsar de *los límites del sentido* a determinadas mitologías? ¿No es más sensato admitir como significativas todas las que podamos *comprender*, pero creer solo aquellas para las que vayamos encontrando una buena justificación? Porque, desde luego, sería ridículo afirmar que todas las mitologías están en la misma relación con nuestros intereses prácticos y epistémicos. O confundir la ciencia ficción con la ciencia; pero no parece que la diferencia deba dictarla la gramática.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayer, Alfred J. (1986). *Wittgenstein*. Traducción de Joaquim Sempere. Barcelona: Crítica.
- Di Berardino, María Aurelia (2011). Variaciones rortyanas sobre Santayana: tradición, ruptura y proyecto. *Limbo. Boletín Internacional de Estudios sobre Santayana*, 31, 67-91.
- Faerna, Ángel Manuel (2011). Verdad sin esperanza: Santayana y la ilusión del conocimiento. *Limbo. Boletín Internacional de Estudios sobre Santayana*, 31, 45-66.
- Faerna, Ángel Manuel (2012). Metafilosofía y naturalismo en Wittgenstein. En Óscar Nudler, María Angélica Fierro y Glenda Satne (comps.), *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos* (pp. 215-229). Buenos Aires: Miño y Dávila.

- James, William (2003). *La voluntad de creer*. En William James y William K. Clifford, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia* (pp. 135-180). Traducción de Lorena Villamil García. Madrid: Tecnos.
- Lewis, Clarence Irving (1956). *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. Nueva York: Dover Publications.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2007). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Hampshire-Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Putnam, Hilary (1999). *El pragmatismo: un debate abierto*. Traducción de Roberto Rosaspini Reynolds. Barcelona: Gedisa.
- Rorty, Richard (2000). *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Traducción de Ángel Manuel Faerna. Barcelona: Paidós.
- Santayana, George (2011). *Escepticismo y fe animal. Introducción a un sistema de filosofía*. Traducción de Ángel Manuel Faerna. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Strawson, Peter F. (1975). *Los límites del sentido: un ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. Traducción de Carlos Solís. Madrid: Revista de Occidente.
- Strawson, Peter F. (2003). *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*. Traducción de Susana Badiola. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Williams, Michael (1996). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1979). *On Certainty / Über Gewissheit*. Traducción de Denis Paul y Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.