

Escepticismo y Locura

1) *Introducción*

Una dificultad objetiva, independiente por completo de nuestra voluntad, cuyos efectos resentimos, cuyas causas podemos rastrear pero que, en principio al menos, podemos superar, es un problema genuino o real. Esta caracterización vale tanto en la vida cotidiana como en las actividades teóricas. Es obvio que un problema real que queda sin resolver **tiene** que tener consecuencias negativas palpables, a corto, mediano o largo plazo. Hay, sin embargo, dificultades asociadas con temas que pueden llegar a acaparar nuestra atención a pesar precisamente de no tener ninguna implicación negativa, ni práctica ni teórica, y en relación con las cuales cualquier propuesta o esbozo de solución automáticamente genera descontento e inconformidad de manera que la dificultad se vuelve a formular y se cae entonces en un replanteamiento que no tiene fin. Esto es lo que identificaré como ‘pseudo-problema’. El tema del escepticismo filosófico es un caso típico, un ejemplo paradigmático de pseudo-problema. La distinción técnica <problema genuino/pseudo-problema> es de cuño relativamente reciente, pues si bien (como siempre pasa) encontramos algunos antecedentes en escritos de pensadores como G. Frege y B. Russell, es en el *Tractatus Logico-Philosophicus* en donde por primera vez es empleada técnicamente en forma exitosa como parte de un programa filosófico completo. La distinción en cuestión presupone, en primer lugar, una concepción muy elaborada de la naturaleza del lenguaje y de las relaciones que éste mantiene con la lógica, por una parte, y con la realidad, por la otra y, en segundo lugar, una visión particularmente incisiva y profunda de la naturaleza de los así llamados “problemas de la filosofía”. Huelga decir que sin el trasfondo adecuado, sin un *background* suficientemente sólido, la distinción mencionada, esto es, <problema genuino/-pseudo-problema>, resulta arbitraria y en la misma medida inaceptable. Si nos remitimos a la obra de Ludwig Wittgenstein, sin embargo, no es esta una objeción que se pueda esgrimir, ya que tanto el primer factor como el segundo están claramente presentes en el *Tractatus*. Yo inclusive me atrevería a decir que nadie al día de hoy ha aprehendido con mayor penetración y profundidad que Wittgenstein la peculiar naturaleza de los problemas filosóficos y que nadie mejor que él ha sabido marcar el contraste entre éstos y los problemas científicos, pero quiero anunciar que no forma parte de mis objetivos efectuar aquí y ahora una labor de exégesis de textos de Wittgenstein. Más bien, a lo que aspiro es a ofrecer mi propio diagnóstico del tema general del escepticismo, apelando eventualmente a Wittgenstein para ilustrar algún punto particular de mi exposición. La situación entonces es la siguiente: si lo que yo digo es errado, el error no es achacable a Wittgenstein y si lo que yo sostengo es acertado, ello sólo puede verse como un

desarrollo de puntos de vista implícitos en el enfoque general wittgensteiniano. Una vez hecha esta aclaración, puedo pasar a exponer mi propio punto de vista.

II) *Notas generales sobre las disfunciones mentales*

Quizá sea conveniente empezar nuestra disquisición recordando que ‘locura’ es un término coloquial, no técnico, y que por ello no forma parte del léxico ni de la psicología ni de la psiquiatría. Es, no obstante, un término útil por cuanto sirve para englobar toda una variedad de reacciones, líneas de conducta, modos de expresión y sistemas de creencias que contrastan o chocan con lo que pasa por conducta normal, lenguaje estándar y mecanismos compartidos de formación de creencias. Por ello, dado que no me propongo tratar de clasificar de manera general esa peculiar distorsión del pensar cuyo producto final es una tesis filosófica bajo alguna de las grandes categorías de la psiquiatría, creo que no se corre ningún riesgo si, para facilitar la comunicación, me permito emplear libremente los términos ‘locura’ y ‘loco’, palabras que eventualmente podríamos remplazar si lo juzgáramos necesario. Quiero entonces empezar por preguntar: ¿qué se entiende por ‘locura’? O, tratando de ser más precisos: ¿a quién tildamos de loco, usando ‘loco’ no como un término meramente expresivo o emotivo sino descriptivo? La respuesta es simple: en su uso coloquial, ‘loco’ sirve para designar a un ser de nuestra especie que se distingue de los demás por una conducta incomprensible, por reacciones inesperadas e inexplicables y por un lenguaje en cierto sentido ininteligible. En relación con esto, lo primero que quiero dejar establecido es que la noción de locura es una noción de carácter eminentemente conductual y lingüístico. La locura ciertamente tiene otros rasgos, como el de estar cultural e históricamente condicionada, pero dichos rasgos son irrelevantes para nuestros propósitos y no aludiré más a ellos. Sí me interesa en cambio hacer ver que el que el concepto de locura sea de carácter básicamente conductual excluye la posibilidad de dar una explicación de la locura en términos de neurofisiología. Lo que me interesa destacar son, como dije, sus facetas conductual y lingüística. Preguntémonos entonces: ¿cómo se detecta al loco? No ciertamente por resonancias magnéticas ni por medio de tomografías por emisión de positrones (*pets*) ni nada por el estilo, sino en la interacción con él, por lo que dice y hace. La “hipótesis del cerebro” es en esta etapa al menos, completamente gratuita pues, como bien señala Wittgenstein, la introducimos para de inmediato desentendernos de ella.

Hay casos de patología mental tan patentes que lo sorprendente sería que uno no se percatara de que se está en presencia de una grave anomalía. Consideremos un caso extremo de psicosis alucinatoria, como lo es el de personas que presentan el síndrome de Cotard, gente que afirma que su cuerpo está muerto, que su cuerpo está invadido de gusanos, que sus órganos están podridos y cosas por el estilo. Independientemente de las cuestiones de etiología, lo que es claro es que el discurso

del paciente es un discurso no sólo inusual sino **anormal**, un discurso por lo tanto que sólo aparente o superficialmente comprendemos. Dada la clase de afirmaciones que hace, es evidente que el sujeto parece haberse olvidado de algo muy importante en relación con el lenguaje, pero lo intrigante es determinar de qué. No de las palabras, puesto que las sigue usando, ni de las reglas de gramática, puesto que forma oraciones impecables, sino de las reglas de uso de por lo menos algunos términos. El sujeto que afirma que implantaron pensamientos en él construye oraciones como el hablante normal, sólo que lo que dice no embona con nada de lo que el hablante normal diría. Más bien, el primero usa ciertas palabras, como ‘pensamiento’, pero estableciendo conexiones o asociaciones nuevas, es decir, no avaladas por el uso común, no compartidas por nadie. Por eso, entre otras razones, no es nada fácil entender qué es lo que quiere decir y es tarea del psiquiatra o del psicólogo interpretar su lenguaje, tomando en cuenta para ello los datos de los que dispone (concernientes a su entorno, su pasado, su familia y demás). Podríamos decir que de lo que el sujeto que presenta esas disfunciones se olvidó es de los significados normales y, por consiguiente, de algunas de las reglas de aplicación de las palabras que emplea. La función del psiquiatra-terapeuta debería ser entonces, al menos en parte, develar el sentido real de las aseveraciones del sujeto para lo cual tiene que investigar cuál fue el daño afectivo que alteró los procedimientos usuales de formación de creencias en el sujeto y la imagen que el sujeto tiene de sí mismo y que terminó por trastornar el todo de sus existencia. El problema de, *e.g.*, un caso agudo de esquizofrenia obviamente no se reduce a un mero problema de amnesia. Ahora bien, independientemente del diagnóstico clínico lo que es claro es que en casos así lo que el individuo hace es romper la vinculación esencial que se da entre los sentidos de las palabras que usa y su utilidad, su aplicación. Dado que lo que dice ya no tiene las conexiones que normalmente tendría, es natural que lo que afirma resulte *prima facie* incomprensible. Puede, pues, afirmarse que en la locura el sujeto entra en un proceso de estilo Penélope en el cual se deconstruye paulatinamente la maquinaria psicológica que se fue construyendo a lo largo del desarrollo mental de la persona y que habría conformado esa unidad psíquica que llamamos ‘mente’. Todo ello genera conductas problemáticas, tanto para el sujeto como para quienes lo rodean, y hace ver que la persona en cuestión padece de alguna clase de mal que amerita tratamiento.

Para mis objetivos en esta ocasión, el punto que deseo destacar es simple y es el siguiente: la locura, que toma cuerpo entre otras cosas como disfunción lingüística o semántica, exige tratamiento “médico” o por lo menos terapéutico por la sencilla razón de que tiene consecuencias prácticas inaceptables y que no pueden simplemente ser ignoradas: el sujeto puede suicidarse, puede matar a alguien, puede incendiar su casa, etc., etc., y es por eso que no se le puede simplemente dejar a su suerte. Pero ¿cómo se supone que deberíamos conducirnos si súbitamente nos topamos con alguien que presentara síntomas parecidos a los del loco sólo que sus disfunciones se restringieran al plano de la expresión verbal, es decir, sin que su

lenguaje anómalo tuviera la menor consecuencia práctica, alguien que simplemente se obsesionara por ciertos juegos o combinaciones oracionales, alguien que pudiera abordar o dejar de abordar ciertos temas como le viniera en gana y que ello no afectara en lo más mínimo su vida cotidiana y la vida de la gente que lo rodea? ¿Estaríamos justificados en hablar de locura en un caso así? Yo pienso que sí, pero esta respuesta requiere ser matizada. Lo que yo quiero sostener es que el escepticismo filosófico es una especie de locura, es decir, una clase de disfunción sólo que no es de carácter mental, esto es, no tiene nada que ver con desórdenes de personalidad, con fobias, con obsesiones, con alucinaciones y más en general con ningún tipo de psicopatología. Dicho en unas cuantas palabras: el escepticismo es locura estrictamente lingüística o, lo que quizá sería más apropiado, locura semiótica. El escéptico filosófico es precisamente alguien que, sin duda alguna como resultado de confusiones conceptuales, distorsiona el lenguaje al grado de volverlo no sólo irreconocible sino totalmente inservible. Lo que evita que se considere al escéptico como alguien que requiere de tratamiento psiquiátrico es simplemente el hecho de que su desfiguración del lenguaje resulta ser enteramente inocua, porque por concernir exclusivamente a signos y combinaciones de signos no incide en su aplicación y, por consiguiente, no altera en lo más mínimo la conducta del “paciente”, no modifica absolutamente nada en su existencia ni en las vidas de los demás. Intentemos poner esto en claro.

III) *Notas generales sobre las disfunciones filosóficas*

En lo que en general es visto como el libro de filosofía más decisivo del siglo XX, las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein traza un sugerente paralelismo entre una descompostura mental y una problemática filosófica. “El tratamiento de una cuestión por parte de un filósofo”, nos dice, “es como el tratamiento de una enfermedad” (Wittgenstein, 1974: sec. 255). Esto obviamente no es ni pretende ser una broma, una “puntada”, “une boutade”. Es una observación particularmente atinada sobre cómo proceder cuando uno enfrenta un problema filosófico particular. Aplicando entonces nuestro esquema expositivo, preguntemos ahora: ¿cómo sabemos que cuando se nos plantea un problema filosófico estamos en presencia de una clase particular de pensamientos distorsionados, chuecos, ininteligibles? Lo sabemos porque el lenguaje del filósofo es un lenguaje que notoriamente se aparta de las formas normales de hablar. La reacción espontánea del hablante normal cuando se le plantea un problema filosófico es la reacción que instintivamente se manifiesta frente a una anomalía lingüística evidente, a pesar de que el hablante normal no esté capacitado para dar cuenta de dicha anomalía. Lo que le queda claro al hablante normal es que el filósofo profesional no se comporta lingüísticamente como él, es decir, como los usuarios normales del lenguaje. Ello es así porque lo que el filósofo hace es usar las palabras del lenguaje común, palabras que todos conocemos, sólo que con significados nuevos y es con base en ellos que plantea

interrogantes que obviamente los hablantes normales no están calificados para responder o dilucidar. La tradición filosófica de 2,500 años ha consistido justamente en intentar responder en el lenguaje público a lo que son problemas formulados por medio de lo que a final de cuentas no son otra cosa que “lenguajes privados”, esto es, una estrategia destinada *a priori* al fracaso. En contraste, la tradición wittgensteiniana induce a desmantelar la problemática mediante una técnica particular conocida como ‘análisis gramatical’, una técnica de esclarecimiento conceptual fundada en la recuperación de las verdaderas reglas de uso de las palabras clave del enigma que se plantee. Quizá debamos ilustrar lo que he afirmado mediante un ejemplo.

Considérese la célebre afirmación russelliana de que es lógicamente posible que el mundo haya sido creado hace 5 minutos con todos mis recuerdos.¹ Desde un punto de vista gramatical la aseveración es impecable, pero ¿es comprensible? ¿Tiene realmente sentido o más bien sólo nos sentimos inducidos a creer que lo tiene porque estamos familiarizados con todas las palabras empleadas?

Lo primero que hay que señalar es que, estrictamente hablando, la tesis de Russell es lógicamente irrefutable: no hay dato, descubrimiento o razonamiento que pudiera echarla por tierra, así como no podemos convencer a un enfermo mental de que no está en Marte apuntando para ello con el dedo a la pirámide del sol en Teotihuacán o que no es Napoleón mostrándole al mismo tiempo alguna biografía del emperador. Esto ya es sospechoso, porque una proposición genuina es verdadera o falsa y eso quiere decir que deberíamos poder imaginar bajo qué circunstancias sería falsa, pero esta condición no se cumple en este caso. Como afirmación, por lo tanto, es de entrada sospechosa. Por otra parte y para marcar un contraste, preguntémonos: en general, ¿cómo trata el psiquiatra a su paciente? Para evitar desaguisados, primero lo dopa y luego (si el caso no es muy grave) lo somete a una terapia. *Mutatis mutandis*: ¿cómo trata el psiquiatra filósofo, el filósofo wittgensteiniano al escéptico filósofo, al filósofo estándar? Dado que el filósofo no presenta la menor alteración en su conducta y que en general los filósofos son gente si no afable sí tranquila, el primer paso es dispensable, no así el segundo. Es obvio, sin embargo, que la terapia del alma no es como la terapia filosófica. ¿Cómo habría que proceder en el caso filosófico? Tratando de no esquematizar demasiado, me parece que hay ciertos pasos ya estipulados que podemos seguir. Lo primero que hay que hacer son los recordatorios de reglas de uso de las palabras involucradas. En el caso del escepticismo las reglas de uso que requerimos son en primer lugar las de los términos epistemológicos, expresiones como ‘conocer’, ‘conocimiento’, ‘verdad’, ‘creencia’, ‘justificación’, ‘duda’, ‘lógicamente posible’, ‘comprensible’ y muchas más. En general, lo único que significa decir que una situación es lógicamente posible es simplemente que la oración que la enuncia no es auto-contradictoria, pero

¹ Véase el libro de B. Russell *An Outline of Philosophy* (New York: New American Library, 1974), p. 7

que una expresión no sea auto-contradictoria no basta para que la tomemos en serio como fundamento para una investigación racional de naturaleza cuasi-empírica. Es claro, sin embargo, que señalar eso no basta para dar cuenta del problema. Se necesita algo más. En este caso, hay por lo menos tres nociones sobre las cuales habría que decir algo desde la perspectiva de sus reglas de uso. Me refiero a los conceptos de mundo, 5 minutos y recuerdo. Considerémoslos rápidamente en ese orden.

Para empezar, no estará de más señalar que, independientemente de cómo se le conciba y cómo es que se produce el fenómeno, lo que podemos afirmar es que el mundo es aquello gracias a lo cual las palabras, esto es, todas las palabras adquieren su significación. Sobre esa base podemos distinguir entre “mundo real” y “mundo imaginado como real”. Lo que Russell está sosteniendo es que los significados de las palabras que emplea pudieron haber quedado asignados no por el contacto con el mundo real sino por el contacto, signifique eso lo que signifique, con una realidad imaginada. Ya eso es absurdo, puesto que entonces podríamos afirmar que los significados de las palabras de Russell también son imaginados y por consiguiente Russell no pudo haber dicho nada que pudiera ser tomado literalmente. Pero sigamos adelante. Consideremos ahora la expresión ‘5 minutos’. Ésta alude a la serie infinita de instantes que constituyen eso que llamamos ‘tiempo’, una serie formal a la que no se le puede arbitrariamente fijar un corte o imponer ni un inicio ni un punto final. Es evidente, supongo, que no tiene el menor sentido decir ‘el tiempo empezó en el momento n ’ o ‘el tiempo terminó en el momento q ’. Por consiguiente, si pensar en el mundo es contemplar siempre la posibilidad de proporcionar coordenadas espacio-temporales de situaciones u objetos, entonces lo que se está implícitamente afirmando es que el mundo es eterno. Sin embargo, lo que Russell pretende hacer es ilícito, pues es marcar un corte en una serie que por definición no lo tiene. Aquí estamos ya hundidos en el ámbito del absurdo y ya no resulta factible explicar qué significado podría adscribirse a lo que supuestamente Russell quiso decir. Por último, examinemos la noción de recuerdo. Un recuerdo, como es obvio, no es un evento mental. Un recuerdo es un mecanismo lingüístico que consiste en intercalar en un diálogo o en una narrativa y por razones conversacionales una oración construida en pasado. Si hay imágenes o no, si hay sentimientos o sensaciones especiales o no, es algo en lo que no tenemos para qué entrar aquí y ahora. Me basta con señalar que recuerdo y memoria no son lo mismo, que los seres vivos tienen memoria, es decir, capacidades asociativas, pero que recuerdos sólo los seres lingüístizados los pueden tener. Los recuerdos pueden ser fieles, borrosos, agradables, obsesivos, etc., pero para que haya recuerdos así tiene que haber recuerdos verdaderos. Conjugando nuestras elementales aclaraciones, tenemos que si empleamos los conceptos de mundo, de 5 minutos y de recuerdo como de hecho los usamos en la vida cotidiana, la afirmación de Russell es más que fantástica: es pura y llanamente ininteligible. Sencillamente no sabemos de qué habla cuando habla de mundo, de 5 minutos y de recuerdos. Lo que él dice no es ni verdadero ni

falso sino absurdo y por ende incomprensible. No tenemos entonces la menor idea de qué pudo haber querido decir. Es, pues, jugando con el hecho de que una oración es legítima desde el punto de vista de la gramática superficial que Russell hace lo que podríamos llamar una ‘trampa conceptual’, lo cual le permite generar un problema irresoluble, algo para lo cual él era particularmente diestro. Para nosotros en cambio lo importante es entender que es sólo sobre esa base que se puede gestar el problema filosófico de si la memoria no me engaña sistemáticamente, de si no hay tal cosa como conocimiento del pasado, de si el auténtico conocimiento del pasado es imposible, etc. El análisis anti-filosófico, sin embargo, nos lleva poco a poco a la superación de la dificultad original pero no porque se encuentre una solución directa a un pseudo-problema, puesto que los pseudo-problemas no se dividen en “resolubles” e “irresolubles”, sino porque se hizo ver cómo y por qué dicho pseudo-problema logró gestarse.

Algo en lo que a mí me interesa insistir es en el hecho de que el filósofo que sostiene algo tan extravagante, tan disociado de nuestras formas normales de hablar, como lo que Russell afirma, no altera en nada su vida cotidiana. Su tesis filosófica simplemente no incide en ella. Él sigue tranquilamente expresando sus recuerdos, actuando en función de lo que recuerda, etc., es decir, haciendo caso omiso de su propia hipótesis filosófica. Una diferencia inmensa, por lo tanto, entre una disfunción de carácter clínico y la disfunción filosófica es que la segunda es puramente lingüística, exclusivamente verbal y no está ligada en lo absoluto a la vida práctica o, si se prefiere, real. Para decirlo de un modo contrastante: la locura tiene exigencias que la filosofía no impone. El loco tiene que conducirse como loco para ser catalogado como tal, pero el filósofo no tiene ningún compromiso de carácter conductual o vital. Y esto, aunado a otras consideraciones, explica otras diferencias. El individuo con disfunciones mentales se auto-genera, a través de su conducta y de su lenguaje, una atmósfera de animadversión, de agresión, de rechazo y de auto-mutilación. El filósofo, en cambio, no sólo no tiene ese problema sino que, al revés de lo que pasa con el loco, su discurso totalmente anómalo e incomprensible le resulta gratificante tanto a él como a los demás. El filósofo literalmente se siente un explorador de mundos posibles y es poco probable, por razones más bien obvias, que su oyente no filosófico no se sienta seducido por sus palabras. De lo que no parecen estar conscientes ni el filósofo ni sus oyentes y que es muy importante notar es que el filósofo logra su cometido sólo porque se sirve del lenguaje cuando éste no está operando, cuando por así decirlo no está activado de manera normal y es eso lo que le permite realizar los cortos-circuitos conceptuales gracias a los cuales engendra sus enredos utilizando hábilmente el lenguaje compartido cuyas reglas de uso permanente y silenciosamente viola, en tanto usa el lenguaje filosóficamente. La implicación es obvia: lo que el filósofo afirma no sirve para nada. Esto es lo que explica que la duda filosófica sea el caso perfecto de lenguaje ocioso; es una duda sin efectos prácticos, que no da lugar a titubeos de ninguna clase, es decir, es una duda puramente verbal, así como el conocimiento al que aspira el escéptico

corresponde a una noción absurda (y nunca empleada) de conocimiento. Siendo esto así es obvio que no hay temores de por medio, puesto que de entrada se sabe que todo lo que se diga es “meramente especulativo”, que no tiene objetivos prácticos sino de racionalidad, etc., etc. Pero para nosotros la conclusión inexorablemente se sigue: el discurso filosófico es un caso único de **enajenación lingüística**; es, por así decirlo, una enfermedad del lenguaje. Con esto en mente, pasemos ahora a examinar el caso particular del escepticismo filosófico.

IV) *Notas generales sobre el escepticismo filosófico*

En el lenguaje natural, que es nuestro instrumento colectivo de comunicación, palabras como ‘escepticismo’ y ‘escéptico’ son usadas siempre en relación con temáticas más o menos bien acotadas. Por ejemplo, se puede ser escéptico respecto a las posibilidades de paz en el Medio Oriente, se puede sentir un cierto escepticismo respecto a la clasificación de la selección nacional para la próxima Copa del Mundo, podemos ser escépticos respecto al futuro de la economía mundial en los próximos 50 años o respecto a la invención de una vacuna para prevenir o curar el cáncer y así indefinidamente. De manera general, entonces, la regla de uso de ‘escéptico’ es que se es escéptico o no **respecto a algo determinado**. Sin embargo, cuando transitamos al plano del discurso filosófico esa restricción es tranquilamente sustraída y dejada de lado y entonces el hablante, convertido en filósofo, queda libre para plantear su (pseudo) duda en relación con absolutamente cualquier cosa, en relación con todo, sea cual sea el tema, y ello independientemente de su situación personal o de sus coordenadas espacio-temporales. El escéptico filosófico, por ejemplo, puede plantear su duda viajando en avión, paseando por la Gran Muralla china o sentado cómodamente en un sillón de su casa. En el caso del escepticismo filosófico, en cualquiera de sus modalidades, la violación flagrante de reglas de uso a la que asistimos es de las nociones involucradas en su formulación, esto es, de las reglas de uso de términos epistémicos. Una vez más, es sólo porque se pueden hacer planteamientos desconociendo las presuposiciones semánticas de las palabras y sus trasfondos naturales, que el problema escéptico se puede formular. Pero no hay ningún problema real involucrado, sino confusiones generadas yo diría que deliberadamente. Ilustremos esto rápidamente.

Una estrategia del partidario del escepticismo filosófico consiste en mezclar categorías. Así, por ejemplo, se colocan bajo un mismo rubro nociones cognitivas, como “saber” o “conocer”, y nociones cogitativas o de reflexión o argumentación, como “creer” y “justificar”. Dicho coloquialmente, creer es entendido como saber sólo que con algo de menos o, alternativamente, saber es creer pero con algo más. Pero eso tiene que estar mal, puesto que es relativamente obvio que “creer” y “saber” o “conocer” no pertenecen a una misma categoría epistémica. Esto no es algo que yo quiera imponerle a nadie, sino un resultado al que se llega cuando nos

fijamos en que no predicamos lo mismo de las creencias que del conocimiento. La creencia, como diría P. Hacker, no es “factiva”. Hay grados de conocimiento, pero no de creencia; se puede conocer algo en detalle, pero no creer en detalle. Las creencias son verdaderas o falsas, pero sería absurdo decir lo mismo del conocimiento; las creencias pueden ser irracionales, ambiguas, injustificadas y muchas cosas más, nada de lo cual puede predicarse del conocimiento; *a* puede saber más historia que *b* pero no creer más historia que *b* y así indefinidamente. Ahora bien, sobre la base de la asimilación de las creencias con el conocimiento, es decir, asumiendo que tener una creencia es un asunto de cognición, rápidamente podemos generar un problema escéptico. Al igual que con las proposiciones, podemos fácilmente olvidarnos de que las creencias forman grupos y que su verdad o falsedad depende en algún sentido o en alguna medida de su pertenencia al grupo, aunque su ratificación o su refutación tengan que hacerse individualmente. Pero entonces es claro que podemos, yendo una tras otra, considerar distributivamente todas y cada una de nuestras creencias haciendo ver que cada una de ellas **podría** ser falsa y concluir cómodamente entonces que el conocimiento no está nunca suficientemente garantizado. Toda esta estructura de falacias presupone que las creencias son estados cognitivos sólo que todavía no verificados o comprobados y es sobre la base de esa confusión conceptual que se puede generar un problema de duda escéptica. Nuestra pregunta es: ¿cómo se sale de la trampa en que el escéptico filosófico cayó y en la que quiere que nosotros también caigamos?

A mí a estas alturas me parece que es obvio que la estrategia correcta frente al escéptico filosófico no puede consistir en tratar de refutarlo o de ofrecer una prueba directa en su contra. Hacer eso es no haber entendido la peculiar naturaleza del enredo. Lo que nos saca del pantano del escepticismo, como de muchos otros pantanos filosóficos, es el contraste claro, explícito entre las reglas de uso normal de las nociones emanadas del lenguaje natural y las reglas del uso divergente, a primera vista válidas, de las mismas nociones que los escépticos subrepticamente introducen. Y ese contraste ¿cómo se logra? Tenemos que empezar por hacer recordatorios. Aquí, dicho sea de paso, se da un cierto paralelismo interesante entre Platón y Wittgenstein. El primero, como es bien sabido, desarrolló la célebre ‘teoría de la reminiscencia’ como una explicación del conocimiento *a priori*. Según Platón, “recordamos” lo visto antes de encarnar, tenemos recuerdos vagos de las verdades contempladas en la otra vida. Según Wittgenstein, nuestro tratamiento también de alguna manera consiste en “recordar”, sólo que en este caso lo que nos recordamos a nosotros mismos no son verdades, de la índole que sea, sino las reglas de uso de las palabras que todo el tiempo operan para nosotros pero en las cuales no fijamos permanentemente nuestra atención. Cuando logramos a través de ejemplos, reales o imaginarios, preguntas, contraejemplos y demás sacar a la luz las reglas de uso, el problema filosófico casi automáticamente se desvanece, pues mostramos que se funda en el desconocimiento de las reglas de gramática en profundidad reales. Eso es ir a la raíz de los problemas porque al filósofo, como es bien sabido, no lo asustan

lo que serían las refutaciones prácticas de sus puntos de vista. Por ejemplo, si ante quien niega que haya conocimiento apuntamos a la física, a la historia, etc., el escéptico parafrasea su posición y vuelve a plantearla; si niega la realidad del tiempo y le decimos que hoy desayunamos a las 9.00 en punto, él vuelve a integrar nuestra respuesta en su planteamiento y sigue adelante; si él insiste en que el movimiento no es real y nosotros, emulando a Diógenes, brincamos desde un trampolín, él vuelve a re-describir la situación de manera que el supuesto contraejemplo queda neutralizado; y así *ad libitum*. La verdad es que habría que decir que ello es hasta cierto punto comprensible o por lo menos explicable: dado que el filósofo distorsiona de entrada los significados de las palabras, que le presenten hechos que no encajan con lo que dice no representa para él nada, puesto que él puede volver a distorsionar las descripciones de los nuevos hechos. La refutación pragmática, por lo tanto, no puede ser el enfoque adecuado.

Lo anterior, sin embargo, no significa que nosotros, que no enarbolamos ninguna bandera escéptica, no podamos extraer ciertas conclusiones a partir de la notoria inutilidad práctica del escepticismo filosófico. Por ejemplo, si efectivamente el conocimiento humano fuera imposible o irreal o intransmisible, ello querría decir que nunca nadie, ningún hablante de ningún lenguaje humano real al día de hoy empleó correctamente el verbo ‘conocer’, que no podemos hablar de conocimiento en ningún caso (en física, en química, en medicina, en historia, etc.). Pero ¿no es una tesis así equivalente a, por ejemplo, la afirmación vehemente de un lunático que afirma que su cuerpo es un cadáver? ¿No son internamente igual de contradictorias (en algún sentido) tanto las afirmaciones del loco como las del escéptico filosófico? ¿No muestra el primero al hablar que está vivo, contradiciendo así el contenido de su propia aseveración, y no muestra el otro que se contradice cuando recurre al lenguaje común para enunciar que no sabe nada o que el conocimiento es imposible, mostrando en el acto de habla mismo que él se está auto-refutando? Toda la discusión del escéptico se realiza por medio de un lenguaje compartido, lo cual presupone conocimiento por lo menos de los signos y de las reglas del lenguaje. Es, pues, inevitable no inferir que la discusión filosófica es enteramente artificial y que se discute un tema al margen por completo de todos aquellos otros con los cuales está vinculado desde muchos puntos de vista (semántico, lógico, conceptual, etc.). Por ejemplo ¿por qué no dejamos en suspenso todas las discusiones de filosofía de la ciencia mientras no se dirima la cuestión del escepticismo radical? Eso y mucho más debería proponer el escéptico, pero no lo hace porque él sólo está interesado en jugar formalmente con un concepto de conocimiento al que ya dejó completamente desvinculado de las nociones en conexión con las cuales normalmente se le usa. Así, una vez exhibido en su naturaleza profunda puede constatar que el escepticismo es lo que podríamos llamar una ‘problemática-juego’, esto es, un juego malabar meramente semiótico, es decir, de signos totalmente carentes de aplicación y por ende de vida. Es de temerse, para los escépticos profesionales, que una vez más Wittgenstein haya tenido razón cuando en el *Tractatus* afirmó que “El escepticismo

no es irrefutable, sino que obviamente es un sinsentido, pues pretende dudar ahí donde no se puede dudar.” (Wittgenstein, 1978: 6.51). La pregunta conclusiva es entonces: ¿no es en el fondo el escepticismo filosófico una especie de delirio lingüístico? ¿No es, en el mejor de los casos, un *excursus* momentáneo hacia una tierra de nadie en la que se juega con un motor imposible? Me temo que sí, como argumentaré en lo que sigue y con lo cual termino esta exposición.

IV) *Diagnóstico y valor del escepticismo*

Una manera de hacer ver no la falsedad sino el carácter absurdo y hasta frívolo del escepticismo filosófico es tomarlo al pie de la letra y ver a dónde nos lleva. Esa más o menos era la estrategia de G. E. Moore en su polémica con los idealistas británicos de su época, los neo-hegelianos como Bradley y McTaggart. Sigamos, pues, su ejemplo y asumamos que el escéptico vence en la justa intelectual y que nos demuestra que efectivamente el conocimiento humano es imposible. Concedamos eso y dejemos de lado el mero hecho de que el triunfo del escéptico significa su propia refutación, porque por lo menos, aunque sea a la Sócrates, ya sabríamos algo, a saber, que no sabemos nada. Pero dejemos de lado eso y concentrémonos en las potenciales consecuencias del triunfo imaginario del escéptico filosófico. ¿Qué se sigue de dicha victoria? ¿Qué cambia en nuestras vidas? ¿De qué o para qué serviría su triunfo? ¿En qué se beneficiaría él, por no preguntar en qué o cómo se beneficiarían los demás, puesto que ni siquiera sabríamos si hay tal cosa como “los demás”? Las respuestas son tan obvias que me las ahorro, pero el punto subyacente es importante: el escepticismo se revela como una problemática y una actitud absolutamente estériles cuando se pone de manifiesto su esencial desconexión con la praxis lingüística, con las aplicaciones socialmente coordinadas y sancionadas de nuestras palabras. Dicha desconexión es medular al escepticismo filosófico. Que el escéptico tenga razón o no es algo que no tiene la menor importancia, porque nunca fue otra cosa que una competencia de falacias, una lucha entre gladiadores lingüísticos tramposos, un juego intelectual que consiste en usar conceptos a los que se les mutiló en sus relaciones con otros conceptos y que por lo tanto permiten decir lo que sea, una especie de locura lingüística afortunadamente pacífica, sin consecuencia práctica alguna. Pero vayamos más allá y preguntémosnos: ¿es factible, es siquiera lógicamente posible, ser un escéptico filosófico en la vida real, aunque sea momentáneamente? ¿Quién podría ser un escéptico filosófico mínimamente congruente? ¿Alguien que tiene una familia, que está en una nómina, que asiste a congresos en países lejanos, que juega fútbol? ¿Podría el escéptico filosófico dudar de que tiene padres o, si está en un hospital, que hay personas que padecen dolores terribles o, más inverosímil aún, que hay personas aparte de él o ella mismos? ¿Tomaría alguien en serio a un escéptico si se topara con él en la calle? ¿Cuál sería su reacción? ¿No lo asociaría de inmediato con alguien que no está en sus cabales? La verdad es que sólo alguien con graves perturbaciones mentales

podría presentarse o auto-concebirse seriamente como un escéptico filosófico y mi argumento no es *ad hominem*, puesto que lo que estoy haciendo es diagnosticar el escepticismo filosófico, no intentar refutarlo apelando a la conducta desquiciada de algún supuesto escéptico. En verdad, como ya lo señalé, una diferencia importante entre el loco y el escéptico consiste (en muchos casos al menos) en que el loco es por lo menos más congruente que el escéptico.

¿Qué valor se le podría conferir al escepticismo filosófico? Si hacemos caso de lo que dicen filósofos como P. Strawson, la respuesta es: absolutamente ninguno. Yo creo, no obstante, que a pesar de lo que he dicho hay momentos y circunstancias especiales en las que argumentaciones de corte escéptico podrían eventualmente contribuir a la superación de algunas dificultades teóricas o de comprensión en algún dominio particular del saber o del conocimiento humano. Por ejemplo, en épocas de caos conceptual o de innovación conceptual, como pasó con Descartes y con Frege y Russell, el escepticismo puede aguijonear las mentes y contribuir a la fundamentación de alguna rama de la ciencia forzando a que se purifiquen y jerarquicen sus conceptos y los conocimientos adquiridos. Pero una vez pasada la crisis, el escepticismo se vuelve un mero juego retórico, una palanca insertada en una maquinaria y que se mueve para un lado o para otro sin alterar en lo más mínimo el funcionamiento de la maquinaria en cuestión. Yo estoy convencido de que ese juego filosófico no es apto para la clase de esclarecimiento y de comprensión que se busca en filosofía. Por ello, según yo, si sólo el esquizofrénico total puede en principio ser un escéptico genuino y no se quiere ser como el esquizofrénico, entonces el escepticismo filosófico realmente no tiene ningún atractivo. El escéptico filosófico real, si lo hubiera, no podría ser otra cosa que un enfermo mental: todo su aparato de formación de creencias habría quedado descompuesto, su conducta sería incomprensible para los demás y su lenguaje sería un pseudo-lenguaje privado, un lenguaje que no permitiría ni la comunicación ni el pensar serio. Lo que tanto el esquizofrénico como el escéptico requieren, aunque sea de modo diferente, es ayuda, terapia psiquiátrica en un caso y análisis gramatical en el otro. La verdad es que pocas cosas me darían tanto gusto como constatar que, aunque fuera mínimamente, en algo hubiera yo podido contribuir al esfuerzo por rescatar a algún colega al menos de ese corrosivo mal llamado ‘escepticismo filosófico’.

Bibliografía

Russell, *An Outline of Philosophy* (New York: New American Library, 1974).
Wittgenstein, Ludwig (1978), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul.

Wittgenstein, Ludwig (1974), *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.