

Publicat en *Pensamiento*, Vol. 58, nº 222, pàgs: 437-459.
Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 2002.

ESCEPTICISMO Y ARGUMENTOS TRASCENDENTALES.

Antoni Defez i Martín
(Universitat de Girona)

Escepticismo: fascinación y posibilidad lógica.

A pesar de lo que a veces se ha dicho, el escepticismo no debería ser contemplado como una invención de algunos filósofos obsesivos de filiación fundamentalista. Por el contrario, hay que reconocer que hunde sus raíces en una actitud antidogmática, bien arraigada en el sentido común, consistente en desconfiar de la información recibida por los sentidos, la tradición o el medio social en que hemos sido aculturizados, actitud que tendría además como acompañante suyo el decidido intento de afanarse por obtener una mejor comprensión del mundo, de nosotros mismos y de cuál es nuestra situación en él. Vistas así las cosas, ser escéptico sería, como la admiración aristotélica o la desorientación orteguiana, que supuestamente se encuentran en el origen de toda investigación, un fenómeno recurrente de la naturaleza humana -el fenómeno de la desconfianza o del descrédito- que además puede servir de acicate en nuestras reflexiones filosóficas. De hecho, podría dudarse que fuese posible ser filósofo, e incluso humano, sin algunas dosis de escepticismo: al igual que nos sería imposible admitir como humano a un ser que en todo instante exhibiese una actitud de descrédito,

nos sería también irreconocible como humano un ser cuya conducta o palabras jamás fuesen expresión de desconfianza.

Podemos distinguir en la actitud de desconfianza del escéptico entre un componente subjetivo o psicológico y un componente lógico. El primero vendría caracterizado por la fascinación que suele producirnos considerar que las cosas no sean tal y como se nos presentan, es decir, que puedan ser falsos nuestros conocimientos o nuestras creencias más firmes. O por decirlo usando algunas metáforas ya célebres, es posible que todo sea un sueño o que seamos cerebros en cubetas llenas de nutrientes conectados a un ordenador que nos suministra todas las informaciones que poseemos. Y en ese caso nada podríamos saber; ni siquiera que todo es un sueño o que somos cerebros en una cubeta. Por su parte, el segundo componente del escepticismo consistiría en el hecho de que esa fascinación va acompañada por la posibilidad lógica o el carácter no contradictorio de la posibilidad de que las cosas no fuesen tal y como las creemos. Así, podríamos decir que el escepticismo es una actitud psicológica que descansa sobre una posibilidad lógica o, al menos, que se vale de ella para poder decir inteligiblemente lo que afirma. Esta definición, definición mínima que pretende capturar lo que tienen en común todas las variedades de escepticismo, parece aislar además un núcleo básico de escepticismo resistente a la refutación y, por tanto, seguramente ineliminable. Pero consideremos con más detalle estos dos componentes de la actitud escéptica.

Respecto del problema de su posibilidad lógica, se ha dicho a veces precisamente todo lo contrario: que el escepticismo es una posición imposible ya que se autorrefuta en ser autocontradictorio. Y la razón sería que el escéptico parece estar

obligado a afirmar: (i) *"sé que nada se puede saber"*; o si se quiere: *"sé que no sé nada"*. Pero entonces, se suele preguntar ingenuamente, ¿su afirmación no presupone aquello que pretende negar, esto es, la posibilidad del conocimiento? Ahora bien, este argumento no resulta demasiado convincente. En primer lugar, porque aceptando que el escéptico estuviese obligado a afirmar (i) y aceptando que cometiese una contradicción lógica, todavía esto no implicaría que el enunciado (ii) *"nada se puede saber"* fuese contradictorio -de hecho, no lo es, como tampoco lo son las afirmaciones de que todo sea un sueño o de que seamos cerebros en una cubeta. Así, la contradicción detectada sólo permitiría concluir que el escéptico no puede saber aquello que pretende saber -es decir, (i)-, pero no que el escéptico ya sepa alguna cosa -que nada se puede saber-, ni que el enunciado *"nada se puede saber"* sea contradictorio. Con otras palabras: la contradicción no reside en la suposición de que nosotros no conocemos nada, sino únicamente en la suposición que nosotros podamos saber eso¹. No es de extrañar, por tanto, que la supuesta refutación del escepticismo, en nombre de su imposibilidad lógica, deje impasible al escéptico, y que el escepticismo a lo largo de los siglos haya tenido y tenga una salud tan admirable.

En segundo lugar, el escéptico, en vez de comprometerse con (i), podría simplemente afirmar: (iii) *"creo (tengo la impresión, estoy convencido, no puedo evitar el pensamiento, hago mía la actitud...) de que nada se puede saber"*. Y, claro está, presentando así la duda, ya no se plantearía ninguna contradicción: creer (o tener la impresión, estar convencido, no poder evitar el pensamiento o tener la actitud de) que no sabemos nada tiene una fuerza epistémica menor a saber que no sabemos nada, ya que nuestro no-saber no impide que podamos tener alguna actitud como las indicadas.

¹ Vid., Nelson, L., "La imposibilidad de la Teoría del Conocimiento" (1911), en *Cuatro ensayos de filosofía crítica* (1948). Edit. Sudamericana. Buenos Aires, 1974, pág: 33.

Es más, ni siquiera el escéptico necesitaría exhibir una actitud epistémica concreta; podría, por contra, presentar su duda bajo la forma de una hipótesis. En este caso su duda no sería un acto de dudar -de hecho, no estaría dudando de nada-, pero tampoco una simple duda retórica. Sería, como Descartes mostró, una duda hiperbólica que pretende sólo examinar al conocimiento. Por ejemplo, el escéptico podría afirmar: (iv) *"y si no supiésemos nada" o "y si todo fuera un sueño y, por tanto, no pudiéramos saber nada, ni siquiera que todo es un sueño"*. Desde luego, tampoco ahora el escéptico habría cometido ninguna autocontradicción lógica.

Pues bien, llegados aquí el escéptico puede aferrarse al carácter lógicamente no contradictorio de su duda y utilizarlo para obtener su criterio del conocimiento, es decir, aquellos rasgos que el conocimiento deberá poseer necesariamente para poder existir. Como decimos, esto es algo que puede hacer el escéptico, aunque no está obligado a hacerlo. Ahora bien, si lo hace se convertirá en un escéptico de filiación fundamentista. Veámoslo mediante algunas distinciones. De acuerdo con la intensidad epistémica de la duda, se suele distinguir dos tipos de escepticismo: primero, aquel que impugna la noción de conocimiento pero que deja intocada la noción de creencia justificada; y dos: el escepticismo que impugna la noción de conocimiento porque al mismo tiempo impugna la noción de creencia justificada. Como puede apreciarse, mientras que el primer tipo de escéptico -llamémoslo 'agnóstico'- sólo permitiría afirmaciones como *"creo justificadamente que p"* pero no *"sé que p"*, el segundo, que podría ser caracterizado de 'ateo', no admitiría ni una ni otra². Dicho de otra manera: mientras el

² Tomo prestada la nomenclatura 'escéptico agnóstico' y 'escéptico ateo' de Klein, pero la usaré de manera inversa a como él lo hace, por parecerme más ilustrativo: mientras los ateos no creen en nada o no creen nada, los agnósticos ni creen ni dejan de creer dada la debilidad de las evidencias. (Vid., Klein, P.D., "Scepticism", en Dancy, J. & Sosa, E., *A Companion to Epistemology*. Basil Blackwell. Oxford,

primero podría decir que, aunque nuestras creencias estén adecuadamente justificadas según los parámetros humanos, el conocimiento no es posible porque la verdad se nos escapa sistemáticamente, el segundo va más allá y niega incluso la posibilidad de justificar adecuadamente nuestras creencias, ya que cualquier cosa que contase como evidencia en favor de una creencia también podría contar en favor de la creencia contraria. Ahora bien, ¿cómo alcanzan ateos y agnósticos estas conclusiones?

Para el escéptico ateo, una creencia estará adecuadamente justificada cuando quede eliminada la posibilidad del error, esto es, cuando sea una contradicción lógica que se dé la justificación de la creencia y, no obstante, la creencia sea falsa. Con otras palabras: únicamente puede contar como conocimiento aquello que no pueda ser, con necesidad lógica, de otra manera, es decir, aquello que goce de certeza absoluta o metafísica. El problema, sin embargo, es que este ideal será inalcanzable, y así no hay creencias adecuadamente justificadas ni conocimiento. A su vez, para el escéptico agnóstico la situación no siendo del todo distinta, no obstante, permite una posición más liberal. Como el anterior, admite que sólo una justificación entendida como certeza absoluta o metafísica nos daría derecho a hablar de conocimiento; igualmente, acepta que éste es un ideal inalcanzable -por ejemplo, porque en sí mismo es inalcanzable, o porque si lo llegásemos a alcanzar no lo podríamos saber. Ahora bien, que no tengamos derecho a otorgarnos conocimiento no impide que podamos decir que nuestras creencias están más o menos justificadas en un sentido no absoluto o metafísico, es decir, en un sentido humano explicable en función de las evidencias disponibles y de los hábitos exitosos hasta el momento. Aunque las justificaciones no sean absolutas no por ello dejan de ser justificaciones.

Sin embargo, como sugeríamos antes, todo esto no es de obligado cumplimiento y el escéptico puede negar que la no contradicción lógica sea el criterio del conocimiento o de la creencia justificada. Con otras palabras: se puede ser escéptico y afirmar que el conocimiento entendido como certeza absoluta no es posible. Pero fijémonos en la diferencia: aquí ya no se trata de decir que el conocimiento no sea posible, sino que aquello que no es posible ni necesario es una cierta concepción del conocimiento. La intención de este escéptico no es decir "*nada se puede saber*" o "*nada se puede creer justificadamente*", pues no es un motivo para suspender el juicio el hecho de que la negación de nuestras creencias no implique una contradicción lógica. Por el contrario, ahora la duda sólo afectará a la posibilidad de fundamentar con certeza absoluta estas creencias. Se trata de un escepticismo de la fundamentación, y no de la posibilidad o existencia del conocimiento. Por ello, este tipo de escepticismo no debe ser contemplado como fundamentista, sino negando la plausibilidad y la necesidad del fundamentismo.

Argumentos trascendentales.

Hasta ahora, hemos presentado la actitud natural de descrédito -el núcleo básico del escepticismo- como ineliminable o irrefutable. Ello, como dijimos, sería consecuencia del componente lógico de la duda escéptica: que nada fuese como nos lo representamos no implicaría una contradicción lógica. Ahora bien, debemos preguntarnos si no implicar una contradicción lógica es un criterio definitivo de aceptación de la duda escéptica: tal vez la duda tenga también sus condiciones, más allá de su simple posibilidad lógica. Y aquí tenemos diversas opciones.

Como hemos visto, los escépticos de filiación fundamentalista pueden aceptar la validez de este criterio y decir: si la negación de un supuesto conocimiento no implica una contradicción lógica, entonces podemos convertirlo en objeto de duda. Sin embargo, pueden también negarse a dar este paso. Si el escéptico fundamentalista sólo está usando metodológicamente la duda, entonces tenderá a disociar los dos conceptos siguientes: "aquello cuya negación implicaría una contradicción lógica" y "aquello que no puede ser de otra manera". Así, de acuerdo con una duda metodológica, los fundamentos del conocimiento serán expresión de lo que no puede ser de otra manera, y no de aquello cuya negación no implica una contradicción lógica. Según este escéptico, lo que ocurre si negamos lo que no puede ser de otra manera no sería una contradicción lógica, sino una contradicción más profunda, digamos, una contradicción metafísica. Por ello, no sería posible dudar de los fundamentos del conocimiento, aunque negarlos no fuese lógicamente contradictorio. Ahora bien, un escéptico coherente, y no meramente metodológico, no aceptará este requiebro y verá como una argucia arbitraria la disociación entre "aquello que no puede ser de otra manera" y "aquello cuya negación implicaría una contradicción lógica". En su opinión: una cosa es anhelar fundamentos y otra creer que, de hecho, el conocimiento tiene fundamentos³.

³ Consideremos, por ejemplo, el caso del *cogito ergo sum* cartesiano. Descartes no aceptaría que fuese una contradicción lógica decir "pienso luego no existo", ya que la verdad del *cogito* es intuitiva y no demostrativa: decir "pienso luego existo" no es realizar una inferencia de 'pienso' a 'existo' en la que 'luego' signifique 'implica' y 'pienso' sea la evidencia en favor de 'existo'. Así, decir "pienso luego no existo" sería una contradicción de otro tipo: no puede ser que piense y que no exista; o mejor: las cosas no pueden ser de otra manera sino que piense y exista a la vez. Y este hecho, porque se trata de un hecho -digamos, metafísico-, es lo captado intuitivamente con certeza absoluta, según Descartes. Pero es más: este intuir con certeza absoluta la verdad de "pienso luego existo" sería, a su vez, otro hecho metafísico: no puede ser de otra manera que piense (exista) y que no sea consciente de ello. Negarlo sería una contradicción metafísica, aunque no una contradicción lógica. Y lo mismo valdría para la incorregibilidad con que son conocidos de los contenidos mentales. Para Descartes, y también para los empiristas posteriores, no sería una contradicción lógica tener un contenido mental y no ser consciente de tenerlo, sino una contradicción metafísica, pues poseer un contenido mental y ser consciente de él serían una única cosa, un único hecho metafísico, a saber, que no se puede estar en posesión de un contenido mental y no ser consciente de él. Y aquí, como en el caso anterior, la expresión 'no puede' debe entenderse en sentido metafísico, y no lógico. De ahí que se hable de 'certeza absoluta' o de 'certeza

Por su parte, el escéptico de la fundamentación negará este supuesto. Por ejemplo, podría proponer, desde planteamientos verificacionistas o pragmatistas, que la duda escéptica está privada de significación o de contenido cognitivo, ya que lo que propone no es verificable -no tiene consecuencias teóricas verificables- o carece de consecuencias prácticas. O podría afirmar humeanamente que, siendo la duda escéptica significativa, la imperiosa necesidad de actuar y de conocer de los seres humanos disipa todas dudas, haciendo que nos ocupemos de cuestiones más perentorias: en otras palabras, donde la razón no llega, la naturaleza se cuida de nosotros. Asimismo, de una manera quineana, podría decir que las dudas del escéptico representan un intento de reintroducir la vieja idea de la filosofía primera, mientras que de lo que se trata es de explicar científicamente, y no filosóficamente, cómo el conocimiento se produce a partir de las estimulaciones de nuestra superficie sensorial. Por último, podría también afirmar, desde planteamientos trascendentales, que los argumentos escépticos carecen de significación, pues violan las condiciones que a priori hacen posible el conocimiento y el lenguaje.

Cualquiera de estas posibilidades consideraría que el escepticismo es irrefutable,

metafísica'. En este sentido, el fundamentismo cartesiano y empirista, como ya hiciera Platón con el mundo inteligible y la *episteme*, estaría extrapolando lo que se supone que son hechos metafísicos -lo que no puede ser metafísicamente de otra manera- a características del conocimiento. Y no es casualidad: los fundamentos del conocimiento no son fundamentos porque sean incorregibles, autoevidentes o absolutamente ciertos, sino porque son aquellos conocimientos particulares mediante los cuales el conocimiento tiene asegurado su anclaje en la realidad, anclaje no mediado lingüística ni epistémicamente. Con otras palabras: los fundamentos del conocimiento, que son metafísicamente ciertos, expresan hechos que no pueden ser metafísicamente de otra manera -hechos metafísicos. Y esto tiene importantes consecuencias. Un escéptico de filiación fundamentista es necesariamente un realista metafísico: va en pos de aquello que no puede ser metafísicamente de otra manera, y si es coherente sólo le satisfará aquello cuya negación no implique una contradicción lógica. Ahora bien, si no es coherente y sólo ejercita un escepticismo metodológico, entonces hará uso de cierta comprensión metafísica de lo que no puede ser de otra manera, y lo aceptará aunque su negación no implique una contradicción lógica. Así, el realismo metafísico de este último escéptico permite una caracterización humana de lo que no puede ser metafísicamente de otra manera, es decir, que los humanos pueden conocer cómo es la realidad en sí misma -los hechos metafísicos. Por su parte, el escéptico coherente no gozará de esta esperanza: para él, nada se puede conocer o creer justificadamente.

si por refutación se entiende la demostración de que el escéptico se contradice lógicamente. Ahora bien, estas opciones afirmarían igualmente que el criterio de la no contradicción lógica no es la última palabra sobre la legitimidad de la duda escéptica, ya que ésta es considerada como irrelevante o como no significativa. Sin embargo, es improbable que el escéptico fundamentalista se conforme con esta impugnación: él siempre puede, y no sin razón, acusar a sus detractores de estar presuponiendo determinadas concepciones filosóficas sobre lo que es el conocimiento humano, concepciones no obligadas y, por tanto, susceptibles de ser negadas sin contradicción lógica. Que esto sea así parece indiscutible respecto al planteamiento humeano y quineano o los planteamientos verificacionistas y pragmatistas. Ahora bien, ¿sucede lo mismo con la impugnación trascendental del escepticismo? Veámoslo con cierto detalle.

Los argumentos trascendentales, de entrada al menos, son muy prometedores, ya que persiguen demostrar de los retos del escéptico violan las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento. Es decir: los argumentos trascendentales deberán ser muy poderosos, y el escéptico debería quedar convencido *eo ipso*. Dicho con una metáfora wittgensteiniana: el escéptico debería quedar curado de su enfermedad conceptual⁴. El

⁴ Ejemplos de ello son el intento de Kant de refutar el idealismo, y la impugnación que hace Strawson de la supuesta prioridad de lo privado respecto de lo público. Así, para Kant, la conciencia inmediata de la existencia de objetos externos es una condición necesaria de la conciencia de cualquier experiencia interna, es decir, de aquellas experiencias que, como en el caso de la hipótesis del sueño o de los cerebros en una cubeta, podrían aparentemente servir para poner en duda la existencia de los objetos externos. Dicho de otra manera: sin percepción o conocimiento de las cosas externas situadas en el espacio independientemente de nosotros no sería posible tener experiencias de nuestros contenidos mentales (vid., Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B274-279 y A367-380). Por su parte, Strawson considera que la existencia de particulares materiales independientes de la percepción -es decir, la existencia del mundo externo- está asegurada en la medida que el lenguaje de los datos sensoriales sería parasitario de, o tiene como condición de posibilidad, el lenguaje de objetos públicos. Igualmente, la duda escéptica de la existencia de otras mentes sería no significativa ya que nuestra capacidad de adscribirnos estados de conciencia -predicados mentales- dependería de nuestra capacidad de adscribirnos a los otros. (Vid., Strawson, P.F., *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1959, Caps. I-IV). (Para un análisis de lo que sean los argumentos trascendentales y su valor filosófico vid., Blasco, J.Ll., "Estructura lógica y valor epistemológico de los argumentos trascendentales" (Blasco, J.Ll. & Torrevejano, M. (eds.), *Trascendentalismo y racionalidad* , Pre-Textos/Universidad de Valencia (en prensa)). De acuerdo con el profesor Blasco, que analiza su uso en la *Crítica de la razón pura*, los

problema, sin embargo, es que las cosas discurren por otros derroteros: hay enfermedades crónicas que no se curan, y el caso de las enfermedades conceptuales y, en particular, la del escéptico serían buenos ejemplos -digamos, que lo propio del escéptico es la recaída. Con otras palabras: los argumentos trascendentales son poco convincentes -de hecho, no generan una aceptación unánime-, y el escéptico puede darse por no enterado. Y, sin duda, esta circunstancia es del todo relevante, pues un argumento trascendental no debería encontrar ninguna resistencia. Ahora bien, ¿por qué sucedería esto? La razón parece ser que, como en los casos anteriores, también el defensor de argumentos trascendentales hace uso de determinadas concepciones sobre el conocimiento, siendo el caso que sólo dentro de estas concepciones sus argumentos tienen la fuerza coactiva que prometen. Así, sólo aquel que comparta las presuposiciones de quien los propone podrá quedar convencido; y el escéptico, como a buen seguro no las compartirá, podrá tranquilamente encogerse de hombros.

Esta situación ha sido señalada, con diversos énfasis, por autores como B. Stroud, Ch. Taylor, G.A. Grayling, o E. de Olaso⁵. Por ejemplo, Taylor afirma que los argumentos trascendentales son paradójicos pues, por un lado, dejan las cuestiones ontológicas -y, en general, las cuestiones últimas- sin resolver; y, por otro, porque a pesar a tomar como punto de partida lo que todo el mundo acepta -esto es, hechos incontrovertibles de la experiencia humana-, no obstante, están abiertos a un debate

argumentos trascendentales serían de la forma *modus tollens*, ($\neg q \rightarrow \neg p$, p , $\#q$) siendo sus datos iniciales hechos epistémicos o, mejor, estructuras lógicas del conocer. En concreto: sus premisas no pueden ser enunciados analíticos, y siendo sintéticos no pueden ser empíricos (a posteriori) sino a priori; a su vez, las conclusiones se seguirían con necesidad incondicional ("*es necesario que...*"), dado que están afirmadas como premisas implícitas).

⁵ Vid., Stroud, B., "Transcendental Arguments", en *The Journal of Philosophy*, Vol. LXV, nº 9, 1968, y *El escepticismo filosófico y su significación* (1984), F.C.E., México, 1990, págs: 106-136; Taylor, Ch., "La validez de los argumentos trascendentales", en *Argumentos filosóficos* (1995), Paidós, Barcelona, 1997, págs: 43-58; Grayling, A.C., "Transcendental Arguments", en Dancy, J. & Sosa, E. (eds.), *op. cit.*, págs: 506-509; de Olaso, E., "Certeza y escepticismo", en Villoro, L. (ed.), *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. XX, Trotta, Madrid, 1999, págs: 107-133. También Herrera, A., "El

inacabable respecto lo que cabe concluir. Más en concreto: lo que prueban los argumentos trascendentales no puede ser la existencia de algo acerca de la naturaleza humana, la realidad o el conocimiento, sino algo mucho más débil: algo sobre la forma que ha de adoptar cualquier explicación que invoque la autocomprensión que nosotros tenemos del tipo de seres que somos, o de la forma de actuar y conocer que nos es propia. Por ejemplo, concluir mediante un argumento trascendental que somos necesariamente agentes encarnados no puede contar como una afirmación sobre lo que son en realidad los seres humanos; por el contrario, lo que viene a demostrar es que, dada nuestra autocomprensión -la comprensión que tenemos sobre lo que somos y sobre la manera como actuamos y conocemos-, entonces las cosas deben ser como lo establece sus conclusiones: que somos agentes encarnados.

La razón de ello es que un argumento trascendental no demuestra que las cosas no puedan ser radicalmente diferentes de como afirma su conclusión o como exige nuestra autocomprensión: de hecho, nuestra autocomprensión podría ser engañosa o sólo una de las muchas posibles, pues no excluye la posibilidad lógica del error. Y es que un argumento trascendental establecería, como mucho, imposibilidades conceptuales -es decir, que ciertos conceptos son necesarios para nuestro sistema conceptual-, pero no imposibilidades lógicas. Así, aunque seguir estas otras posibilidades tendría el precio de abandonar nuestra autocomprensión, no obstante, ello no sería lógicamente contradictorio: sólo un cambio de autocomprensión o de sistema conceptual. En definitiva, como enfatizan Stroud y Grayling, los argumentos trascendentales, si quieren ser realmente coercitivos, necesitan el complemento de argumentos anti-relativistas. O, mejor, no deben permitir la posibilidad de un pluralismo de autocomprensiones o sistemas conceptuales.

Estas observaciones, desde luego, no son muy esperanzadoras, ya que el alcance de los argumentos trascendentales parece ser demasiado corto: serán convincentes sólo si se acepta una determinada autocomprensión. Pero esto es justamente lo que estaría en el fondo del debate, pues aunque el principio de la discusión sea algo que todos podrían aceptar, de hecho, este consenso sólo sería aparente y parcial: cada bando ya interpreta este punto de partida de forma diferente en función de sus distintas autocomprensiones. Efectivamente, si consideramos, como hace Taylor, que los argumentos trascendentales son cadenas de pretensiones de indispensabilidad -es decir, de exigencias a priori, autoevidentes o apodícticas-, entonces la indispensabilidad no sólo afectará a la conclusión, sino también a los pasos intermedios e incluso a los puntos de partida, los cuales deberían ser expresión de lo que es la experiencia humana. Ahora bien, aquí comienza el problema: la experiencia humana no es algo que se autointerprete sino que viene articulada en alguna idea sobre lo que somos, lo que es la realidad y lo que es el conocimiento. Es decir, que ya desde el principio estamos dentro de alguna autocomprensión. Y esto daría pie a la paradoja: las conclusiones son apodícticas, pero están abiertas a un debate inacabable, ya que siempre es posible dudar de si nuestra autocomprensión es acertada o si otras son también posibles. En definitiva, ya que la aceptación de un argumento trascendental dependería de los compromisos filosóficos de su autor, estos argumentos serán relativos y poco eficaces en contra del escéptico.

Ahora bien, el defensor de los argumentos trascendentales no aceptará este pluralismo: él no contempla sus presuposiciones como presuposiciones, sino como la verdad filosófica. En su opinión, hay hechos epistémicos generales y, así, una autocomprensión -por ejemplo, expresada en nuestro lenguaje- más allá de la cual no es

posible ir, ni si siquiera mediante la no contradicción lógica. Por ello, los argumentos trascendentales, al desvelar las condiciones a priori de posibilidad de esa autocomprensión irrebasable, condenarían como no significativas las dudas del escéptico. Pues bien, aunque concedamos todo esto al defensor de los argumentos trascendentales, sin embargo, volverá a surgir el problema, ya que estos argumentos no pueden excluir posibilidades lógicas. Pero también le surgirán problemas al escéptico, pues si es cierto que existe una autocomprensión irrebasable que depende de nuestro lenguaje, entonces ¿cómo podría él formular su duda?, ¿qué sentido tendría ahora hablar de duda escéptica?

Un ejemplo: el escepticismo silencioso del Tractatus.

Un defensor de argumentos trascendentales, no siendo sensible a las dudas concretas del escéptico, por ser vacías de significación, podría no obstante serlo hacia lo que las anima, es decir, la actitud de descrédito -el núcleo básico del escepticismo. Ahora bien, si afirma que las dudas escépticas violan las condiciones a priori de posibilidad del lenguaje y del conocimiento y, con todo, admite que esta actitud de descrédito no implica una contradicción lógica, la pregunta debe ser: ¿cómo podrá formularse, si se puede, este mínimo de escepticismo? Bueno, la solución es que, si uno es coherente, no podrá formular verbalmente la duda: ésta deberá ser, por contra, una duda silenciosa. Con otras palabras: el escéptico deberá mantener un equilibrio entre la negación trascendental de la significación de la duda escéptica y la aceptación de su carácter ineliminable y, así, relegar esta duda a la esfera de lo no-discursivo. Pues bien, precisamente esto es lo que parecía pretender Wittgenstein en el *Tractatus* cuando

escribía en 6.5 y 6.51:

Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta. El *enigma* no existe.

Si una pregunta puede siquiera formularse, también *puede* responderse.

El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse.

Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta sólo donde algo *puede* ser dicho⁶.

Wittgenstein estaría intentando aquí dos movimientos diferentes. De una parte, nos advierte que el escepticismo es un sinsentido porque viola las condiciones de lo que podemos decir, pensar, dudar, preguntar y responder: las condiciones bajo las cuales el lenguaje, el pensamiento y el conocimiento son posibles. El escéptico, así, pretendería ir más allá de los límites del lenguaje, y presentaría posibilidades no significativas ni comprensibles y, por tanto, posibilidades que no pueden ser ni verdaderas ni falsas. En consecuencia, no sería necesario demostrar la falsedad del escepticismo -es decir, no hay que buscar ningún argumento que nos libere de la duda-, sino únicamente mostrar que el escéptico no puede hacer aquello que pretende: dudar. Ahora bien, Wittgenstein parece apuntar a algo más profundo: que el escepticismo es ilegítimo y insensato en tanto que intenta presentar sus dudas con palabras, pero que a pesar de todo podría ser legítimo si fuese reconducido al ámbito del 'mostrar' y reconvertido en actitud silenciosa, una actitud no-proposicional. De hecho, ¿no es una muestra de escepticismo la tesis del *Tractatus* (vid., 6.371, 6.44, 6.521 y 6.522) de que el error de la visión moderna del mundo es la ilusión de creer que las leyes de la naturaleza, de que se ocupan las ciencias empíricas, son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza? Dicho de otra manera: las proposiciones verdadero-falsas que son las únicas significativas, no obstante, dejarían intocado el misterio que, siendo inexpresable e

⁶ Vid., Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Editorial, Madrid, 1989.

impensable, se muestra en la existencia del mundo. Así, para Wittgenstein, un escepticismo legítimo no generaría conflictos entre creencias, ya que su duda, entendida como actitud no-proposicional, no estaría al mismo nivel que el conocimiento, la creencia o la duda cotidiana, sino que pertenece a la esfera del silencio y del mostrar. El escéptico wittgensteiniano podría hacer suyo el famoso lema "*de lo que no se puede hablar hay que callar*", y no cometería ninguna incoherencia porque no pretende constituirse en teoría filosófica⁷.

Los argumentos que usa el *Tractatus* para neutralizar el escéptico pueden de ser considerados como trascendentales. No son argumentos verificacionistas o pragmatistas, ya que el problema no es que la duda escéptica sea un absurdo porque sea inverificable o no tenga consecuencias, sino que estaría violando las condiciones que

⁷ Para entender mejor la posición de Wittgenstein, comparémosla con la defensa que recientemente ha hecho E. Sosa de la duda escéptica como una duda incoherente, pero ineliminable, irrefutable y verbalmente expresable. Este autor, tras demostrar que el escepticismo en cualquiera de sus modalidades sería incoherente, pese a no ser lógicamente contradictorio, concluye afirmando:

"Siempre es posible, desde luego, que aunque existan razones en contra del escepticismo, aun así nos resulte imposible abandonarlo, por parecernos tan evidentemente cierto. Lo sorprendente es que podría darse ese caso, a pesar de que tampoco nos sea posible abandonar el presunto saber de la vida diaria, y aun a pesar del obvio conflicto lógico entre la existencia de ese saber y el escepticismo filosófico (...) Pero, ¿cómo es posible tal incoherencia descarada? No sé cómo es posible, pero de que sí lo es no me queda duda, pues existe algo así en mi propia persona (...) Pero (...) no podemos descansar en la incoherencia lógica. Supongo que nadie rechazará el esfuerzo por superarla, la búsqueda de un razonamiento que nos permita escapar de una situación intelectualmente tan incómoda". (Vid., Sosa, E., "La incoherencia del escepticismo" (1986), en *Conocimiento y virtud intelectual*. México, FCE-UNAM, 1992, págs: 36-37).

Para Sosa, el escepticismo no sólo sería incoherente sino que, en función de su inevitabilidad, da lugar a una situación epistémica y vital de incoherencia lógica descarada de la cual es conveniente escapar. Sosa, como buen fundamentista -de hecho, es un defensor del confiabilismo-, cree que vale la pena esforzarse en la búsqueda de algún argumento que responda al escéptico y nos libere de la duda. En concreto, y a diferencia de un fundamentista cartesiano que buscaría fundamentos infalibles, Sosa se conforma con fundamentos obtenidos con procedimientos fiables o virtuosos, es decir, procedimientos que, como la percepción, la memoria, el buen razonamiento, etc., en la mayoría de casos dan lugar a resultados correctos, siendo despreciables los fracasos epistémicos. Ahora bien, argumentos basados en fundamentos fiables, aunque puedan justificar nuestras creencias, no pueden eliminar la posibilidad lógica del error, y esto precisamente es lo que produce la incoherencia descarada de la que habla Sosa. Como es fácil de apreciar, las posiciones de Wittgenstein y Sosa no son coincidentes. De entrada, mientras que, para Sosa, las dudas escépticas son significativas, pese a implicar incoherencias, para Wittgenstein son insensateces. En segundo lugar, para Sosa, el escepticismo conduce a un conflicto de creencias respecto del cual hemos de buscar algún argumento; para Wittgenstein, por contra, no hay aquí ningún conflicto y, además, tampoco sería posible buscar una solución, sino solamente desenmascarar y disolver la confusión del escéptico. Por último, cada uno entiende la legitimidad del escepticismo de manera diferente: Sosa cree que la duda se encuentra al mismo nivel que el conocimiento o la creencia y, por eso, lo suyo es la incoherencia; por su parte, para Wittgenstein, la duda, entendida de manera legítima como actitud no epistémica, no se encontraría al mismo nivel que las restantes actitudes epistémicas y, por tanto, no da

posibilitan el discurso significativo y, por eso precisamente, son carentes de significación. Por ejemplo, consideremos la proposición "*Hay objetos*", que sería aquello puesto en entredicho por la duda sobre la existencia del mundo externo. De acuerdo con el *Tractatus*, "*Hay objetos*" no sería una proposición genuina -una combinación de signos que represente verdadero-falsamente un posible estado de cosas. Y no porque sea inverificable, sino porque los conceptos que la constituyen -'existencia' y 'objeto'- no son, en realidad, conceptos propios sino conceptos formales que cuando, por su similitud superficial con aquellos, son usados con pretensión de describir la realidad devienen pseudo-conceptos, y dan lugar a insensateces. Por ejemplo, la del escéptico que pretende dudar de la proposición "*Hay objetos*", o la del realista metafísico que querría responder afirmando que la proposición "*Hay objetos*" es un objeto de conocimiento, o también la del idealista que niega la existencia del mundo⁸. Por contra, la existencia de objetos no es el tipo de cosa de la que tenga sentido decir que la sabemos, la ignoramos o la dudamos: es aquello con lo que nos compromete nuestro lenguaje y algo que ya muestra su uso. Así, de acuerdo con el *Tractatus*, el realismo no sería una tesis filosófica demostrable, sino el compromiso de nuestra praxis lingüística.

Ahora bien, ¿de dónde viene este compromiso con los nombres y los objetos?

He aquí donde se aprecia el carácter trascendental del argumento de Wittgenstein. De

lugar a incoherencia alguna, sino que pertenece al ámbito del silencio.

⁸ Los conceptos formales -p. e, 'nombre', 'proposición', 'objeto', 'hecho', 'existencia', 'verdad', etc-, a diferencia de los conceptos propios, sólo exponen las propiedades formales de nuestros símbolos. Y por ello, no pueden aparecer en ninguna proposición genuina -es decir, no puede afirmarse que algo cae bajo un concepto formal-, siendo lo que se pretende decir con ellos algo que sólo muestra el uso del lenguaje. Así, no tendría sentido afirmar "*O es un objeto*", "*O existe*" o "*Hay objetos*". Por contra, que O sea un objeto, que 'O' sea el nombre de un objeto o que O exista es algo que ya se muestra a través del uso significativo del signo 'O'. Asimismo, que haya objetos se muestra en el uso significativo de los nombres o, si se quiere, por el simple hecho de que nuestro lenguaje contiene nombres cuyo uso significativo consiste en referir. Pues bien, por este motivo, los conceptos formales, de acuerdo con el *Tractatus*, deberían ser eliminados del lenguaje si éste fuese rescrito bajo una notación lógica adecuada (vid., T.,

acuerdo con el *Tractatus* la lógica es doblemente trascendental: por un lado, fija las condiciones de la significación lingüística; por otro, las condiciones de la inteligibilidad del mundo. Así, todo lenguaje necesariamente ha de tener una estructura extensional, y eso implica que en todo lenguaje todas las proposiciones moleculares han de ser funciones de verdad de proposiciones elementales, las cuales a su vez tendrán que ser meras concatenaciones de nombres para poder ser figuras de la realidad, y verdaderas o falsas en función de su correspondencia con los hechos. Por su parte, cualquier mundo inteligible deberá estar constituido por objetos estructurados en estados de cosas, pues de otra manera no se explicaría el uso verdadero-falso del lenguaje.

Ahora bien, la relación entre estas condiciones de significatividad del lenguaje y de inteligibilidad del mundo no sería una relación empírica ni causal, esto es, externa, sino interna: la coincidencia entre ambos tipos de condiciones es algo que deriva del hecho de que todo mundo es siempre un mundo hablado. Por ello, esta coincidencia sólo se muestra en el uso significativo del lenguaje y no puede ser tratada como objeto de discurso: tanto la lógica del lenguaje y del mundo como su coincidencia no pueden ser verbalizada porque, por un lado, no es posible abandonar el lenguaje ni para hablar del propio lenguaje ni para acceder significativamente al mundo y, por otro, porque si lo intentásemos ya estaríamos presuponiendo aquello que buscamos y que acabaríamos encontrando. Por contra, la relación lenguaje-mundo, como decimos, es algo que sólo se muestra a través del uso del lenguaje: que el mundo esté constituido por objetos coordinados en estados de cosas se muestra en el hecho de que usamos nombres y proposiciones elementales (coordinaciones de nombres), y en el hecho de que éstas son verdadero-falsas.

Algo muy distinto, sin embargo, es lo que pretendería hacer el escéptico, el realista o el idealista: engañados por la apariencia superficial de las palabras, toman conceptos formales por propios, y pretenden hacer afirmaciones imposibles sobre la relación lenguaje-mundo al intentar cuestionar, demostrar o negar precisamente las condiciones que hacen posible el uso del lenguaje, incluidos su propia duda, su intento de demostración o su negación. En resumen: no es posible ir más allá del lenguaje haciendo uso del lenguaje; no es posible ir más allá del mundo hablado, conocido o pensado haciendo uso del lenguaje.

Ahora bien ¿hasta donde se puede ir sin el lenguaje? De acuerdo con el *Tractatus*, decir que el mundo es el mundo hablado no quiere decir que el mundo sólo sea el mundo hablado: en realidad, afirmar esto supondría recaer en el realismo metafísico, al considerar que el mundo es tal y como lo conocemos, describimos o pensamos. Por el contrario, decir que el mundo es siempre el mundo hablado es sólo la constatación de los límites de la situación humana: que sólo podemos hablar, conocer, creer y pensar en el interior de estos límites. Y lo que exceda estos límites no será cognoscible, descriptible, ni pensable: aquí la recomendación de Wittgenstein es el silencio, no el silencio ignorante, sino el silencio de quien que ha llegado a los límites de lo que se puede decir, conocer, creer, dudar y pensar, una vez ha establecido las condiciones a priori de posibilidad de lo que puede ser dicho, conocido, creído, dudado o pensado.

Sin embargo, esta constatación de los límites puede llevar consigo el reconocimiento de la no necesidad metafísica de estos límites. Me explico: la lógica para el *Tractatus* es a priori y trascendental, pero no necesaria en sentido metafísico.

Negar la lógica no sería una contradicción lógica, porque para que sea posible la contradicción lógica hay que aceptar la lógica; por el contrario, negar la lógica sería simplemente la alogicidad, el silencio o, mejor, la aceptación del misterio que envuelve la lógica, el lenguaje, el pensamiento y el conocimiento. Así, negar la lógica y aceptar el misterio no será algo que pueda ser dicho, sino que se mostrará en la actitud de descrédito metafísico hacia el lenguaje y la lógica y, en particular, hacia las pretensiones de realismo metafísico de lenguajes concretos como el de las ciencias naturales, que dan pie a lo que Wittgenstein llama 'la visión moderna del mundo' -el cientismo-, o la del lenguaje cotidiano que daría lugar al realismo metafísico de sentido común. Éste sería el único resquicio que le quedaría a la actitud escéptica, y sería justamente a lo que el escéptico agnóstico o ateo apuntarían con herramientas lingüísticas insensatas. Y no es poco, porque el escepticismo silencioso -digamos, la negación del chauvinismo de la lógica y de lo verdadero-falso- ofrece una comprensión de la situación epistémica de los seres humanos y de qué sea el conocimiento⁹.

Balance final: pluralismo y escepticismo tranquilo y humilde.

Retornemos ahora a las observaciones anteriores sobre los argumentos trascendentales, y veamos en qué medida se aplicarían al *Tractatus*. Pues bien, parece indiscutible que tanto su disolución de la duda verbal, así como su propuesta de una

⁹ Otra manera de expresar lo mismo sería decir que sólo dentro del ámbito de la realidad empírica es donde pueden usarse los conceptos de 'saber', 'creer', 'dudar', 'pensar' o 'decir'. Así, para el escéptico wittgensteiniano ni siquiera es posible pensar nada sobre la realidad más allá la realidad empírica, es decir, ni si quiera podríamos tratar la realidad como "lo que no puede ser metafísicamente de otra manera" -el concepto de 'realidad en sí misma' sería un pseudo-concepto. Por su parte, el escéptico que verbaliza la duda sí que creería que tiene sentido pensar en la realidad en sí misma, al menos, que podría ser pensada desde alguna instancia aunque no fuese humana: precisamente por esto es por lo que niega la validez metafísica de nuestros conceptos y conocimientos, bien para después fundamentarlos metafísicamente, si su duda es sólo metodológica, bien para buscar otros metafísicamente mejores, o bien

duda silenciosa, dependen de su concepción del lenguaje y de la filosofía. Además, también parece claro que Wittgenstein consideraba que estas presuposiciones podían ser negadas: no eran metafísicamente necesarias, ya que su necesidad dependía exclusivamente de su misma existencia, es decir, de la existencia del lenguaje; pero esta existencia no es algo necesario: si queremos hablar verdadero-falsamente hay que aceptarlas, pero nada obliga a hablar. Ahora bien, estas concepciones filosóficas no serían para Wittgenstein simples concepciones filosóficas, sino la concepción correcta que soluciona todos los problemas y que permite, pese a ser una escalera posteriormente desechable, acceder a la visión conspicua de la realidad. Sin embargo, esto es precisamente lo que el escéptico puede cuestionar: si esa concepción es la correcta, la concepción filosóficamente verdadera. Y el problema entonces ya no es el del escepticismo sino decidir qué es una buena teoría filosófica y cuál la mejor. Y en esa empresa, ya que no parece posible que podamos desprendernos de nuestras presuposiciones filosóficas, tampoco sería justo que se lo exigiésemos al escéptico. Con todo, debemos tener presente que el escéptico podría estar aquí moviéndose en direcciones diferentes. Por un lado, podría estar proponiendo simplemente una nueva manera de ver las cosas, un nuevo vocabulario, una distinta descripción de lo que sean lenguaje, pensamiento y conocimiento -una nueva manera ni mejor ni peor que cualquier otra, sino sólo una más entre otras. O podría pretender que esta nueva manera de ver es la manera correcta, la única correcta. Centrémonos, de momento, en esta última posibilidad.

Aceptando que la de Wittgenstein sea la visión correcta o, en términos generales, aceptando que existe una única teoría filosóficamente correcta, la cual además genera argumentos trascendentales acerca de la posibilidad del conocimiento, tal vez haya que

para negar, de manera pesimista, que sea posible hacer nada (vid, Nota 3).

reconocer que durante todo este tiempo hemos entendido mal al escéptico. Veamos por qué. Lo que dice Wittgenstein es que el escéptico no puede exponer sus dudas significativamente o con pretensiones de verdad. El problema, sin embargo, es que el escéptico no tiene por qué esperar una respuesta empírica, ni desear que sus dudas sean interpretadas empíricamente: sus dudas, en realidad, son metafísicas. Y, así, aunque tuviese razón Wittgenstein al decir que el escéptico no puede exponer sus dudas significativamente, éste podría responder que sus dudas sólo son insensateces si sus palabras son tomadas como pretensiones de verdad empírica. Así, el escéptico podría afirmar que los argumentos trascendentales, siendo sólo son válidos respecto a una interpretación empírica o verdadero-falsa de sus dudas, dejan intocadas sus dudas, pues éstas sólo eran un intento de poner en entredicho la validez metafísica de las condiciones trascendentales del conocimiento. Y ésta no sería una duda con pretensiones de verdad empírica, sino una hipótesis metafísica.

Parecería, pues, que hemos llegado a un punto de encuentro entre el escepticismo silencioso y el escéptico que verbaliza su duda. Desde la perspectiva del *Tractatus*, este escéptico rompería el silencio mediante usos del lenguaje que utilizan las palabras violando sus condiciones de verdad y aserción. Y, así, parece que el precio de su pretensión de verdad metafísica será deslizarse en el terreno de la evocación, la insinuación o la alegoría. Y esto, según el *Tractatus*, nos sacaría de la filosofía, como también nos saca, por cierto, el silencio que Wittgenstein propugna. Dicho de otro modo: tanto el silencio místico como la insensatez filosófica pueden tener el mismo valor si quien profiere la insensatez lo hace conscientemente, ya que serían maneras alternativas de ir contra los límites del lenguaje, del pensamiento y del conocimiento. Como les decía el propio Wittgenstein a Waismann y Schlick en 1929:

Puedo muy bien imaginar qué quiere decir Heidegger con su ser y angustia. El hombre tiene la tendencia a correr contra las barreras del lenguaje. Piensen por ejemplo en el

asombro que causa saber que algo existe. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cuanto podamos decir, podemos a priori considerarlo como sinsentido. A pesar de todo corremos contra las barreras del lenguaje (...) la tendencia, el correr contra, *señala a algo*. Esto ya lo sabía San Agustín cuando decía: ¿Qué?, tú, alimaña inmunda, ¿no querías decir un disparate? ¡Pues dilo, no importa!¹⁰.

Pero sólo sería un aparente punto de encuentro, pues el defensor de argumentos trascendentales considerará, como acabamos de ver, que incluso desde una interpretación no-empírica las dudas del escéptico continúan siendo carentes de significación. Ahora bien, ¿por qué deberíamos aceptar este diagnóstico? El escéptico puede negar las concepciones del *Tractatus* o cualquier otra concepción de la filosofía que genere argumentos trascendentales y, así, negarse a aceptar que sus dudas sean insensateces. Es decir: el escéptico, manteniendo que sus dudas son metafísicas y sin pretensión de verdad empírica, no obstante, podría afirmar que no son usos metafóricos o evocativos de las palabras, sino usos perfectamente legítimos y significativos. Por ejemplo, ésta es la posición de Stroud, quien considera que el escéptico -en concreto, el escéptico cartesiano- lleva a cabo una investigación legítima sobre el conocimiento en perfecta continuidad con los usos cotidianos del lenguaje, incluyendo términos como ‘saber’, ‘realidad’, ‘evidencia’, ‘sueño’, etc., y que tiene así todo el derecho a no dar por bueno el conocimiento a no ser que se demuestre que todo no es un sueño¹¹.

En este caso, sin embargo, un defensor de los argumentos trascendentales puede pedir al escéptico que explique el significado con que está usando los términos de su duda, es decir, cómo es que las palabras pueden ser usadas con una pretensión de verdad

¹⁰ Vid., Waismann, F., *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena* (1967). F.C.E. México, 1973, págs: 61-62.

¹¹ Vid., Stroud, B., *op. cit.*, págs: 40, 60, 84 y 199-213.

que no es la verdad empírica, sino una verdad de tipo más profundo o radical -una pretensión de verdad metafísica. Y aquí parece que al escéptico sólo le quedará una salida: reconocer que su duda –la duda metafísica sin pretensiones de verdad empírica- pone en cuestión el significado usual de las palabras. De esta manera, ya no estaríamos ante la posibilidad lógica del error -es decir, que podamos negar nuestros supuestos conocimientos sin cometer contradicción lógica alguna-, sino ante la afirmación de que no podemos conocer o creer justificadamente nada, porque ni tan sólo podemos estar seguros de entender en sentido metafísico las proposiciones que decimos conocer o creer en sentido empírico. Y como no podemos entender lo que decimos, *a fortiori* tampoco podemos saber si es verdadero o falso, o si lo creemos justificadamente. Por ejemplo: no me es posible saber si eso de ahí delante es realmente un objeto o una duna, o si realmente los objetos o las dunas existen, porque no se qué significan realmente las palabras ‘objeto’ y ‘duna’.

Este escepticismo, como el mismo Stroud nos dice, se basa en la idea de que habría una diferencia radical –una distancia lógica- entre entender el significado de una palabra y ser capaz de usarla en enunciados verdadero-falsos. Dicho de otra manera: las condiciones de uso y de verdad serían radicalmente distintas, ya que es concebible haber estado usando una palabra para hacer enunciados verdadero-falsos y, no obstante, no saber qué significa realmente. Por ejemplo: no sé si existen realmente los objetos o las dunas, o cómo son realmente, a pesar de que hasta ahora he usado las palabras ‘objeto’ y ‘duna’ en enunciados como "Eso es un objeto", "En la playa hay dunas", etc., ya que no sé qué significan realmente dichas palabras. Aquí el escéptico no estaría diciendo que hay una diferencia entre entender una proposición y saber si es verdadera o falsa -o entre entender el significado de una palabra y saber que forma parte de una proposición

verdadera o falsa. Si el escéptico dijera esto, habría dicho una cosa irrelevante. No, lo que afirma es que esta circunstancia podría suceder siempre y sistemáticamente: quizás las dunas o los objetos sean en realidad algo totalmente distinto a lo que creemos, y así las palabras ‘objeto’ y ‘duna’ tal vez tengan un significado diferente de aquel con el cual normalmente las usamos¹².

Podríamos considerar que el escéptico ahora está jugando con significaciones diversas de qué es comprender una palabra, pues afirma que no entendemos realmente lo que significan las palabras porque podría haber otra comprensión más profunda, aunque desconocida, distinta a la comprensión cotidiana, con respecto a la cual ésta se quedaría corta. Por esta razón, sería posible dudar del significado cotidiano de las palabras. Ahora bien, ¿cómo puede saber esto el escéptico? ¿Cómo explicará que él entiende el lenguaje mejor que nosotros? Pero es más, aquí la posibilidad de la duda escéptica dependerá de alguna restricción, ya que si el escéptico quiere dudar, entonces

¹² Ésta podría ser una de las maneras en que cabe interpretar ‘el nuevo enigma de la inducción’ de Goodman y el escepticismo que parece derivarse. Según Goodman, sería posible que un predicado como ‘azul’ no significase realmente lo que creemos que significa, sino por ejemplo ‘azul hasta el año 2010 y verde a partir de esa fecha’, es decir, que el predicado ‘verde’ fuese en realidad el predicado ‘verdul’ y, así, que ahora no pudiésemos saber si las esmeraldas son verdes o verdules (vid., Goodman, N., *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, 1979). Otro buen ejemplo lo ofrece Sosa cuando, para ilustrar el carácter ineliminable de la duda escéptica, afirma:

“*Creo firmemente en la siguiente proposición: (D) Si en el lugar L no existe más arena que una duna de arena en un momento t_i y en el intervalo de t_i a t_{i+1} se remueve un grano de arena del lugar L sin ningún otro cambio pertinente a la cantidad o al arreglo de la arena en L, entonces en t_{i+1} existe aún en L una duna de arena. Pero creo con igual firmeza otra proposición: (A) Si en lugar L no hay ni un grano de arena entonces en ese lugar no hay ninguna duna de arena. Lo más asombroso es que aunque esas dos creencias mías sean necesariamente incompatibles, lo cual creo también con igual firmeza, aun así me resulta imposible abandonar cualquiera de las dos (y también la tercera sobre su incompatibilidad)*” (Vid., Sosa, E., *op. cit.*, pág: 37).

Ahora bien, en contra de estas posibilidades podríamos decir: (I) Que el significado -el uso- de nuestros predicados -p. e., ‘azul’- no viene depende únicamente de su atrincheramiento -su uso- en el pasado, sino que también incluye su proyectabilidad en el futuro. Y es que la proyectabilidad no es algo externo añadido al uso pasado o actual de un predicado, como parece pensar Goodman, sino una característica interna a su uso: saber usar una palabra es saber usarla reiteradamente, porque una palabra que sólo pudiese ser usada una vez -o sólo hasta el año 2010- no sería, en realidad, una palabra. (II) Por su parte, en contra del sorites que presenta Sosa, que el significado, -el uso- de una palabra no se ve afectado por aquellos casos límite en los cuales no está claro si podemos o no aplicarla: que siempre podamos vernos en la tesitura crítica de tener que decidir convencionalmente o estipular si algo determinado es o no una duna, no dice nada en contra del uso de la palabra ‘duna’.

deberá aceptar que algunas de sus palabras son inmunes a la duda, esto es, que le son totalmente comprensibles y siempre de la misma manera. Y esta restricción puede ser vista, no sólo como arbitraria e injustificada, sino además como indicativo de la imposibilidad de la duda escéptica: ésta pretende impugnar la validez del lenguaje, pero lo hace sirviéndose del mismo lenguaje que pretende impugnar. Y, así, estaríamos otra vez usando argumentos trascendentales para neutralizar al escéptico y demostrar cómo de ilegítimas e insensatas son sus pretensiones.

Pero dejemos de lado ahora las objeciones y veamos cuál puede ser la buena intención de este último coletazo del escéptico. Podemos interpretar que lo que anima al escéptico ahora es insistir en la relatividad del lenguaje, del pensamiento y del conocimiento humanos. Y esto parece correcto, siempre que no se entienda como un paso hacia alguna variedad del realismo metafísico, en concreto, como si se estuviese afirmando que cualquier conocimiento es relativo y, por tanto, no conocimiento, dado que la verdad, el conocimiento auténtico o la realidad en sí son inalcanzables. De hecho, esto último no se sigue, sin más, del reconocimiento de la relatividad del conocer humano; por contra, lo que sí puede seguirse es la posibilidad de un pluralismo de sistemas conceptuales y un escepticismo de la fundamentación de carácter naturalista.

Efectivamente, relativizar el conocimiento al aquí y ahora humanos puede tener como consecuencia que las insuficiencias, anteriormente indicadas, de los argumentos trascendentales no sean insuficiencias fatales. Ahora los límites del lenguaje, del pensamiento y del conocimiento equivaldrían a un *"así y así se comportan, hablan, piensan, creen y conocer los seres humanos"*. Y como quiera que este *así y así*, pese a ser una prolongación de las reacciones naturales y espontáneas de los seres humanos, no

es algo absoluto, fijo y acabado, sino que respecto a ello cabe una posición pluralista, entonces aún podríamos ejercer una actitud anti-chauvinista de descrédito o de desconfianza hacia la autocomprensión en la que estamos aquí y ahora instalados. Ahora bien, aquí se nos presentan dos alternativas. Por un lado, podemos continuar insistiendo que mediante argumentos trascendentales es posible neutralizar al escéptico y, así, que la única actitud escéptica legítima es la silenciosa, o aquella que conscientemente busca la insensatez o reconoce su carácter meramente metafórico y evocativo. Y es que si la duda escéptica pretendiese exponer posibilidades reales, dado que nuestras palabras sólo tienen significación empírica dentro del sistema conceptual en el que estamos instalados, no podríamos usarlas con pretensiones de verdad, empírica o metafísica, a la vez que negamos su significado establecido. Por contra, si el escéptico expusiese su duda metafóricamente, sus palabras, siendo significativas, no tendrían la significación que tienen cuando con ellas se pretende exponer posibilidades empíricas y, por tanto, sus dudas no podrían tener un valor real¹³.

Sin embargo, el problema que tiene esta alternativa es la misma que jalona cualquier argumento trascendental: su falta de aceptación unánime, o que sólo resulta convincente para aquellos que comparten las presuposiciones filosóficas pertinentes, y como éste no es su caso el escéptico podrá continuar sin darse por aludido. Por ello, cabe tener en cuenta una segunda posibilidad. Como indican M. Williams y R. Rorty, el

¹³ Por ejemplo, éste es el paso que da Strawson en *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (Columbia, University Press, New York, 1985). Y también el de del segundo Wittgenstein, ya que aunque muchas de sus observaciones pueden ser reconstruidas como argumentos trascendentales que exponen cuáles serían las condiciones a priori de posibilidad de los juegos de lenguaje, y que presentarían ciertas posibilidades -por ejemplo, las planteadas por el escéptico- como imposibilidades conceptuales, no obstante, entiende los límites del lenguaje, del pensamiento y del conocimiento -aquel lugar donde la pala filosófica se doblaría- como algo no absoluto, fijo ni acabado. Por el contrario, cambios en nuestras reacciones naturales o en nuestra forma de vida podrían obligarnos a reestructurar nuestra autocomprensión o a elaborar nuevos sistemas conceptuales. Y ello, sin embargo, aún permitiría tanto neutralizar al escéptico, desenmascarando sus errores conceptuales, como ejercer un escepticismo silencioso a la manera del *Tractatus*. (Para un interpretación en esta línea, aunque enfatizando posibles

problema tal vez sea que nada filosófico se puede hacer en contra del escéptico, ya que éste de la mano del realismo metafísico y del fundamentalismo habría creado un contexto en el cual no sólo se admite que exista algo llamado ‘el conocimiento humano’, sino que además es posible evaluarlo o ponerlo en duda. El escéptico tendría derecho a hacer lo que quiera, mientras que los no-escépticos no podrían ni tan sólo querer demostrar que lo que él hace carece de sentido. Y la razón es que no habría refutación definitiva del escéptico: ni argumento fundamentalista, ni trascendental; tampoco, un argumento pragmatista; ni siquiera un análisis conceptual que desenmascarase de una vez por todas sus supuestas confusiones conceptuales. En suma, el escéptico fundamentalista puede hacer lo que quiera, mientras que el no-escéptico también puede hacer lo propio: cada uno con su diferente descripción de la condición epistémica humana. Y lo único que cabe es persuadir a los otros de la descripción propia, pero no con algún argumento, por ejemplo, un argumento trascendental¹⁴.

Pues bien, como vemos, siguiendo cualquiera de estas dos rutas el escepticismo parece que seguirá gozando de buena salud. Por un lado, y siguiendo las recomendaciones de Williams y Rorty, porque no es posible demostrar que el escepticismo sea insensato o absurdo, aunque sólo sea sensato y relevante para quien acepta el realismo metafísico y el fundamentalismo. Es decir: nada profundo cabría decirle al escéptico fundamentalista, y éste podría seguir jugando el juego plural de la filosofía. Por otro lado, y siguiendo la ruta de los argumentos trascendentales, el escéptico gozaría de buena salud sólo bajo la condición de ser enemigo del realismo

consecuencias religiosas a nuestro parecer innecesarias, vid., Malcolm, N., *Wittgenstein. A Religious Point of View?*, Routledge, London, 1993).

¹⁴ Vid., Williams, M., *Unnatural Doubts*. Princeton University Press, Princeton, 1996, págs: 35 y ss; y Rorty, R., *El pragmatismo, una versión*. Ariel, Barcelona, 2000, págs: 189 y ss. Con ello, evidentemente, no se pretende negar la utilidad de los argumentos o de los análisis filosóficos, pero sí determinar su valor y alcance, el cual no sería probatorio o demostrativo sino más bien dilucidatorio, es decir, los argumentos y los análisis filosóficos sólo servirían para aclarar y entender

metafísico y del fundamentismo, y así bajo la condición de ser un escéptico de la fundamentación, humilde y tranquilo. Humilde, porque sólo duda en silencio, o dando un uso evocativo a sus palabras, o diciendo conscientemente insensateces; tranquilo, porque afirma que no tiene sentido preguntarse si nuestra autocomprensión es metafísicamente la correcta, aceptando por tanto el pluralismo.

Ahora bien, ¿no habría incluso en ese caso alguna incoherencia perteneciente a lo que no puede ser dicho, sino que sólo se muestra? Por ejemplo, ¿no podría este escéptico defender un relativismo nihilista y decir que *“todo vale, ya que nada vale”*, o que cualquier autocomprensión es aceptable, pues ninguna es metafísicamente correcta? Es más, ese escéptico ¿no podría ser un filósofo unamuniano -esto es, un filósofo radicalmente intranquilo- y afirmar que el problema no es que la realidad pudiera estar más allá del sueño, sino que la realidad sea precisamente eso, sueño -*“el mundo es el sueño que todos soñamos, el sueño común”*-, siendo el peligro radical la posibilidad de despertar y dejar de existir? En este último caso el gran peligro consistiría en perder la autocomprensión, el sistema conceptual, donde estamos instalados y que permite pensarnos como nos pensamos -digamos, existir como nos creemos que somos¹⁵. Sin embargo, nada de esto se impone por sí mismo. Sólo el anhelo de una comprensión absoluta y un *horror vacui* a la relatividad de nuestra autocomprensión, o a la pluralidad posible de sistemas conceptuales, podría llevar al filósofo tranquilo -al escéptico de la fundamentación- al desasosiego o, como dice Hume, a la melancolía y al delirio filosóficos, propios de la impotencia del escepticismo fundamentista. Pero, como decimos, éste no es un final necesario: mantener el sentido de la profundidad filosófica

mejor los posicionamientos filosóficos, propios y ajenos, y así mejorar su formulación.

¹⁵ Para Unamuno, por ejemplo en *Niebla*, la hipótesis del sueño no tenía, como en Descartes, un interés epistemológico, sino vital y existencial. No obstante, ejemplifica a la perfección lo que sería el desasosiego ante la contingencia y relatividad de nuestras autocomprensiones. (Sobre esta cuestión vid., Ferrater Mora, J., *Unamuno: Bosquejo de una filosofía* (1944, 1957), en *Obras Selectas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, Caps. II y VI).

ni es algo exclusivo de las concepciones absolutas de la filosofía, ni es tampoco incompatible con la máxima wittgensteiniana de que "*dejar en paz los pensamientos es el anhelo de quien filosofa*"¹⁶.

¹⁶ Vid., Wittgenstein, L., *Culture and Value (Vermischte Bemerkungen)*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, pág: 43.