

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año IV

1978

Núm. 7

ÍNDICE

	Pág.
Ramón Arnau: Apunte sobre fe e historia en la teología protestante alemana ...	1
Manuel Ureña Pastor: Ernst Bloch y la interpretación del cristianismo ...	17
Vicente Cárcel Ortí: Las visitas "ad limina" de los arzobispos de Valencia ...	59
M. ^a Milagros Cárcel Ortí: La Diócesis de Valencia en 1617 ...	85
Vicente Conejero Martínez: Dos eclesiásticos catalanes acusados de jansenistas: Josep Climent y Félix Amat ...	149
Antonio Vicente Cabo Martí: La crítica de G. E. Moore al idealismo y al solipismo y su lugar en la evolución de la filosofía contemporánea ...	177
Notas:	
Carlos Elorriaga Planes: Redención en Cristo ...	203
Recensiones ...	213
Actividades departamentales ...	233

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

LA CRÍTICA DE G. E. MOORE AL IDEALISMO Y AL SOLIPSISMO Y SU LUGAR EN LA EVOLUCIÓN DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Por Antonio Vicente Cabo Martí

INTRODUCCIÓN

No ha habido unanimidad entre los filósofos contemporáneos a la hora de determinar la posición de G. E. Moore en el proceso evolutivo de la filosofía. El punto de referencia para los intentos de situar a Moore en el lugar que le correspondiera ha sido el cambio originado en la filosofía por la obra del llamado segundo Wittgenstein, que ha cobrado vigencia en la filosofía contemporánea, con gran número de seguidores sobre todo en el área anglosajona. Antes de profundizar un poco en los escritos de Moore, es evidente que uno puede encontrar signos opuestos que pueden hacer difícil calibrar, a nivel superficial, si Moore se encuentra antes o después del cambio. Por una parte, sus explícitas manifestaciones sobre el objeto de la filosofía, o su problemática semejante a la russelliana, lo acercan a los momentos filosóficos anteriores al cambio. Pero, por otra parte, su forma de argumentar, su método de hacer luz sobre las cuestiones pueden, a primera vista, inclinarnos a colocarlo un poco más cerca de la filosofía posterior al cambio.

Dentro de la corriente denominada “filosofía analítica o del lenguaje ordinario”, heredera del pensamiento wittgensteiniano, se ha intentado ver en Moore a un precursor, que habría utilizado los métodos de elucidación de los problemas que más tarde se desarrollarían ampliamente. Aunque también dentro de ella podemos encontrar manifestaciones opuestas a esta vinculación.

En este trabajo me propongo tratar el problema de la localización de Moore a través de su tratamiento de los dos temas siguientes: la disputa entre el realismo y el idealismo; el tema del solipsismo. Creo que éstos son temas muy representativos del carácter de las distintas reflexiones filosóficas; a través de las posturas que se adopten en relación a estos temas se puede ver fácilmente si un filósofo ha pasado la “barrera wittgensteiniana” o no la ha pasado. No es fortuito que éstos

sean, junto con el del significado, los temas predilectos de Wittgenstein en los *Cuadernos Azul y Marrón* (obra que podemos situar en el nacimiento de la nueva forma de pensar).

LA CRÍTICA AL IDEALISMO

I. Consideraré a continuación los argumentos de Moore contra el idealismo en el ensayo "Defensa del Sentido Común".¹

A.—El principal proceso argumentativo que sigue Moore en este ensayo para probar la inconsistencia de la posición idealista es bastante tortuoso, aunque la idea central de la argumentación está clara. Este proceso argumentativo se dirige tanto contra el idealismo como contra el solipsismo. Pero me voy a permitir deslindar dos argumentos separados, dentro de lo que en la exposición de Moore es uno solo: aquí veremos la parte de la argumentación que se refiere al idealismo; más adelante examinaremos la argumentación de Moore en cuanto referida al solipsismo.

Moore afirma conocer con certeza dos proposiciones: (1) y (2). La proposición (1) es una conjunción de proposiciones. Moore cree, consecuentemente, conocer con certeza todas las proposiciones de la conjunción. Sólo voy a enumerar algunas de estas proposiciones conjuntadas, ya que la enumeración de todas sería demasiado larga, y además no es indispensable para la comprensión del argumento. Voy a seleccionar aquí sólo proposiciones de la conjunción que tienen relevancia respecto a la crítica del idealismo. Más adelante tomaré otro grupo de proposiciones de la conjunción que se referirán al solipsismo. Algunas de las proposiciones de (1) son, pues:

En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es *mío*. ...desde su nacimiento [este cuerpo] ha estado o en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. Por otra parte tras su nacimiento ha habido en todo momento muchas otras cosas con una forma y tamaño en tres dimensiones... con las que ha mantenido *diversas relaciones de distancia*...²

La segunda de las proposiciones que Moore afirma conocer con toda certeza, la que llama proposición (2), afirma que muchísimos seres humanos han conocido (respecto de sí mismos) proposiciones correspondientes a las de (1). Estas proposiciones correspondientes son proposicio-

¹ Moore, G. E.: "Defensa del sentido común", en *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid, Taurus, 1972. Citaré este libro usando la abreviatura D.

² D. Pg. 58.

nes como las anteriores pero referidas a otras personas. Por ejemplo, una de las proposiciones de (1) dice que en el momento en el que Moore escribía había un cuerpo humano que era suyo. Una proposición de (2) será que en el momento presente hay un cuerpo humano que es mío: ésta es una proposición *correspondiente* de (1) del grupo de las que (2) afirma que conocemos con toda certeza.

Moore pretende aquí refutar el idealismo diciendo simplemente que es contradictorio con la verdad de (2) que, como he dicho, Moore sostiene que es conocida con toda certeza.

Antes de pasar a ver cómo muestra Moore que el idealismo es falso porque se contradice con (2), es necesario considerar la distinción que hace entre dos usos de la palabra "verdadero". Para Moore podemos hablar de que algo es verdadero en el sentido de que es parcialmente verdadero, o en el sentido de que es completamente verdadero. Para él, las proposiciones de (1) y la proposición (2) son verdaderas en un sentido completo. ¿Por qué hace Moore esta distinción? La hace porque muchos filósofos idealistas han afirmado que ellos no ven como contradictorias con sus afirmaciones, proposiciones del tipo de las que Moore presenta en (1), y, con ello, en (2). Y si esto fuera cierto, la argumentación de Moore no sería válida. Entonces Moore adopta este expediente de considerar dos sentidos de "verdadero". Advierte que cuando los filósofos idealistas —aunque él no los llama así abiertamente— dicen que sus doctrinas no son contradictorias con la verdad de las proposiciones de (1), están tomando la verdad de estas proposiciones en un sentido parcial. Sin embargo, dice él, está justificado decir que estos filósofos contradicen la verdad de (1) y (2), cuando esta verdad se toma en un sentido propio, es decir, completo.

Esta distinción sólo se puede entender en el sentido de que una proposición es parcialmente verdadera, cuando sólo son verdaderas algunas de las proposiciones que se deducen de ella. Entonces, obviamente, cuando Moore afirma que estos filósofos han tomado las afirmaciones que él propone, como parcialmente verdaderas, está pretendiendo que estos filósofos no aceptan todas las consecuencias que se derivan de estas proposiciones. Como veremos inmediatamente es muy objetable que esto sea cierto.

Moore no demuestra que (2) sea conocida con toda certeza. Simplemente afirma que lo es y que no tiene ningún medio de justificarlo. Moore afirma que estas proposiciones son proposiciones del Sentido Común. No da ninguna explicación de por qué las proposiciones que avala el Sentido Común han de ser ciertas. Simplemente dice: las proposiciones de (2),

*si sabemos que son aspectos de la "visión del mundo del Sentido Común" se sigue de ello que son verdaderas: es autocontradictorio mantener que nosotros sabemos que son aspectos del punto de vista del Sentido Común y que, sin embargo, no son verdaderas, puesto que decir que nosotros conocemos esto es decir que son verdaderas.*³

No voy a criticar aquí esta doctrina de Moore respecto a la certeza sobre (2) y (1) y su alegato al Sentido Común. Creo que, efectivamente, estas proposiciones de (2) (o encerradas en (2)) son proposiciones que conocemos con toda certeza (aunque el análisis correcto de esta certidumbre no sea exactamente el que Moore hace apelando al Sentido Común). Aceptaré sin más que estas proposiciones que Moore denomina del Sentido Común son conocidas en su verdad con toda certeza, y me centraré propiamente en el modo en que los filósofos idealistas han contradicho, según Moore, estas proposiciones.

Para Moore, hay muchos filósofos que han contradicho la verdad de (2) al afirmar cosas que implican la falsedad de algunas de las proposiciones que implica (2). Entre estas cosas afirmadas por los filósofos que contradicen la verdad de algunas de las proposiciones implicadas por (2), están las doctrinas que niegan la realidad de las cosas materiales y el espacio. Vemos que Moore, aun sin nombrarlo explícitamente, se está refiriendo al idealismo. Moore cree que un filósofo que afirma "la materia no existe", o "las cosas materiales no existen", cuando diga: "en el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es mío", pretendiendo que esto sea verdad, sólo creerá realmente que es parcialmente verdad.

Pero, ¿cuál es la presunta implicación de una frase como "en el momento presente hay un cuerpo..." que no es aceptada por estos filósofos que afirman cosas tales como "las cosas materiales no existen?" La presunta implicación es la realidad de las cosas materiales y el espacio. Moore piensa que la proposición que afirma que mi cuerpo ha existido durante muchos años... (proposición incluida en (2)), implica la realidad de las cosas materiales y el espacio, por lo tanto el idealismo niega, según Moore, las proposiciones de (2). Según Moore, todos los filósofos han aceptado las verdades que él denomina de Sentido Común, o sea (2), pero muchos de ellos, luego, han sostenido proposiciones incompatibles con (2), en la medida que incompatibles con esta presunta implicación de (2) que acabamos de señalar. Luego sólo han aceptado las verdades parcialmente.

El núcleo de la argumentación de Moore es, pues, que las proposiciones idealistas suponen que quien las formula no puede aceptar la

³ D. Pg. 71.

verdad completa de las proposiciones ciertas señaladas en (2), debido a ciertas implicaciones que estas proposiciones poseen. Así, si llamamos *A* a una afirmación de idealismo, Moore pretende demostrar que *A* es falsa porque de (2), que es cierta, se deduce necesariamente *no-A*. Por tanto, dice Moore, como muchos filósofos han sostenido (2) y también *A*, esto significa que han sostenido (2) sólo parcialmente, es decir, sin sostener aquellas implicaciones de (2) que llevan a *no-A*.

Así, pues, Moore piensa que las proposiciones encerradas en (2) implican las contradictorias de las proposiciones idealistas. Así leemos :

La proposición que afirma que mi cuerpo ha existido durante muchos años y que en todo momento ha estado en contacto o no muy lejos de la tierra, es una proposición que implica (no sólo) la realidad de cosas materiales...⁴ (Subrayado mío.)

Lo mismo piensa Moore respecto a (2) y la realidad del espacio.

Evidentemente, si esto fuese así, los idealistas contradirían las proposiciones que vengo citando. Y Moore tiene razón al decir que esto tendría consecuencias muy graves, aparte del hecho de contradecir verdades conocidas con toda certeza. Las consecuencias graves que Moore señala son las siguientes: si las proposiciones de (2) son falsas, como dice Moore que los idealistas suponen, "entonces nunca ha existido ningún filósofo, y, por tanto, nadie puede haber sostenido que no eran verdaderas las proposiciones pertenecientes a esas clases".⁵ Esto supondría la caída del idealismo en una antinomia de la que no podría escapar. Por ejemplo, si nadie ha conocido con certeza la existencia de su cuerpo, podemos decir que no sabemos si existen hombres, y si no sabemos si existen hombres, no sabemos si existen filósofos.

Otra de las graves consecuencias que tiene la supuesta negación de (2) es una contradicción flagrante: los filósofos que habrían negado (2) aluden constantemente en sus obras a la existencia de otros filósofos, o aluden a la raza humana empleando de un modo muy general la palabra "nosotros".

Hasta aquí la exposición de esta línea argumentativa de Moore contra el idealismo en "Defensa del Sentido Común". Paso ahora a hacer unas consideraciones sobre este argumento.

He dicho que la clave del mismo está en que, para Moore, proposiciones del tipo de "aquí y ahora hay un cuerpo" implican la realidad de las cosas materiales y el espacio. Esto Moore no lo fundamenta de ninguna manera: simplemente da por supuesto que se aceptará, sin

⁴ D. Pg. 64.

⁵ D. Pg. 65.

más, esta implicación. Pero creo que es falso que esta implicación se dé. Demostrar esto es demostrar que la crítica de Moore es inválida, ya que entonces los idealistas no contradirían una verdad cierta.

Es falso que la proposición "mi cuerpo existe" o "la tierra existe", o cualquiera de las proposiciones conjuntadas e implicadas por (2), implique la proposición "las cosas materiales existen". Y es falso porque esta proposición, en el uso que aquí tiene, es una proposición que, si bien es gramaticalmente correcta, es un "sin-sentido". Por ello, no se puede decir que pueda ser verdadera o falsa, ya que los "sin-sentidos" son ajenos a la clasificación "verdadero-falso". Pero para que una proposición implique otra, esta última ha de ser susceptible de ser calificada como verdadera o falsa. Un "sin-sentido" no puede entrar en una frase lógicamente verdadera.

Pero, ¿por qué la proposición "las cosas materiales existen" es un "sin-sentido", en el uso que Moore le da? Para demostrar esto me baso en las doctrinas del segundo Wittgenstein acerca del significado. Para el segundo Wittgenstein una expresión lingüística es significativa, es decir, tiene sentido, cuando se pueden especificar los criterios de su uso. Es decir, tal como Wittgenstein lo expresa, cuando se puede dar la *gramática filosófica* de dicha expresión.

En los *Cuadernos Azul y Marrón*, Wittgenstein se plantea la tarea de refutar las explicaciones mentalistas del significado. Así, leemos en el Cuaderno Azul:

Nos sentimos inducidos a pensar que la acción del lenguaje consta de dos partes; una parte inorgánica, el manejo de los signos, y una parte orgánica, que podemos llamar comprender estos signos, significarlos, interpretarlos, pensar.

De esta manera, la mente tiene para nosotros una naturaleza que no comprendemos completamente. Y sigue diciendo Wittgenstein:

Hay un medio de evitar, por lo menos parcialmente, la apariencia oculta de los procesos de pensamiento y es el de reemplazar en estos procesos parte del trabajo de la imaginación por actos de observación de objetos reales.⁶

Usando este medio, Wittgenstein nos propone que estudiemos una situación como la siguiente: *A* dice a *B*, "Tráeme una flor roja". *B* elige una flor y la trae. ¿Hemos de postular necesariamente una imagen mental que se de en *B* en el acto de *comprender* lo que se le dice? Wittgenstein,

⁶ Wittgenstein, L.: *The Blue and Brown Books*. Oxford, Blackwell, 1975 (reimpresión). La traducción de las citas es mía. (Hay traducción castellana en Tecnos, Madrid, 1968) Pg. 4.

para demostrar que no es necesario postular la imagen mental, sustituye ésta por la observación de una tabla en donde se relaciona la palabra "rojo" con una mancha de color. Si la situación se dispone en estos términos, nadie diría que hay una interpretación o imagen mental de "rojo". Pues bien, viene a decirnos Wittgenstein, el lenguaje funciona siempre así. Cuando hablamos, hacemos uso de reglas (como la tabla anterior), y no tiene sentido preguntarse por una *última* interpretación mental de las palabras, pues aun en el caso de que en una determinada ocasión digamos que hay una imagen mental, ésta está funcionando como aquella tabla: forma parte de una regla, que, a su vez, a lo mejor, está reglada en su uso (habría otra regla para usar la regla anterior): "Tablas, definiciones ostensivas, e instrumentos similares las llamaré reglas de acuerdo con el uso ordinario. El uso de una regla puede ser explicado por una regla adicional".⁷

Pero la cadena de reglas tiene un límite, un momento en que ya no podemos decir *por qué* seguimos la regla en cuestión de la manera en que lo hacemos: esto es lo que lleva a Wittgenstein a distinguir entre causa y razón. Cuando se nos pregunta por qué hemos actuado de la manera que lo hemos hecho y contestamos detallando el proceso que ha seguido nuestra actuación, estamos dando una razón; cuando se nos pregunta por qué hemos actuado de la manera que lo hemos hecho y contestamos lanzando una hipótesis sobre nuestra conducta, estamos dando una causa. Una vez la cadena de razones ha terminado hemos de tener cuidado porque la próxima respuesta que demos será una causa, es decir una hipótesis sobre nuestro comportamiento y no una explicación de las normas que seguimos para actuar así.

Es evidente que Wittgenstein considera que dar una razón de nuestra conducta es dar la regla que seguimos. ("Dar una razón es como dar un cálculo por el cual se ha llegado a cierto resultado".⁸) Está claro, pues, que para él (y creo que está en lo cierto), la cadena de reglas tiene un límite. Si esto es así, podemos comprender la desmitificación que sufre la imagen mental. Veamos.

Imaginemos que en la situación anterior en que *B* traía una flor roja, después de hacerlo le preguntamos, "¿por qué has traído una flor de este color?" *B* podría contestar: "porque seguí la línea de la tabla donde está la palabra 'roja' y encontré la mancha de este color". Nos ha dado una regla de su actuación: el proceso normado que ha seguido. Pero podemos seguir insistiendo: "¿Por qué seguiste la línea y no, por ejemplo, bajaste a la línea inferior de la tabla?" *B* contestaría algo pare-

⁷ *Ibidem*, pg. 90.

⁸ *Ibidem*, pg. 15.

cido a esto: "Porque en las normas para leer esta tabla indica que hay que seguir la línea". Podríamos seguir preguntando por las reglas que ha seguido para usar las normas, y a lo mejor obtendríamos respuestas en varios grados más. Pero, evidentemente, habría un momento en que *B* ya no nos podría dar más reglas. En todo caso nos podría dar una hipótesis de su conducta. Pero las hipótesis estamos nosotros en tan buenas condiciones de darlas como él.

Ahora veamos lo que ocurriría si *B* contestase: "Traje la flor roja porque cuando oí 'rojo' imaginé una mancha roja". Esta mancha haría las veces de la muestra de la tabla anterior. Pero no tendría por qué tener un *status* privilegiado: podríamos preguntar "¿por qué relaciona esta palabra con esta imagen y no con otra determinada?", y así sucesivamente. Se concluye, pues, que la imagen mental no es el *criterio último del significado*. Es más, ni siquiera es verdad, que siempre detrás de las palabras haya imágenes, ya que, por ejemplo, como nos dice Wittgenstein, si se nos da la orden "*imagina una mancha roja*", "uno no está tentado en este caso a pensar que *antes* de obedecer debe haber imaginado una mancha roja para que nos sirva como modelo para la mancha roja que se nos ordenó imaginar".⁹

Por lo tanto, se desmorona la imagen del lenguaje como estructura desdoblada en signos y "misterio mental" —permítaseme la expresión—: "Pero si tuviésemos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que era su uso".¹⁰ Por lo tanto, lo que instituye una situación como lingüística es el hecho de que los signos (las palabras) son *usados*. Y que sean *usados* no quiere decir otra cosa más que son manipulados de acuerdo con unas reglas. En la situación lingüística no hay nada, en lo que fijar nuestra atención, que sea el *significado*. (Por supuesto, el *significado* en este sentido filosófico, que, por otra parte, es un sentido que se ha extendido tanto como otros sentidos ordinarios, como equivalencia verbal o traducción). Así, leemos en Wittgenstein: "En una amplia clase de casos aunque no en todos en los cuales empleamos la palabra 'significado', puede ser definida así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje".¹¹ Esto, por supuesto, aunque no explícitamente, supone el rechazo de la existencia del *significado* en sentido filosófico, e implica, pues, que lo que realmente define una conducta como lingüística no es el misterioso *significado*, sino el uso reglado de las palabras y signos.

⁹ *Ibidem*, pg. 3.

¹⁰ *Ibidem*, pg. 4.

¹¹ Wittgenstein, L.: *Philosophical Investigations*, 3.^a ed. (Reimpresión). Oxford, Blackwell, 1976. La traducción de las citas es mía. Pg. 20.

Así pues, para que una emisión sea lingüística en un sentido pleno, para que sea propiamente lingüística —diría “significativa”, aunque entonces habría que hacer la salvedad de que no me refiero a que posea un “significado” en sentido tradicional—, ha de ser usada de una manera reglada. Ahora bien, las reglas se dan siempre sobre una base que está constituida por los caracteres de la situación en la que se desarrolla la conducta reglada. Así, por ejemplo, en la situación de obedecer una regla que nos lleva a elegir una flor roja de un jardín, hay unas características de la situación (como son, la existencia de varias flores de distintos colores, la existencia de una orden “trae la flor roja”, etc.), que son los materiales con los que funciona la regla. En el lenguaje la base de las reglas son las situaciones vitales, las formas de vida, según la misma expresión de Wittgenstein. Esta base de las reglas es lo que podemos denominar “criterios”. Y podemos concluir que para que la expresión sea propiamente lingüística ha de ser usada poseyendo unos criterios. Para que esto quede más claro podemos considerar el siguiente ejemplo: No es difícil aceptar que una regla de uso de la palabra “vago” puede ser la siguiente. “Diremos que una imagen es vaga cuando no presenta objetos definidos”. Podemos decir que los criterios (o el criterio) de esta regla vienen dados por la existencia de situaciones vitales en que nos *interesa* distinguir imágenes borrosas e imágenes claras. Puede ser, por ejemplo, que estemos intentando identificar lo que se ve en las imágenes.

Las formas de vida o situaciones vitales determinan criterios para el lenguaje. Si las formas son diferentes pueden dar lugar a criterios diferentes. Así, por ejemplo, imaginemos una tribu que no tuviera ningún tipo de cultura de imágenes y viviera en un lugar en donde hubiese una luminosidad constante. Entonces, posiblemente, no existiría un criterio para la dualidad “claro-vago”. Podemos imaginar también que una tribu que viviese en un lugar donde fuese de noche las 24 horas del día, habría desarrollado formas lingüísticas respondiendo a los criterios de su medio. Por ejemplo, podrían tener palabras para designar distintos grados de oscuridad.

El tema de las relaciones entre lenguaje y forma de vida es ampliamente tratado en la obra del segundo Wittgenstein; es evidente la íntima vinculación entre ambos para él: “E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”.¹² El “fondo” del lenguaje, lo “último”, no son los *significados*: “Lo que debe ser aceptado, lo dado, es —se podría decir— las *formas de vida*.”¹³ Es el último estrato —que nos es absolutamente *dado*— que explica las formas lingüísticas.

¹² *Ibidem*, pg. 8.

¹³ *Ibidem*, pg. 226.

Después de esta explicación, es fácil comprender que la expresión "cosas materiales", tal como la usa Moore, es una expresión *acriteriológica*. Podemos pensar en situaciones vitales que nos lleven a hablar de cosas materiales, para distinguirlas, por ejemplo, de fantasmas o cosas etéreas. Pero el tipo de emisión que tenemos aquí no tiene como base un criterio vital semejante. Como más fácilmente se puede comprender esto, es viendo que "cosas materiales" está usado aquí como contrapuesto a "sense-data". Entonces podemos preguntar: ¿cuál es la situación vital que apoya esta distinción? Evidentemente, Moore no nos explica cuál es, como tampoco lo hace ningún otro filósofo realista o idealista. Y es que, realmente, no hay ninguna.

Veamos cómo elucida Wittgenstein el problema de la disputa "realismo-idealismo". (Aquí habla sólo de idealismo, pero lo podemos hacer extensivo al realismo, puesto que sólo hemos de sustituir el término "vaguedad" por el término "solidez").

Cuando pensamos sobre la relación de los objetos que nos rodean con nuestras experiencias personales de ellos, sentimos a veces la tentación de decir que estas experiencias personales son el material de que está hecha la realidad... Cuando pensamos de este modo, parecemos perder nuestra firme posesión de los objetos que nos rodean.

...cuando formulamos nuestros problemas sobre la *vaguedad general* de la experiencia sensorial y sobre el flujo de todos los fenómenos estamos utilizando exactamente del mismo modo equivocado las palabras "flujo" y "vaguedad", de un modo típicamente metafísico, a saber, sin antítesis.¹⁴

Wittgenstein, al hablar de un uso sin antítesis, quiere sin duda referirse al hecho de que no hay nada vital que haga necesaria la dualidad filosófica "vago-sólido". En la situación del filósofo que plantea este problema, no hay un criterio por el que pudiéramos decir, "sí, la experiencia es vaga *porque se opone* a esto otro que es sólido". Hablamos de que es "vaga", sin tener criterio de oposición "vaguedad-solidez".

Lo mismo vale para "cosa material". En el uso filosófico de esta frase, no hay una oposición situacional clara de dos cosas: una "vaga" (sense-data) y otra "sólida" (cosa material). Se emplean los términos, uno por referencia al otro, pero sin presentar el criterio que delimita la existencia, en la forma de vida, de características que obliguen a la adopción de estas formas de hablar. En estas construcciones pseudolingüísticas se puede decir que hemos perdido la gramática (filosófica) de las palabras.

Por lo tanto, es claro que los filósofos idealistas a los que Moore ataca no han mantenido opiniones incompatibles con (2), sino en todo

¹⁴ Idem, *The Blue and Brown Books*. Pgs. 45 y s.

caso con ciertas proposiciones sin sentido que Moore pretende deducir de (2). Esto explica por otra parte la compatibilidad real que ha existido entre los filósofos idealistas y el sentido común. Pensemos en Berkeley, por ejemplo. No se cansaba de advertir que sus proposiciones idealistas no imposibilitaban la existencia cotidiana y la ciencia. Esto hubiese sido muy difícil de sostener si sus proposiciones idealistas hubiesen efectivamente contradicho proposiciones del tipo "la tierra ha existido durante muchos años", o "éste es mi cuerpo".

Por tanto, los argumentos de Moore pueden ser contestados diciendo que no existen los filósofos a los que se les pudiera aplicar la crítica de que contradicen (2). Así, no ha habido filósofos al menos de relevancia para el idealismo que hayan considerado parcialmente verdaderas las proposiciones de (2). Si Moore piensa que los idealistas sí lo han hecho es porque tiene una idea equivocada de qué es lo que (2) implica. Por otra parte, el argumento de que si (2) no es verdadera no puede haber filósofos que sostengan esto (la antinomia a la que antes me he referido), es un argumento correcto, pero que no se aplica a nadie. No hay ningún idealista, por muy recalcitrante que sea, que haya negado (2); y si Moore piensa que sí lo ha habido es porque tiene una idea equivocada de lo que (2) implica. Lo mismo se puede decir de la supuesta contradicción en los idealistas entre su postura filosófica y su constante mención de otros hombres u otros filósofos.

B. Otra línea argumentativa del ensayo "Defensa del Sentido Común" contra el idealismo se basa en la distinción entre hecho mental y hecho físico.

Moore afirma, en esta argumentación,¹⁵ que son falsas estas dos proposiciones:

(A) Todo hecho físico depende *lógicamente* de algún hecho mental.

(B) Todo hecho físico depende *causalmente* de algún hecho mental.

Moore declara que sólo puede explicar cómo usa el término "hecho físico" poniendo ejemplos: "Esta chimenea está en este momento más cerca de este cuerpo que aquella librería", "la Tierra ha existido durante muchos años". Para explicar su uso de "hecho mental", Moore hace las siguientes distinciones: hay un primer grupo de hechos mentales que consiste en "ser consciente". Este grupo de hechos mentales no es objeto para Moore de duda respecto a su existencia, mientras que los otros grupos que distingue son para él dudosos. Dentro de este primer grupo de hechos mentales se encuentran hechos de dos clases diferentes:

¹⁵ D. Pg. 71.

I. "Cualquier hecho relativo a un individuo y a un tiempo... en el sentido de que tal individuo es consciente en ese momento".¹⁶

II. Hechos que consisten en un modo específico de ser consciente; v.gr., "ver", que es un modo particular de "ser consciente".

Sin pasar a dar las otras dos clases de hechos mentales que Moore distingue, podemos ya analizar la esencia de este argumento contra el idealismo, ya que estos otros dos grupos de hechos mentales no juegan un papel relevante en el argumento, e incluso el mismo Moore se ve incapacitado para decir si efectivamente existen.

En primer lugar debemos preguntarnos si negar las proposiciones (A) y (B) es entrar en contradicción con el idealismo. Si esto es así, es evidente que si Moore demuestra que tiene razón, el idealismo habrá quedado refutado.

Creo que, en general, los idealistas han considerado (A) y (B) como verdaderas. El que afirma que las cosas materiales son datos de los sentidos, en cierta manera tiene esta idea de que los llamados hechos físicos son mentales o internos. Pero el hecho de que se dé una contradicción subjetiva no supone que efectivamente sean contradictorias (A)-(B) y la declaración de falsedad de (A)-(B). Para ver que esto es así sólo hace falta demostrar que (A) y (B) son proposiciones sin sentido, del tipo que hemos encontrado en la anterior argumentación. Sólo podemos decir que dos proposiciones son contradictorias entre sí después que hayamos visto que son proposiciones con sentido, plenamente lingüísticas. No es válido decir que dos proposiciones son contradictorias a menos que podamos hablar de la verdad o falsedad de ellas. Y las proposiciones sin sentido no son susceptibles de ser verdaderas o falsas.

Pero, ¿por qué son proposiciones sin sentido las proposiciones (A) y (B)? Contestaré a esta pregunta después de haber examinado la argumentación de Moore en favor de su postura respecto a (A) y (B).

Para Moore, *depender lógicamente* significa implicar algo. (F_1 depende lógicamente de F_2 si F_1 implica F_2). Moore cree¹⁷ que no hay ninguna razón de peso para suponer que *todo* hecho físico depende así lógicamente de algún hecho mental. No hay razones para suponer que haya un hecho mental del que dependa lógicamente el que esta mesa esté ahora más cerca de mí que aquella silla. Moore afirma que al sostener esto difiere de muchos otros filósofos. Y entre ellos de Berkeley, "que sostuvo que esa chimenea, esa librería y mi cuerpo son todos ellos o bien

¹⁶ D. Pg. 73.

¹⁷ Véase D. Pg. 77.

'ideas' o bien 'complejos de ideas', y que ninguna puede existir sin ser percibida".¹⁸

Moore sostiene también¹⁹ que no hay razones suficientes para suponer que *todo* hecho físico depende *causalmente* de algún hecho mental. Que un hecho depende causalmente de otro significa que no puede existir a menos que éste haya existido. Moore piensa que hay hechos físicos que dependen causalmente de hechos mentales: no habría aquí un libro si no hubiese habido muchos hechos mentales; pero no todos los hechos físicos dependen causalmente de hechos mentales: el que la tierra haya existido durante muchos años no depende causalmente de ningún hecho mental.

Hasta aquí la exposición de las razones por las que Moore niega (A) y (B), poniéndose así en contra de los idealistas. Pero, a pesar de estas razones, sostengo que estas proposiciones son algo sin sentido, y que por ello estas razones no bastan para convencernos de que los idealistas están equivocados. En la medida en que no tienen sentido no pueden oponerse a nada. La demostración de que estas proposiciones son "sin-sentidos" ha de proceder de la misma manera que ha procedido anteriormente la demostración de la falta de sentido de las proposiciones involucradas en el anterior argumento contra el idealismo.

Moore sostiene que (A) y (B) son proposiciones falsas. Y el núcleo de su razonamiento es que hay cosas —hechos físicos— que *pueden* existir o, de hecho, *han* existido sin que haya sido necesario el concurso de un hecho mental. Pero, ¿es que acaso al afirmar (A) y (B) los idealistas estaban afirmando, por ejemplo, que para que la Tierra exista ha de haber personas sobre ella, o algo por el estilo? Es obvio que no. Hay una ambigüedad en el uso de la dicotomía *hecho mental-hecho físico*. Los idealistas, en (A) y (B) no la han usado para destacar la diferencia que hay, por ejemplo, entre la existencia de la Tierra y la invención del telégrafo, cosa que sería perfectamente legítima. La han usado de una manera ilegítima, acriteriológica, en el sentido antes explicado. Para un idealista puede ser perfectamente viable piénsese en Berkeley— aceptar la existencia de la Tierra como algo no dependiente lógica ni causalmente de un hecho mental del tipo "invención". Pero al mismo tiempo dirá que esta relación de no-dependencia está incluida en una esfera más amplia del "hecho mental", aquí tomado en un sentido que pretende ser totalizador. Y por el mismo hecho de esta pretensión, se convierte en un uso espúreo.

Aquí también hay que constatar la inexistencia de una base criteriológica sobre la que fundamentar la dualidad *filosófica* "hecho mental-

¹⁸ D. Pg. 78.

¹⁹ D. Pg. 78.

hecho material". ¿Qué hay en las formas de vida o situaciones ordinarias que justifique esta manera de hablar? No hay nada: el idealista se convence de que todo es "hecho mental" por un acto de autopersuasión basado en una confusión, que parte de no haber visto claramente la naturaleza del lenguaje. Es como si se repitiera a sí mismo: "¡Qué vago y etéreo es lo que me rodea!", hasta convencerse. Lo mismo le ocurre al realista, pero al revés: éste se repite, "¡Qué contornos más firmes posee el mundo!"

Moore critica al idealista atribuyéndole afirmaciones que éste no hace, pero que Moore cree que hace porque supone que su negación implica lo contrario de (A) y (B) —que el idealista acepta—, cuando en realidad no implica ni (A)-(B) ni no-(A)-(B), ya que (A)-(B) son "sin-sentidos" y, por ello, no susceptibles de ser implicadas por ninguna otra proposición. La única manera de derrumbar la tesis de que los hechos físicos son dependientes de los hechos mentales es negarle sentido lingüístico.

Así, pues, nos encontramos con que Moore niega las tesis idealistas en este argumento, pero no derrumba los conceptos metafísicos. Simplemente contrapone una postura metafísica a otra postura metafísica. Pero se le puede objetar fatalmente que tanto una postura como otra son rechazables, y que la refutación del idealismo no puede consistir en contraponer otra postura construida basándose en los mismos errores y defectos argumentativos, sino en superar este tipo de error, y salirse del callejón sin salida donde se está metido. La contraposición *filosófica* "hecho físico-hecho mental" es una contraposición metafísica. No se puede discutir si ha de tener preponderancia uno u otro término de la dicotomía, sino que hay que derrumbar dicha dicotomía, ya que no se nos ofrece junto con ella unos criterios claros de uso.

Moore critica a Berkeley diciendo que los hechos físicos son independientes de los hechos mentales. Pero si no se niega la distinción no se puede criticar la postura de Berkeley. También nos dice Moore que no todos los hechos físicos dependen causalmente de hechos mentales. El hecho de que esta chimenea esté más cerca de mi cuerpo que esa librería, depende causalmente de muchos hechos mentales. Pero el hecho de que la Tierra haya existido durante muchos años no depende causalmente de ningún hecho mental. Sin embargo, Berkeley podría argumentar contra esta postura así: nada sabemos de la Tierra más que lo que percibimos; luego, sólo si hay un hecho mental, hay un hecho físico. Por tanto, este argumento de Moore tampoco soluciona la disputa con el idealismo: un idealista podría decir que el hecho de que la Tierra haya existido durante muchos años depende de nuestra experiencia. La única solución del dilema es atacar conjuntamente las falacias lingüísticas que están por debajo tanto del realismo como del idealismo. Esto es lo que realiza

Wittgenstein en su obra de la segunda etapa. O lo que realiza Austin en *Sense and Sensibilia*. Así, este último dice :

La doctrina general, establecida de una manera general, es como sigue: nunca vemos, o de otra manera, percibimos (o "sentimos"), o de cualquier modo nunca percibimos o sentimos *directamente*, objetos materiales (o cosas materiales), sino sólo sense-data (o nuestras propias ideas, impresiones, sensa, percepciones de los sentidos, perceptos, etc.)... Mi opinión general sobre esta doctrina es que es un punto de vista típicamente *escolástico*, atribuible, primero a una obsesión con unas pocas palabras particulares, los usos de las cuales están "supersimplificados", no realmente entendidos, o correctamente descritos; y, en segundo lugar a una obsesión con unos pocos (y casi siempre los mismos) "hechos", medio estudiados... No voy, pues, y éste es un punto sobre el que debemos tener las cosas claras desde el principio— a mantener que debemos ser "realistas", esto es, abrazar la doctrina de que *efectivamente* percibimos cosas materiales (u objetos). Esta doctrina sería no menos escolástica y errónea que su antítesis... Uno de los más importantes puntos a reconocer es que estos dos términos, "sense data" y "cosas materiales" subsisten porque se apoyan uno al otro— lo que es espúreo no es un término del par, sino la antítesis misma.²⁰

En este texto expresa claramente Austin que tanto el realismo como el idealismo son ilegítimos. No hay que abandonar una doctrina para abrazar la otra, sino darse cuenta del error de base que subyace a ambas doctrinas. Austin explica este error apelando a lo que él llama una obsesión con ciertas palabras. Esto no difiere sustancialmente de la explicación que he reseñado antes y que proviene de Wittgenstein: obsesionarse con el uso de ciertas palabras es ni más ni menos que perder de vista los criterios que basan las reglas de uso de las palabras. Pero lo que me interesa destacar aquí no es tanto la forma según la cual Austin critica la postura metafísica idealista-realista, sino el hecho de que engloba a ambas doctrinas bajo el mismo error. Esto es lo que Moore, claramente, no descubre. Sus argumentos contra el idealismo se basan en la postura opuesta. Pero cae él mismo en el error que lleva al idealista a formular su doctrina.

II. La "prueba" del mundo exterior que Moore intenta en su ensayo así llamado,²¹ va evidentemente contra la tesis idealista de que las cosas materiales no existen y que el mundo es la sensación, lo interior a la mente. Daré en primer lugar un esquema general de cómo discurre esta presunta prueba, y luego pasaré a desarrollarla más detenidamente.

²⁰ Austin, J. L.: *Sense and Sensibilia*. Oxford University Press, 1962. La traducción de la cita es mía. Pgs. 2 y ss.

²¹ Moore, G. E.: "Prueba del Mundo Exterior", en D.

Moore propone dos argumentos independientes. En uno pretende probar que hay cosas que se dan en el espacio, y en el otro que hay cosas que se dan fuera de la mente.

En cuanto al primero, dice Moore, "mi cuerpo, las plantas, casas, etcétera, son todos ellos cosas que se dan en el espacio".²² También las sombras, según él, se pueden considerar cosas que se dan en el espacio. Si ha habido, por ejemplo, dos sombras diferentes, ha habido dos cosas dadas en el espacio.

Con respecto al segundo argumento, Moore afirma que la existencia del tipo de cosas (casas, sombras, etc.) citado antes, implica la existencia de cosas externas, porque es externo a la mente, según él, lo que puede existir sin necesidad de que en el mismo momento hubiéramos de tener una experiencia; y

si digo de algo que percibo "es una pompa de jabón", me parece que estoy dando a entender que no sería contradictorio afirmar que existía antes de que la percibiese y que continuará existiendo aunque deje de percibirla. Creo que, en parte, es esto lo que se quiere decir al afirmar que es una pompa de jabón real, en contraste, por ejemplo, con una alucinación de pompa de jabón.²³

Asimismo leemos: "...de la proposición que afirma que algo que percibo es una pompa de jabón, se sigue la proposición que afirma que es externa a mi mente".²⁴

Ambos argumentos necesitan de un tercero que pruebe que existen dos sombras, dos casas, una sombra y una casa, o cualquier otro conjunto de este tipo, de dos miembros como mínimo. Moore elige el conjunto "dos manos".

Puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantando mis dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha "aquí hay una mano", y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda, "y aquí hay otra".²⁵

Estos son en líneas generales los argumentos de Moore. Ahora pasaré a desarrollarlos en sus detalles.

En primer lugar hemos de decir que Moore, por supuesto, acepta que el dar esta prueba del mundo exterior es una tarea filosófica. Así leemos:

²² D. Pg. 162.

²³ D. Pg. 177.

²⁴ D. Pg. 178.

²⁵ D. Pg. 178.

...no hay ninguna duda de que discutir el problema referente al tipo de prueba que se puede dar (si es que hay alguna) de "la existencia de cosas exteriores a nosotros", es un asunto importante que incumbe propiamente al ámbito filosófico.²⁶

Moore declara que la prueba kantiana de la existencia de las cosas exteriores no le satisface y que se va a poner a la tarea de elaborar una nueva prueba. Antes de comenzar a dar la prueba, declara que el significado de "cosas exteriores" no está claro. Según él, es más claro decir "cosas externas", y más aún "cosas externas a nuestras mentes". Sinónima de estas expresiones es para Moore la expresión "cosas que se dan en el espacio", ya que nos dice: "... esta última expresión de Kant, 'cosas que se dan en el espacio', indica de un modo suficientemente claro la clase de cosas de que me ocupo..."²⁷

Con esta expresión "cosas que se dan en el espacio", entramos en el primer argumento de los dos que componen la prueba. La clave esencial de este primer argumento es que, para Moore, un cuerpo, las sillas, las plantas, todas las cosas de este tipo, son cosas que se dan en el espacio. Así, los objetos físicos son cosas que se dan en el espacio. También son cosas que se dan en el espacio, según Moore, las sombras, aunque no sean objetos físicos. En definitiva, nos dice, la expresión "cosas que se dan en el espacio" equivale a "cuanto se da en el espacio". Entonces ya no le queda a Moore, según lo que ha supuesto, más que probar, por ejemplo, que ha habido dos sombras, y entonces habrá probado que hay cosas dadas en el espacio.

De este modo, si se descubre una demostración de que ha habido dos sombras diferentes, se seguirá inmediatamente que ha habido al menos "dos cosas dadas en el espacio". Esta prueba además, servirá también para el punto que nos ocupa y para demostrar que ha habido al menos dos "objetos físicos" de un tipo cualquiera.²⁸

Moore distingue entre darse en el espacio y presentarse en el mismo. Las imágenes consecutivas —cuando uno mira fijamente a un objeto y luego al apartar la vista de él ve su imagen en negativo— son un ejemplo de cosas que se presentan en el espacio pero no se dan en él. "Darse en el espacio" significa para Moore que se dan unas condiciones tales que quien las satisfaga habrá de percibir la cosa de que se trata:

²⁶ D. Pg. 160.

²⁷ D. Pg. 162.

²⁸ D. Pg. 163.

Cuando digo que la estrella de cuatro puntas de papel blanco que miré fijamente era un "objeto físico", doy a entender que *cualquiera* que estuviese en la habitación provisto de un sentido de la vista y tacto normales podría haberla visto y palpado. Pero es inconcebible que nadie aparte de mí hubiese percibido las imágenes grises consecutivas que yo vi.²⁹

Esto significa que aunque otra persona hiciera el mismo experimento no vería la *misma* estrella consecutiva, la misma imagen consecutiva. Para Moore, el percibir algo dado en el espacio supone que eso percibido podría haber sido percibido por otros. A partir de esto, Moore concluye que las imágenes consecutivas no son externas a nuestras mentes, porque, aunque se presentan en el espacio, no se dan en él. Otro ejemplo que Moore pone es de una cosa que se presenta en el espacio pero no se da en él es la imagen doble que a veces se da de un mismo objeto. O también los dolores físicos: los dolores no se dan en el espacio; en todo caso se presentan en él. Y no se dan en el espacio porque aunque alguien pueda sentir un dolor como el mío, no puede sentir el mismo dolor. Las imágenes que se ven con los ojos cerrados se presentan en el espacio ya que se ven a una cierta distancia de la persona que las ve; pero en otro sentido no se presentan en el espacio ya que con los ojos cerrados no se ve ninguna parte del espacio físico.

Moore reconoce que no queda suficientemente claro si algunas cosas son dadas en el espacio (por ejemplo, el cielo, los reflejos), pero afirma que para la argumentación contra el idealista esto no importa, ya que

...basta señalar que aludo a muchos tipos de cosas con la expresión "cosas que se dan en el espacio" de modo que de la proposición que afirma la existencia de cosas de este tipo, se *sigue* que hay cosas dadas en el espacio.³⁰

Con esto llegamos al último paso del primer argumento de la prueba del mundo exterior: "si se ha demostrado la existencia de dos plantas, o de una planta y un perro..., se ha demostrado *ipso facto* que hay cosas dadas en el espacio..."³¹

El otro argumento de la prueba del mundo exterior está destinado a mostrar que existen cosas externas a nuestras mentes. Moore procede de la misma manera que antes: afirma que la existencia de algo de este tipo: un cuerpo, etc., implica la existencia de cosas externas a nuestras mentes.

²⁹ D. Pg. 164.

³⁰ D. Pg. 169.

³¹ D. Pg. 170.

Es en este sentido que Moore afirma³² que cuando se dice que se percibe una pompa de jabón, por ejemplo, se está dando a entender que no sería contradictorio que existiera antes de ser percibida, y que continuará existiendo cuando deje de serlo.

Para Moore algo no podría ser una pompa de jabón, por ejemplo, a menos que pudiese haber existido en un momento dado "sin ser verdad que yo estaba teniendo una experiencia de ningún tipo en el momento en cuestión".³³ Por lo tanto, concluye Moore, de la proposición que afirma que algo que percibo, o cualquier otro cuerpo, es una pompa de jabón, puedo deducir que existen cosas externas a mi mente.

Ambos argumentos requieren, pues, una prueba trivial de la existencia de manos, pompas de jabón, o cualquier otra cosa. Ya he citado el argumento que Moore elige. La famosa prueba de la frase "he aquí dos manos". (Vide supra). Después de enunciar el argumento de las manos, dice Moore: "si, al hacer esto, he probado *ipso facto* la existencia de cosas externas, todos verán que puedo hacerlo también de muchísimos modos diferentes: no hace falta multiplicar los ejemplos".³⁴ Vemos, pues, que el argumento de las manos no es un argumento estrictamente hablando, sino un tipo de argumento. Que lo que Moore quiere decirnos con ello es que siempre está en nuestras manos dar este tipo de razonamiento.

Para Moore el argumento de las dos manos es ciertamente un argumento, ya que cumple las tres condiciones de toda prueba:

- 1) Las premisas son diferentes de la conclusión.
- 2) Sé que las premisas son verdaderas.
- 3) La conclusión se sigue de las premisas.

Moore reconoce que algunos se sentirán insatisfechos porque no se prueba que "aquí hay una mano y allí otra". Pero para él, si la prueba del mundo exterior consiste en esto, entonces es imposible dar esta prueba. Moore precisa que estas premisas se conocen aunque no se pueden demostrar.

En líneas generales, la crítica que se puede hacer a los argumentos que constituyen la prueba mooreana del mundo exterior es semejante a la crítica anterior a los argumentos del ensayo "Defensa del Sentido Común". El trivial argumento de las manos no encierra ninguna proposición falsa, aunque la consideración que Moore hace de este argumento sí que es errónea. Donde la argumentación de Moore falla es al pasar de una afir-

³² D. Pg. 177.

³³ D. Pg. 177.

³⁴ D. Pg. 178.

mación como “aquí hay una mano” o cualquiera semejante, a la afirmación “existen cosas externas” o “existen cosas dadas en el espacio”. Estas proposiciones, tal como son usadas por Moore, son todas ellas proposiciones sin sentido, y por ello no pueden estar implicadas por una proposición verdadera. Y el “sin-sentido” proviene, como antes, del uso acriteriológico. El primero de los argumentos de la prueba se basa en que mi cuerpo, las plantas, etc., son cosas dadas en el espacio. Pero aquí, estamos de nuevo ante un uso acriteriológico del lenguaje, en este caso de la palabra “espacio”. Brevemente, yo puedo señalar el espacio de dentro y fuera de mi habitación, pero no el *espacio* en este presunto sentido. Cuando una palabra no posee una antítesis, y no hay criterios para fundamentar una tal dicotomía, estamos ante un uso ilegítimo del lenguaje. Anteriormente estudié la problemática antítesis “material-mental”. Ahora nos enfrentamos a un caso similar con la palabra “espacio”. Hay usos legítimos de esta palabra: todos aquellos que se basan en una necesidad real de palabras que delimiten dos cosas diferentes en una situación. Así, “espacio interestelar”, “espacio urbano”... El uso que Moore presenta es espúreo: no hay nada en ninguna situación presentada que nos invite a separar algo que sea el “espacio”, en el sentido totalizador que se le quiere dar. Aquí en este uso se toma “espacio” como si fuera algo así como “todo lo que me rodea”, o el ámbito de las cosas que siento. La crítica más clara a esto es la que descubre la imposibilidad de señalar este ámbito. Wittgenstein diría, como lo hace en el Cuaderno Azul: “Podría decirse: ‘Estoy señalando al campo visual como tal y no a nada que esté dentro de él’. Y esto solamente sirve para poner de manifiesto la falta de sentido...”³⁵

Es importante señalar el motivo por el que Moore distingue dos argumentos dentro de su prueba. Moore cree que se necesita otra parte que demuestre que existen cosas externas a la mente, ya que piensa que “dado en el espacio” y “externo a la mente” no son expresiones sinónimas. Por lo tanto, aunque hayamos probado la existencia de cosas dadas en el espacio no hemos probado en el primer argumento la existencia de cosas externas a la mente. Aquí es importante constatar una contradicción que se da en el texto de Moore, aunque a mi modo de ver no es una contradicción que afecte esencialmente al contenido de los argumentos de Moore. En la introducción del problema de la prueba del mundo exterior, en las primeras páginas del ensayo, Moore señala que las cosas a las que alude la prueba son las “cosas externas”. Seguidamente va dando caracterizaciones que, a su modo de ver, clarifican este concepto de “cosas externas”. Y, finalmente, dice:

³⁵ Wittgenstein, L.: *The Blue and Brown Books*. Pg. 64.

Pienso que esta última expresión de Kant, "cosas que se dan en el espacio", indica de un modo suficientemente claro la clase de cosas de que me ocupo cuando deseo investigar el tipo a que pertenece la prueba de su existencia, si es que la hay.³⁶

Así pues, en este texto parece bastante claro que ambas expresiones tienen una equivalencia. Y esto es claramente contradicho por la razón que da Moore para dar otro argumento dentro de la prueba.

Para Moore, al comienzo de su segundo argumento, "externo a la mente" significa lo que puede existir sin que en el mismo momento hubiésemos de tener una experiencia. Y en esta reformulación de "cosas externas", constata una falta de equivalencia entre ellas y las cosas dadas en el espacio: la razón que da de esto es que los dolores de los animales no se dan en el espacio, pero sin embargo son externos a nuestras mentes.

Quiero señalar que esta definición de las cosas externas a nuestras mentes como cosas que podrían existir aunque en ese momento no hubiese ninguna experiencia, es tan falaz como la definición de cosas dadas en el espacio. Aquí, la expresión que está escapando al fundamento de criterios de uso es la palabra "experiencia", y la frase "existencia de una experiencia" o "haber una experiencia". Como demostró claramente Wittgenstein, no existe ninguna posibilidad para un lenguaje privado de las sensaciones. No podemos emplear la palabra "experiencia" para referirnos a algo personal e incommunicable que presuntamente llevamos siempre con nosotros, excepción hecha de cuando dormimos profundamente. No podemos hacer esto porque no poseemos ningún medio público y reglado de identificar esta experiencia. Apelar a la experiencia es, en este sentido, apelar a algo proveniente del típico error de tratar el lenguaje obsesivamente, del error de no darse cuenta de que hemos de poseer criterios de uso para nuestras expresiones lingüísticas si éstas han de ser significativas. Evidentemente puede haber muchos usos de la palabra "experiencia" que posean criterios claros que se puedan enunciar; por ejemplo, cuando alguien quiere indicar mediante esta palabra un complejo de sensaciones o de vivencias, que no se pueden designar meramente por una palabra que se refiera a un solo sentido sensorial. Pero éste no es el caso aquí. Lo que Moore nos distingue es un "algo" misterioso llamado "experiencia", de la cual afirma que las cosas que denomina externas son independientes de ella. Pero no nos aclara cómo debemos entender este concepto de experiencia. El uso acriteriológico de la palabra "experiencia" lo examinaré detalladamente más adelante.

Examinemos el siguiente texto de la "prueba":

³⁶ D. Pg. 162.

Mientras que es contradictorio suponer que existe un dolor que siento... en un momento en que no tengo experiencias, no lo es suponer que existe mi cuerpo en un momento en el cual no tengo experiencias.³⁷

La crítica a Moore hay que centrarla en la frase “tener experiencias”. Cuando los filósofos exclaman afirmaciones de este tipo están cometiendo, y Moore así lo hace, el error que Wittgenstein describió de la siguiente manera: querer señalar al campo visual como un todo, y no a un objeto dentro de él. ¿Cómo podemos señalar al campo visual?: si yo quiero señalar a un cuadro en una pinacoteca lo puedo hacer porque hay una pared a su alrededor y otros cuadros, pero, ¿qué hay alrededor del campo visual?; ¿qué hay alrededor de *toda* la vivencia actual? En definitiva, no se pueden dar criterios para este uso metafísico de la palabra “experiencia”, y de las palabras que designan modos de experiencia, como dolor, etc.

Otra crítica que, a mi modo de ver, se puede hacer al segundo argumento de la prueba del mundo exterior es la siguiente: el argumento se basa en que la frase “existe mi mano” o la frase “veo una pompa de jabón”, suponen que esta mano o esta pompa de jabón podrían existir sin que fuesen percibidas por mí. Pero, supongamos que estoy alucinado, y es verdadera en esta circunstancia para mí la frase “veo una mano”. En este caso, también supongo que lo que la frase describe es independiente de la percepción. Si yo tengo una alucinación de una mano, para mí no es contradictorio afirmar que esa mano ha existido antes y existirá después.

LA CRÍTICA AL SOLIPSISMO

Ya he dicho anteriormente, al tratar la crítica de Moore al idealismo en el ensayo “Defensa del Sentido Común”, que las críticas a ambas doctrinas, solipsismo e idealismo, están aquí englobadas en un mismo argumento. Voy, pues, a dar de nuevo aquí el argumento, pero referido sólo a las proposiciones del solipsismo. Hay que tener en cuenta que esta división en dos partes es, no obstante, ajena a la exposición de Moore: el hecho de dividir el argumento está motivado porque me interesa tratar por separado las críticas de Moore a ambas doctrinas.

Ya dije que el núcleo de la argumentación de Moore está en su afirmación de que conoce con certeza dos proposiciones, que denomina (1) y (2). La (1) era una conjunción de proposiciones: de ellas, las que

³⁷ D. Pg. 175.

aquí me interesa destacar son las que afectan propiamente al caso del solipsismo. Por ejemplo:

...soy un ser humano y he tenido, ..., diferentes experiencias de muchos tipos distintos... puede decirse que los demás cuerpos humanos que han vivido sobre la Tierra han sido el cuerpo de un ser humano diferente con distintas experiencias...³⁸

La proposición (2) afirma que muchísimos seres humanos han conocido respecto de sí mismos proposiciones correspondientes a las de (1).

Moore afirma que hay filósofos que han contradicho la verdad de estas proposiciones que él cree conocer con toda certeza. Unos, los idealistas, los hemos considerado ya. Otros filósofos, según Moore, han contradicho (2) afirmando que conocemos la verdad de las proposiciones implicadas por (2) que se refieren a nuestra experiencia, pero no las que se refieren a cosas materiales y a otros *yo*. Es claro que en este último caso se está refiriendo Moore al solipsismo aunque no lo afirme explícitamente.

Según Moore, estos filósofos, aparte de negar una proposición que es conocida con toda certeza, caen en una grave contradicción. Ésta es la diferencia que ve Moore entre esta doctrina y la de los idealistas: aquí no estaríamos solamente ante un error, sino ante una doctrina que es internamente inconsistente en su propia formulación:

Cuando dicen: "Ningún ser humano ha *conocido* nunca la existencia de otros seres humanos" están diciendo, "ha habido muchos otros seres humanos además de mí, y ninguno (incluyéndome a mí) ha conocido nunca la existencia de otros seres humanos..."³⁹

Para Moore esta opinión enuncia una proposición acerca del *conocimiento humano* en general, y por tanto, en este mismo momento está afirmando la existencia de seres humanos.

La objeción que se puede hacer a esta manera de argumentar es que, a pesar de que es correcta, no refuta a ningún filósofo; nadie mantiene la postura que refuta. Explicaré inmediatamente esto.

El solipsismo no ha mantenido que no existen otros seres humanos aparte de uno mismo, en el sentido en que esto es entendido ordinariamente. Cuando algún filósofo solipsista ha enunciado una expresión de este tipo no ha querido dar a sus palabras el sentido ordinario. Por ello nadie se ha visto envuelto en la contradicción que Moore señala.

³⁸ D. Pgs. 58 y s.

³⁹ D. Pgs. 68 y s.

La clave del asunto es que Moore piensa que las proposiciones del solipsista niegan la verdad de (2) y (1). Pero si pensamos en la frase solipsista “no sé si otros seres humanos han tenido experiencias” veremos en seguida que esta frase no implica la falsedad de (2). Esto parece más difícil de probar que lo que he mostrado anteriormente, a saber: que las expresiones del idealista no niegan la verdad de (2). Y parece más difícil simplemente porque una de las proposiciones incluidas en (2), dice que otros seres humanos como yo también han tenido experiencias. Pero pienso que el solipsista que afirma que sólo existe su “experiencia” no da a esta palabra su sentido ordinario. En este sentido ordinario, él más bien estaría de acuerdo con la proposición de (2). Le da un sentido acriteriológico: “experiencia” como una presunta esfera totalizadora, íntima —tal como he expresado anteriormente—.

¿Por qué piensa Moore que estos filósofos han negado (2), siendo así que no lo han hecho? Porque cree que la proposición “otros seres humanos tienen experiencias”, implica la proposición “otros seres humanos tienen *experiencias*”, usando en esta segunda proposición la palabra “experiencia” en el mismo sentido en que la usaban los solipsistas. Esto es de deducción trivial. Pero es falso que la implique, porque esta proposición es un “sin-sentido” ya que la palabra “experiencia” está usada ilegítimamente. Hay, como ya dije, muchos usos ordinarios y con criterio de la palabra “experiencia”; pero éste que nos presentan Moore y los solipsistas no está entre ellos. Supongamos que estoy viendo un árbol; la experiencia, en este sentido acriteriológico, pretende ser algo así como aquello a lo que presuntamente podría señalar al señalar no al árbol, sino a la sensación. Aquí, habríamos de recordar todo lo que he venido diciendo sobre este tipo de crítica extraída del segundo Wittgenstein. La clave de este tipo de crítica está en que pretender que la sensación o la experiencia es *algo más de lo que puedo hablar*, después de decir “veo un árbol”, es una pretensión acriteriológica, sin sentido.

La formulación más destilada de solipsismo es la que se expresa diciendo “vivo”, y considera esto como una afirmación *sui generis* y muy importante. La crítica de Wittgenstein es que no se puede señalar a esas vivencias: la confusión del solipsista aquí, estriba en creer que puede señalar al campo visual (por poner un ejemplo) al margen de algo que esté dentro de él. Moore, sin embargo, considera los enunciados del solipsista como enunciados sobre el mundo y trata de responder a ellos con una postura opuesta, pero que parte del mismo defecto de base, que es considerar al grupo de vocablos de “experiencia”, como vocablos que “dicen” más de lo que su mera *gramática* de uso nos permite expresar.

CONCLUSIÓN

A tenor de las consideraciones que he hecho a lo largo de este trabajo, debo concluir que el puesto de Moore en la filosofía contemporánea, no está entre los filósofos que han practicado o practican una crítica basada en el uso correcto del lenguaje ordinario. Creo que, a pesar del atractivo que puede tener considerar a Moore como un precursor de la filosofía del lenguaje ordinario, esto no puede ser sostenido más que de una manera muy vaga, en el sentido de que Moore intentó más bien deshacer los embrollos que construir teorías explicativas. Pero creo que la afirmación, tomada estrictamente, es falsa. Y que si profundizamos un poco, Moore no se diferencia mucho de los filósofos anteriores al cambio supuesto por la filosofía del lenguaje ordinario. Su lugar está más cercano a los análisis de Russell y el primer Wittgenstein.

Debe estar muy claro que el método de Moore no es un recurso al lenguaje ordinario, en el sentido en que lo es el método de la escuela wittgensteiniana: consiste más bien en extraer unas extrañas consecuencias de las frases del sentido común, es decir de las *frases verdaderas* planteadas en lenguaje ordinario (o sea no metafísico), consecuencias extrañas lógicamente, que no históricamente, pues son las consecuencias extraídas por todas las doctrinas realistas. La clave de la argumentación de Moore es que piensa que es lícito establecer las conclusiones justamente contrarias a las que llega el idealista. Pero no se da cuenta de que estas conclusiones encierran el mismo error que las de sus oponentes. Moore recurre al lenguaje ordinario para buscar en él frases contradictorias con las de los metafísicos idealistas. Wittgenstein y los filósofos de su escuela recurren al lenguaje ordinario para contraponerlo al lenguaje acriteriológico de muchos filósofos, pero no como *verdades* contrapuestas a *falsedades*, sino como ejemplos de uso correcto contrapuestos a ejemplos de uso incorrecto.

Creo que las siguientes palabras de Moore son suficientemente claras y confirman esta interpretación de las relaciones entre su doctrina y la wittgensteiniana:

En qué medida él [Wittgenstein] ha influido positivamente en algo de lo que he escrito, no lo puedo decir; pero ciertamente ha tenido el efecto de hacerme muy receloso sobre muchas cosas que, a no ser por él, yo habría tendido a aseverar positivamente. Me ha hecho pensar que lo que se requiere para la solución de los problemas filosóficos que me desconciertan, es un método muy diferente de cualquiera de los que yo haya usado nunca —un método que él mismo usa

con éxito, pero que yo nunca he podido comprender lo bastante claramente como para usarlo yo mismo.⁴⁰

Ahora bien, creo que tampoco sería justo asimilar a Moore con otros filósofos anclados en posiciones realistas o idealistas. Moore plantea los problemas con más depuración que cualquiera de sus antecesores en la disputa, y, por así decir, deja las contradicciones en la superficie, listas para despertar fácilmente la definitiva solución al problema. Esto es debido al esfuerzo magnífico que realizó para llegar a conseguir una seguridad intelectual completa al respecto de una respuesta a los dilemas planteados. Él mismo confiesa no haber conseguido nunca esta seguridad; pero su esfuerzo sirvió sin duda para llevar a otras mentes hacia una solución, o al menos hacia una nueva manera de enfocar la búsqueda de esta solución.

⁴⁰ Moore, G. E.: "An Autobiography" en P. A. Shilpp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, 3.^a ed., La Salle, Open Court, 1968. Pgs. 3-39. La traducción de la cita es mía. Pg. 33.