



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MUNDO EXTERNO

T E S I N A

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LUISA ALEXANDRA VALENDER ULACIA

DIRECTORA DE TESINA:

DRA. MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Mundo externo

Índice.

1. Introducción	1
2. Primer apartado: Descartes y sus primeras tres meditaciones.	9
3. ¿Qué tiene que decir Wittgenstein al respecto?	21
2.1 Breve exposición de Moore	20
2.2 Crítica de Wittgenstein a Moore	24
2.3 Lo que Wittgenstein retoma de Moore	32
2.4 Cuando es razonable dudar	35
2.5 Experiencia	47
3. Conclusión.	59
4. Bibliografía	61

Mundo externo

Introducción

En esta investigación expongo y analizo las ideas de Ludwig Wittgenstein en su libro *Sobre la certeza* y para ello las relaciono con la filosofía de René Descartes, sobre todo con sus *Meditaciones Metafísicas*, lo mismo que con las ideas que el filósofo inglés G.E. Moore expone en *A Defense of Common Sense* y en *Proof of an External World*. *Sobre la Certeza* es el texto principal sobre el que gira mi investigación. Los problemas que analiza Wittgenstein en este libro tienen que ver con la forma de conocer y de relacionarnos con el mundo externo. (Tengo muy presente que este tema ha ocupado la mente de la gran mayoría de los filósofos a lo largo de los siglos, pero creo que Descartes y Moore seguramente fueron los dos filósofos con los que Wittgenstein sostuvo un diálogo más intenso a la hora de escribir *Sobre la Certeza* y es por eso por lo que decidí no abrir la discusión para incluir a otros pensadores.)

Wittgenstein escribe *Sobre la Certeza* en el último año y medio de su vida, inmediatamente después de haber leído los textos de G.E. Moore. En *A Defense on Common Sense* Moore trata de contestarle al escéptico que duda sobre la existencia del mundo externo, diciéndole que sí puede probar la existencia de por lo menos un objeto empírico: su mano. Habiendo probado la existencia de su propia mano, cree entonces haber probado la existencia del mundo externo en general. Después, en *Proof of an External World*, en un intento por ponerle fin al problema del regreso infinito de las justificaciones, derivado del intento de justificar nuestras creencias básicas acerca del mundo, Moore apela al sentido común para decir que hay ciertas proposiciones básicas

en las que es justificado creer. Al leer las ideas de Moore, Wittgenstein se siente inspirado a criticarlas, pero también a retomar ciertas intuiciones que le resultan indispensables para desarrollar su propia respuesta al escéptico. A lo largo de todo su libro Wittgenstein hace referencias a ambos textos de Moore y discute con ellos. Es esta la razón y no otra por la que decidí incluir a Moore en mi investigación.

En su libro Wittgenstein no menciona directamente a Descartes. Si dedico la primera parte de esta tesina a hacer un análisis de las primeras tres Meditaciones Metafísicas del filósofo francés, es porque me pareció fundamental hacerlo para poder entender el proyecto de Wittgenstein. Y esto, no solamente porque en las *Meditaciones Metafísicas* se encuentra uno con el clásico argumento que da pie al escepticismo del mundo externo, sino por cuestiones metodológicas: decidí trabajar como trabaja Wittgenstein. Michael Williams en su artículo “Wittgenstein’s refutation of Idealism”¹ nos habla del modo en que Wittgenstein procede a la hora de hacer filosofía (un modo que corresponde a su manera de entender lo que es la filosofía). Este procedimiento tiene tres fases: la identificación del problema, el diagnóstico del problema y, por último, la fase terapéutica. De este modo, siguiendo a propio Wittgenstein, lo primero que hago es tratar de identificar el problema que encuentra Wittgenstein en la argumentación del escéptico. ¿Qué fue aquello que llevó al escéptico a concluir lo que concluyó? Para poder responder esto, tuve que irme directamente a la obra de Descartes. Las críticas que le hace Wittgenstein a Moore se dirigen hacia lo que este entiende por conocimiento y verdad y también hacia la forma en que este cree relacionarse con el mundo, concepciones muy similares a las de Descartes. Así, si hago una revisión de las ideas cartesianas, es porque espero que nos ayudará a identificar lo que Wittgenstein entiende por el meollo del asunto.

¹ Williams, Michael. “Wittgenstein’s Refutation of Idealism”, en *Wittgenstein and Scepticism*, ed. por Denis Mcmanus, Londres / Nueva York, Routledge, 2004, pp. 76-96.

Según Wittgenstein, una vez descubierta la confusión en el planteamiento de Descartes, el problema se tendría que solucionar o, incluso, dejaría de aparecer como problema. Muchas veces, dice Wittgenstein, la filosofía se atora en problemas que en realidad solo son enredos conceptuales o malentendidos lingüísticos.

La revisión de la obra de Descartes me ayudó a ver y a entender que el problema fundamental del escéptico consiste en creer que debemos mantener una relación epistémica con las creencias básicas sobre el mundo. El creer que uno debe justificar nuestras creencias para poder decir que son ciertas hace que Descartes proponga una noción de experiencia que en vez de anclarnos al mundo, nos aísla de él.

Wittgenstein interpreta a Moore como si este estuviera cometiendo el mismo error que Descartes; en su intento por probarnos la existencia de su mano, a lo más que puede llegar es a referirse a una certeza subjetiva, a describir un estado psicológico: jamás nos habla de una certeza objetiva. El propósito de Wittgenstein en *Sobre la Certeza* es salir de este estado de convicción personal y poder fundamentar, de una vez por todas, la certeza objetiva. Wittgenstein no se queda en una fase negativa, sino que, a partir de la crítica que hace, desarrolla su propia propuesta. Esta última es la fase terapéutica. *Sobre la Certeza* puede no ser considerada una respuesta al escéptico, ya que no es una respuesta del tipo que el escéptico buscaría. Wittgenstein no nos señala el modo en que podemos comprobar que no estamos soñando, por ejemplo. Sin embargo, lo que Wittgenstein hace es señalar el momento en que el escéptico se confunde y así explicarnos cómo el problema se disuelve. El problema consiste en creer que nuestras creencias básicas sobre el mundo necesitan justificarse. Este punto se convierte en un punto de inflexión para Wittgenstein porque, a partir de él, propone un modo de relacionarnos con estas creencias que no sea epistémico. El auténtico estatus de las creencias básicas sobre el mundo y sobre nuestro modo de relacionarnos con ellas dejaría de darnos como resultado esa noción de

experiencia que sabotea el proyecto cartesiano. Y no sólo esto, sino que, además, el problema escéptico dejaría de ser un problema. Sin embargo, para que esto funcione, para que el problema deje de aparecer como tal, creo que Wittgenstein no solo tiene que redefinir el modo en que nos relacionamos con las creencias básicas, sino que debe proponer su propio concepto de experiencia, una que vaya de acuerdo con el estatus de las creencias básicas que él propone y con el modo en el cual nos relacionamos con ellas. En su libro *Sobre la Certeza* Wittgenstein habla muy poco sobre la experiencia; sin embargo, me parece que es algo que está necesariamente implicado de modo fundamental en toda su propuesta. Si no lo está, por lo menos tendría que estarlo si es que se quiere afirmar que *Sobre la Certeza* constituye una verdadera respuesta al problema del mundo externo y al escepticismo de Agripo.

El primer apartado de mi investigación se ocupa de las tres primeras meditaciones del libro de Descartes, *Meditaciones Metafísicas*. En ella hago una breve exposición y análisis de los argumentos cartesianos. El objetivo de las *Meditaciones Metafísicas* es encontrar un fundamento sólido para el conocimiento, para lo cual Descartes propone ir eliminando la duda como condición de posibilidad de la certeza. Descartes no se propone revisar cada una de las creencias para ver si son dudosas o no, sino que procede a modo de arquitecto analizando los fundamentos de sus creencias para ver si estos están justificados o no. Si los fundamentos que justifican sus creencias no están ellos mismos justificados, entonces todas las demás creencias que se desprenden de ellas estarán injustificadas también. Para hacer este análisis examino el argumento del sueño, como método para dudar del conocimiento que proviene de los sentidos y después me ocupo de la hipótesis del genio maligno, como modo de introducir la duda acerca del conocimiento producido por la razón. Ambos argumentos del filósofo francés tienen el objetivo de poner en tela de juicio el modo ordinario en el que hemos justificado nuestras creencias.

Por último reflexiono brevemente sobre el argumento ontológico de la existencia de Dios, como modo de salvaguardar la posibilidad del conocimiento. Después de este recorrido por las tres primeras Meditaciones, me apoyo en la interpretación que Mary McGinn hace del proyecto cartesiano.² De acuerdo con McGinn Descartes se vio en la necesidad de proponer una noción de experiencia en términos puramente subjetivos con la intención de salvarnos de la debacle epistémica; sin embargo, en vez de salvarnos (argumenta McGinn), dicha noción nos abrió una brecha aparentemente infranqueable entre mente y mundo externo.

En el segundo apartado expongo las ideas principales que G.E. Moore desarrolla en *Proof of an External World* y en *A Defense of Common Sense*. Esta sección es meramente explicativa; no pretendo hacer una evaluación de la respuesta de Moore a los dos tipos de escepticismo, sino solo entender mejor la crítica que Wittgenstein hace a Moore. Lo primero que le critica Wittgenstein a Moore es que cuando Moore dice que él sabe que esta es su mano, en realidad lo que está expresando es un estado de convicción psicológica y no conocimiento. Para poder afirmar que sabe, dice Wittgenstein, Moore tendría que poder decir cómo es que sabe lo que afirma. Para poder estar seguro de saber que esta es su mano, uno tiene que haber eliminado toda duda acerca de este conocimiento. El eliminar la duda implicaría que de alguna forma se mostró que las cosas son de este modo y no de otro.

En el tercer apartado hablo de las condiciones de posibilidad del acto de dudar. Wittgenstein nos explica cuándo es razonable dudar y cuando no. A diferencia de lo que ocurre en la obra de Descartes, la duda de Wittgenstein es una duda vivida y no producto de un ejercicio mental. Lo que dice Wittgenstein es que hay que ver cómo es que de hecho

² McGinn, Marie, *Sense and Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

sucedieron las cosas para ver si tal o cual duda se manifestó de algún modo. En el caso de Moore, no hubo duda manifiesta. Nadie, ni él mismo dudaría, en ese contexto, si sus manos son sus manos o no. El decir que estas son sus manos es tan solo un pedazo de información irrelevante.

Wittgenstein le dice a Moore que en realidad no sabe que esta es su mano, que el otro no da criterios suficientes como para poder afirmar con certeza objetiva que estas manos que ve aquí son en efecto sus manos. Pero Wittgenstein va más lejos aún, al decirle al otro que no sólo no sabe nada, sino que incluso lo que afirma carece de sentido. El llegar a una sala de conferencias y decirle a la audiencia, estas son mis manos no tiene sentido para Wittgenstein. Nadie puede entender lo que Moore está diciendo. Para Wittgenstein antes de poder hacer declaraciones de corte epistémico, uno tiene que poder entender lo que se está diciendo. El sentido de las palabras se determina a partir del uso de que hacemos de ella. El uso correcto de cada palabra ésta determinado por el contexto en el cual es usado. El modo de usar las palabras en ciertos contextos es una especie de *know-how* que compartimos todos por virtud de pertenecer a la misma comunidad. Este *saber cómo* no es un saber teórico, sino un saber práctico; el modo en que nos comportamos con la mesa nos permite decir que esto que veo aquí es una mesa. Como es un saber compartido, cualquiera podría corroborar si aquello que digo saber, en realidad lo sé. El hecho de comportarme apropiadamente con la mesa, es prueba suficiente que entiendo lo que la mesa es. De este modo, el saber compartido que pertenece a nuestro World-Picture es el modo en que podemos dar el paso de la certeza subjetiva a la objetiva. Si Wittgenstein lograra fundar la indubitabilidad de sus certezas, no solo nos daría la condición de posibilidad de la certeza objetiva, sino que esto tendría que ser también la respuesta al escepticismo acerca del mundo externo, lo mismo que al escepticismo causado por el regreso infinito de las justificaciones. Al final de mi texto yo me pregunto

si Wittgenstein logra esto o si no estará abriendo una nueva brecha entre lenguaje y mundo.

En mi investigación menciono el problema del lenguaje privado, pero no entro en detalle porque este es un tema que Wittgenstein aborda en las *Investigaciones Filosóficas* mucho más que en *Sobre la Certeza*. Sin embargo, me pareció importante investigar un poco al respecto e incluirlo en el escrito, porque al final la respuesta que Wittgenstein le da al escéptico se ubica en un contexto lingüístico. Si los problemas filosóficos son problemas que se dan en el lenguaje, y si, además, el mundo mismo está cruzado por el lenguaje, entonces no se podría hacer un análisis de *Sobre la Certeza* sin tomar en cuenta el argumento del lenguaje privado³. Además de la idea que Wittgenstein tiene del lenguaje (que encierra una crítica al lenguaje privado), mi horizonte de comprensión a la hora de pensar en el lenguaje y su relación con la realidad proviene de un estudio comparativo entre Heidegger y el Wittgenstein tardío. Si me apoyo en esa comparación, es porque creo que Wittgenstein tendría que asumir que el lenguaje desempeña un papel ontológico si es que quiere evitar abrir una nueva brecha entre lenguaje y mundo. Sin embargo, tampoco profundizo mucho en el tema a la hora de escribir esta tesina, porque el asunto ameritaría una nueva investigación. Por otra parte, puede ser que su libro *Sobre la Certeza* no se preste a un estudio detallado en ese sentido, mientras que las *Investigaciones Filosóficas* sí.

Si escogí este tema es porque me interesa mucho explorar cómo nos podemos relacionar con el mundo. El haber escogido a Descartes y Wittgenstein me dio dos puntos de vista muy importantes e interesantes. Por un lado tenemos a Descartes, que propone una relación epistémica con lo real donde parece que la relación fundamental con el

³ Karczmarczyk, Pedro. D. *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. Buenos Aires, editorial de la Universidad de la Plata, 2011.

mundo se entiende en términos de conocimiento. En la obra del filósofo francés el escepticismo es el resultado de llevar este modo de relacionarse con el mundo hasta sus últimas consecuencias, donde parece que no tenemos ya relación alguna con el mundo. Por otro lado tenemos a Wittgenstein, que propone un modo de relacionarnos con el mundo que es pre-epistémica, pero que sin embargo también es certera. La perspectiva de Wittgenstein me interesa porque se acerca a cierta noción de experiencia fenomenológica. Antes de saber si sabemos algo acerca del mundo, ya estamos en el mundo y nos relacionamos con él. El mundo se nos aparece, no gracias a una mediación epistémica, sino que lo hacemos de modo instintivo. Cuando un niño nace y empieza a formar parte del mundo, comienza a reconocer lo que son la mesa, la silla y las demás cosas, por el modo en que los demás seres humanos se comportan con ellas. Es como si el modo en el cual yo me aproximara a la silla y me sentara en ella, fuera perfilando el contorno de lo que la silla es. En estos modos de comportamiento, la silla (lo mismo que el tenedor, el árbol y los demás objetos) va apareciendo dentro de mi panorama. Una vez que el mundo aparece, el niño puede entonces tomar consciencia del árbol (por ejemplo) y decir, esto que veo aquí es un árbol y a partir de este momento empezar a predicarle cosas al árbol: el árbol ya no cabe en el jardín. Este modo de comportarse que nos delinea lo que el escéptico llama mundo externo, me parece que es una noción de experiencia que nos afina en el mundo en vez de aislarnos de él. El analizar la experiencia humana y la relación que mantiene con el mundo me apasiona y es también algo que me gustaría continuar investigado en la maestría.

Primer apartado: Descartes y sus primeras tres meditaciones.

En sus *Meditaciones Metafísicas* Descartes tiene como objetivo encontrar un fundamento sólido para las ciencias, es decir, un fundamento a partir del cual podemos decir que conocemos algo. Para esto Descartes propone un método que opera bajo el mando de la duda: tomar como si fuera falso todo aquello que genere la menor sospecha. Descartes empieza por preguntarse si es cierto todo aquello que ha creído conocer a lo largo de su vida: si las creencias que tiene sobre el mundo son verdaderas o no, es decir, si están justificadas. Descartes no se propone revisar cada una de sus creencias individualmente para ver si están justificadas o no, ya que esto le tomaría la vida entera, sino que procede a modo de arquitecto. Decide más bien revisar los fundamentos, o aquello que supuestamente justifica las creencias que tiene, para ver si son susceptibles de duda o no. Si estos principios (o estos fundamentos de las creencias) justifican la verdad de nuestras creencias, entonces también serán verdaderas todas las creencias sobre el mundo que se desprendan (o se deriven) de ellos. Es por ello que no es necesario ir una por una revisando cada una de las creencias. ¿Cuáles son estos fundamentos que revisa Descartes? Por un lado, las creencias obtenidas a través de los sentidos (experiencia) y, por otro, las creencias obtenidas por medio de la reflexión o la actividad racional. ¿En qué sentido los sentidos y la razón son principios o fundamentos del conocimiento? En tanto que producen creencias verdaderas. La justificación y la verdad son conceptos que se relacionan íntimamente ya que la justificación se entiende como un proceso que produce verdades. Tanto los sentidos como la razón son procesos en los que Descartes dice haber confiado siempre para que se produzcan creencias verdaderas. Lo que Descartes se propone hacer en sus primeras tres meditaciones, con las hipótesis del sueño y del genio maligno, es ver si los sentidos y la razón son falibles en su producción de verdad. Para

probar la falibilidad de los sentidos y de la razón, Descartes se pregunta si hay alguna razón por la cual podríamos dudar de ellos y concluye que sí la hay: puede ser que estemos soñando, y también puede ser que haya un genio maligno que nos engañe. El objetivo de Descartes es eliminar la duda, porque solo aquello que no admite duda constituye un conocimiento certero.

Dice Descartes que todo aquello que hasta ahora ha aprendido como seguro y verdadero lo ha aprendido por medio de los sentidos (experiencia). Es por esto que Descartes empieza por analizar los sentidos, para ver si es verdad que son una fuente de conocimiento segura. Por ejemplo, cuando alguien dice, *¿cómo sabes que eso es un musgo?*, y el otro le contesta *porque lo estoy viendo...*, pareciera argumentar que por verlo, es decir, por confiar en lo que mis sentidos me dicen, estoy justificado en creer que aquello que parece ser un musgo, en efecto lo es. Pareciera que apelando a los sentidos (como un proceso confiable), tenemos razón en creer que las representaciones que nos llegan sobre el mundo, corresponden al mundo: cuando digo que veo un musgo, es un musgo y no una silla. La verdad acerca de una creencia se obtiene estableciendo una relación de correspondencia entre la representación y el objeto del cual se habla. El proceso cognitivo que sustenta esto es el siguiente. Los objetos del mundo externo impactan mis sentidos y son *la causa* de las representaciones que tenemos de ellos. Los sentidos producen representaciones fieles de estos objetos. De este modo está uno justificado en creer que las representaciones que uno tiene del mundo, en efecto, son semejantes al mundo del cual hablan, porque los sentidos no se equivocan al representar tal cual son las cosas del mundo externo. Así, cada vez que se da una relación de correspondencia entre la proposición y el mundo se establece el carácter verídico de las proposiciones que hablan sobre el mundo. Y uno está justificado en creer en esta correspondencia, porque cree en la legitimidad de los sentidos.

Pero Descartes se pregunta: ¿podemos confiar en los sentidos?, ¿Puedo yo dudar de la veracidad de las creencias que provienen de mis sentidos? ¿Son confiables los sentidos para representarnos las cosas del mundo tal cual son? Descartes dice que alguna vez todos hemos experimentado una situación en donde los sentidos nos hayan engañado. ¿Cuántas veces no hemos creído haber visto u oído algo y pensar que era tal cosa y que resultase ser otra? Muchas veces, si no es que por lo menos una vez. Descartes dice que no podemos confiar en algo que nos ha hecho errar una vez, pues, ¿qué nos asegura que no lo volverá a hacer, o que incluso los sentidos jamás nos hayan llevado por buen camino? Y desde esta perspectiva los sentidos parecen ser ya dudosos. Sin embargo, se pregunta Descartes, ¿existe una situación donde no pueda haber la menor duda de que aquello que estamos percibiendo por medio de los sentidos, es exactamente cómo lo percibimos? Descartes nos pone el siguiente ejemplo de lo que suele ocurrir cuando el conocimiento sensorial está en sus óptimas condiciones.

Pero hay cosas de las que no podemos *razonablemente dudar*, aunque las conozcamos por su medio; como por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y, ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo son míos, si no es poniéndome a la altura de los insensatos cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran ser reyes siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o se imaginarían ser cachorros o tener el cuerpo de vidrio? Mas tales son los locos y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.⁴

¿Cómo se introduce la duda en esta situación? ¿Cómo poder dudar de los sentidos aquí, donde todo parece ser tan evidentemente verdadero? ¿Qué *razones* podemos tener, en este caso, para dudar de los sentidos? Parecería que ninguna. La duda se introduce gracias a la postulación de la siguiente hipótesis. "Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo en

⁴ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Trad: Vidal Peña. Madrid, Alfaguara, 1977, p. 8

la cama."⁵ Lo que quiere decir en esta cita es que puede ser que tengamos una representación en nuestra mente, que creemos que se relaciona con un estado de hechos evocándolo, pero puede ser que no. Puede ser que estemos soñando y, aunque creamos estar en x situación, puede ser que en realidad estemos en la cama dormidos. La introducción de la hipótesis del sueño tiene el objetivo de poner en duda la legitimidad de los sentidos, como aquello que justifica nuestras creencias sobre el mundo y que por ende produce creencias verdaderas, es decir, conocimiento. Puede que ahora estemos soñando y que en realidad lo que pensábamos no corresponde con la realidad, o puede ser que siempre estemos soñando, es decir, que las representaciones que tenemos sobre el mundo, en realidad no hayan sido producidas por los sentidos, sino que hayan sido producidas por una facultad interna de la mente del hombre, como sucede con los sueños. Bajo el supuesto de esta hipótesis es posible que tengan el mismo *origen* tanto las representaciones que pertenecen al sueño como las representaciones que pertenecen al estado de la vigilia. De este modo parecería que no hay modo de distinguir entre las creencias que hablan sobre el mundo y aquellas otras que forman parte de un sueño. Si el mundo externo no es la causa o el origen de nuestras creencias, entonces la existencia del mundo externo queda puesta en duda también. ¡Quizás no haya mundo externo tampoco! Es necesario poder distinguir entre las creencias del sueño y las de la vigilia, porque dentro de este esquema sólo las creencias formuladas en un estado de vigilia hablan acerca del mundo y, por lo mismo, sólo ellas pueden ser verdaderas. Parecería que, para Descartes, la posibilidad del conocimiento depende de esta distinción. La hipótesis del sueño no sólo nos muestra el problema de saber si las representaciones mentales corresponden adecuadamente a la realidad o incluso el de saber si existe una realidad a la cual deberían corresponder. No es suficiente el que nuestras representaciones

⁵ *Ibíd.* p. 9.

correspondan con la realidad. Es necesario saber que, en efecto, es así. Es decir, nos es imprescindible contar con alguna forma de comprobar que la correspondencia se da. Pero, para ello, es necesario justificar la justificación, y así de modo infinito. Y, al entregarnos infinitamente al trabajo de justificar la justificación, nunca llegaríamos a conocimiento alguno. Nos vemos obligados a imponerle un límite a este regreso infinito.

Después de explorar las consecuencias de su hipótesis acerca del sueño, Descartes se pregunta: ¿No hay entonces ninguna certeza? ¿Cómo son posibles estas representaciones que tengo en mi mente? ¿De dónde vienen? No pudieron haber venido de la nada...

Desde niño me han dicho que estas representaciones se forman a semejanza de algo real o verdadero: el mundo externo. Y por alguna razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales -a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes-, es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De este género es la⁶ naturaleza corpórea en general y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número y también el lugar en el que están en el tiempo que mide su duración, más otras por el estilo.⁷

En este fragmento, en que reflexiona sobre las implicaciones de su hipótesis acerca del sueño, Descartes plantea la posibilidad de que el mundo externo como tal, con sus objetos particulares e empíricos, no sea la causa de las representaciones que tenemos en nuestra cabeza, o que estas representaciones no correspondan a objetos concretos. Es decir, contempla la posibilidad de que su verdad no se establezca en términos relacionales. Sin embargo, al mismo tiempo propone otro modo de concebir lo externo: como *naturaleza corpórea en general*. Es decir, como un concepto abstracto de lo que significa la

⁷ Ibid. p. 9

naturaleza, entendida ésta en términos de sus categorías conceptuales: figura, cantidad, magnitud, número, lugar y duración. O, para decirlo de otra manera, el mundo externo se le hace presente a través de las características generales de las cosas, cuya verdad material se establece sin tener que referirla a ningún objeto empírico particular. Entendiendo a la naturaleza corporal en estos términos, no importa si uno está durmiendo o despierto, pues su verdad es verdad en cualquiera de los dos estados; no depende de si el mundo externo existe o no. Un ejemplo de este tipo de creencias, son las matemáticas: $2+2=4$ tanto si uno está dormido o no. Descartes busca principios similares al de las matemáticas, que serían verdaderos tanto en la vigilia como en el sueño. La naturaleza entendida en términos conceptuales o formales sería entonces la causa de estas representaciones y no el mundo externo tal cual como lo percibimos cotidianamente. ¿Se puede dudar de estas representaciones, producto de la razón? ¿Qué razones tenemos para dudar de ellas? Descartes contesta introduciendo la hipótesis del genio maligno. "¿Qué me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de tal modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso sí existe tal y como lo veo?" ¿Qué tal si Dios ha hecho que el que 2 más 2 sean 4? "Si Dios ha dejado que me engañe alguna vez, ¿qué me asegura que no lo volverá a hacer?"⁸ Con la hipótesis del genio maligno, Descartes nos da las razones para dudar de nuestras capacidades cognitivas. Es decir, cosas que parecen evidentemente ciertas, a la luz de la razón, como que $2+2=4$, podrían ser falsas, ya que existe la posibilidad de que haya un genio maligno que nos haya creado con facultades cognitivas defectuosas.

A partir de estas dos hipótesis, la del sueño y la del genio maligno, todas sus creencias quedan puestas en duda, ya que aquello que las fundamentaba, los sentidos, y

⁸ Ibid. p. 10

la razón, quedan puestos en duda. Entonces, ¿podemos estar seguros de algo? ¿Hay alguna forma de fundamentar nuestras creencias?

Así pues supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras del espíritu. ¿Qué podré entonces tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo. Pero, ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios o algún otro poder que ponga en mi espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, ¿al menos, no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos, ni cuerpo con todo, titubeo, ¿pues que se sigue de esto? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que sin ellos no puedo ser?⁹

De lo único que podemos estar seguros dentro de esta posibilidad de engaños, dice Descartes, es de que (aun cuando me engañen) estoy dudando. Al no tener *razones* para dudar del hecho de estar dudando, Descartes logra establecer su primera certeza. El hecho de que dude implica que hay alguien que duda, es decir, yo existo. Ya sé que soy, argumenta Descartes, pero en seguida se pregunta: ¿*qué* soy? Descartes busca la determinación del “Yo” en sí mismo, es decir, en los atributos esenciales del yo. El pensamiento no puede pensarse sin un yo que piense, por lo que Descartes concluye que el pensamiento es el único atributo seguro que le pertenece al yo. El yo existe en tanto que piensa. Todo el tiempo en el que el yo estoy pensando, soy una cosa verdadera y verdaderamente existente. Esto implica que me defino como actividad pensante. Dice Descartes: "¿Qué soy entonces?, una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente."¹⁰

Una vez habiendo encontrado su primera certeza, Descartes se pregunta si, además de dicha certeza, no puede encontrar en sí mismo, por medio de la *reflexión*, lo que se

⁹ *Ibíd.* p. 12

¹⁰ *Ibíd.* p. 14

necesita para estar seguro de algo. Llega a la conclusión de que tenemos proposiciones certeras sobre el mundo, es decir, creencias que están justificadas, si estas se presentan a la mente con claridad y distinción. Este discurrir se puede apreciar con más claridad en la siguiente cita:

Consideraré ahora con mayor circunspección si no podré hallar en mí otros conocimientos de los que aún no me haya *apercibido*. Sé con certeza que soy una cosa que piensa, pero ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, lo cual no bastaría para asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello, me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que conocemos clara y distintamente.¹¹

Para que las ideas claras y distintas sean certezas sobre el mundo, Descartes tiene que eliminar toda posibilidad de que sean falsas; no puede haber la menor duda de que éstas proposiciones son ciertas. Las ideas claras y distintas son producto de la razón del sujeto pensante, que es la primera certeza de Descartes. Pero para poder decir que este sujeto pensante es susceptible de producir ideas claras y distintas, tiene que eliminar la posibilidad de que haya un genio maligno que esté engañando y haga que nuestro proceder racional sea erróneo. Para combatir esta hipótesis, en la tercera de sus *Meditaciones Metafísicas* Descartes introduce el argumento ontológico de la existencia de Dios, que consiste en presentar a Dios como garante de la verdad de nuestras ideas claras y distintas.

Al inicio de esta tercera meditación, como ya mencioné, Descartes intenta averiguar si es posible tener conocimiento de algo, además de la certeza de que él mismo existe. Empieza por analizar aquello que es susceptible de error: los juicios. “El principal error que se puede encontrar en los juicios”, dice Descartes, “consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí, pues

¹¹ *Ibíd.* p. 18

si considerase las ideas solo como cierto modo de mi pensamiento, sin pretender referirlas a cosa alguna exterior, apenas podrían darme ocasión de errar".¹² Los juicios son aquellas proposiciones susceptibles de ser verdaderos o falsos. Pero la pregunta de Descartes es: ¿cómo se establece su verdad o su falsedad, si esta no se obtiene por medio de una relación de correspondencia con los objetos que representan? Para dar respuesta a esta pregunta, Descartes analiza el posible origen de las ideas que tiene, *siendo que el origen es el fundamento de su verdad*. A raíz de su hipótesis acerca del sueño, queda claro que nuestras ideas o representaciones a lo mejor no nos llegan desde afuera, por lo que su verdad no se establece con relación al mundo externo. Entonces, las ideas que tengo, deben de proceder de mí misma. Pero si todas vienen de mí mismo, ¿cómo es que puedo tener ideas diferentes? La diferencia entre las ideas está basada en su origen, es decir, en aquello que las causa. Por ejemplo, dice Descartes, hay ideas que representan sustancias y hay otras que representan accidentes, mientras que también tenemos la idea de Dios. Estas ideas, muy distintas entre sí, ¿proviene todas de mí? La idea de sustancia y accidente proviene de la idea que tengo de mí mismo. Pero ¿y la idea de Dios? Descartes dice que tiene que haber tanta realidad objetiva en el efecto, como realidad formal hay en la causa. Pero resulta que mi idea de perfección, por ejemplo, tiene más realidad objetiva que la idea que tengo de mí mismo, porque yo, que me defino por el acto de dudar, soy un ser al que algo le falta, y por ende menos perfecto. De ello se deduce que la idea de perfección no puede provenir de mí mismo, sino de una causa que sea tan perfecta formalmente como la idea que la engendra. Así Dios, por constituir el ser más perfecto, tiene que ser la causa de la idea de perfección que tengo en mí. Por lo tanto, concluye Descartes, Dios existe. "Pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo *antes* en mí la

¹² Ibid. p. 19.

noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios, que la de mí mismo. Pues, ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de la naturaleza?” La idea de Dios, dice Descartes, contiene dentro de sí todo lo que mi espíritu concibe con claridad y distinción, como real y verdadero.

Vemos así cómo, al desechar la hipótesis del genio maligno, Descartes cree encontrar una base en que fundamentar el conocimiento humano. Esa base es constituida por las ideas claras y distintas que percibe la mente, ideas que ya no pueden ser puestas en duda, ya que no hay un Dios que nos engañe, sino al contrario, es justamente Dios quien garantiza su verdad. La verdad de las creencias no está basada en una relación que mantiene la mente con el mundo externo, sino que se fundamenta en la actividad racional de la sustancia pensante. De este modo, se establece una forma de obtener certezas independientemente de si estamos soñando o no. Sin embargo, el planteamiento cartesiano abre una brecha aparentemente infranqueable entre la conciencia de la sustancia pensante y el mundo externo, una especie de solipsismo según el cual sólo se puede conocer aquello que está en la mente humana.

De acuerdo con la interpretación de Mary McGinn¹³ del problema escéptico, Descartes se encuentra con el siguiente problema. Al revisar nuestras prácticas epistémicas Descartes se da cuenta de que la experiencia, como garante de la verdad de nuestras creencias, está ella misma injustificada. El epistemólogo tradicional, basándose en su noción de verdad como adecuación, ha estado razonando circularmente. Nuestras creencias están justificadas porque están fundamentadas por la experiencia. Podemos probar la legitimidad de la experiencia, diciendo que el contenido de esta es de tal forma (y correcto), porque así es la realidad. De modo que para probar la veracidad de nuestras

¹³ McGinn, Mary. *Sense and Certainty. A Dissolution of Scepticism*. Oxford, Basil Blackwell, 1989.

creencias uno tiene que apelar a la experiencia, mientras que al mismo tiempo, para fundamentar la experiencia, uno tiene que presuponer que el mundo es del modo en que la experiencia lo muestra; es decir, el epistemólogo acaba presuponiendo en su demostración, aquello mismo que quiere demostrar. Como dice Pascal Engels en su libro *Truth*, uno tendría que poder dar cuenta de una noción de mundo que no dependiera del papel que juegan los hechos en la producción de verdad. “In general, the trouble with a correspondence conception of truth couched in terms of facts is that it is very difficult to understand the nature of these entities independently of our understanding of the content of the judgments or propositions to which they are supposed to correspond, and it seems very hard to individuate facts if they are only defined as what makes propositions as true.”¹⁴ Descartes, después de haber analizado éste modo en el que usualmente procedemos cree que no hay forma de poder afirmar o negar la fiabilidad de la experiencia como guía de la realidad. Sin embargo, lo que sí puede hacer es ver si la experiencia nos genera algún tipo de duda. Esto lo hace por medio de la hipótesis del sueño, rastreando el origen de nuestra experiencia. Mary McGinn dice que a causa de este problema Descartes se ve obligado a proponer una noción de experiencia que pueda ser entendida puramente en términos subjetivos, con la intención de salvaguardar la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, el plan se le revierte y acaba creando una brecha aparentemente insuperable entre la consciencia y el mundo, gracias a la postulación de una noción de experiencia meramente subjetiva.

It seems, therefore, that while the traditional epistemologist regards the ideal of intrinsic certainty as essential if our system of empirical beliefs is ever to be shown to be well-grounded or non-arbitrary, the ideal itself serves ultimately to eliminate all hope of our ever justifying our beliefs concerning the objective world. Thus, what looks at first as if it will put an end to the threatened regress of justification and deliver us from the hands of the sceptic, ends by delivering us into the hands of the sceptic, at least as far as our beliefs about the external world are concerned. As long as we remain convinced that the only way to meet the sceptics demand that we show

¹⁴ Engel, Pascal. *Truth*. Quebec, McGill-Queens Press. 2002, p. 20

our system of empirical beliefs to be well grounded is to uncover indubitable beliefs that are epistemically prior to our beliefs about the objective world, then we seem inevitably to find ourselves, either with an extremely confined set of beliefs, or with no justifiable beliefs at all.¹⁵

McGinn dice que esta noción de experiencia solo es el resultado de tratar las creencias básicas sobre el mundo de forma epistémica, como si necesitaran justificarse para poder entonces mantener una relación certera con ellas. A partir de la interpretación que hace de Wittgenstein, Mary McGinn argumenta que si uno cambia el modo de concebir la relación que tenemos con estas creencias básicas, esta noción de experiencia, que en vez de anclarnos al mundo nos aísla de ella, no tendría por qué aparecer. Estoy de acuerdo con McGinn; sin embargo, creo que el concebir la certeza de estas proposiciones en términos no epistémicos nos daría una noción particular de experiencia que nos asiente en el mundo.

¿Qué tiene que decir Wittgenstein al respecto?

En su libro *Sobre la certeza* Wittgenstein trata de responderle a Descartes haciéndose la pregunta: ¿Cómo poder hablar con certeza del mundo? El objetivo principal de Wittgenstein consiste en mantener una relación certera con el mundo sin caer en un solipsismo de la mente, como en el que cayó Descartes, es decir, generando una brecha aparentemente infranqueable entre conciencia y mundo externo. En la terminología de Wittgenstein, esta preocupación se expresa en la siguiente pregunta: ¿cómo pasar de una certeza subjetiva a una objetiva?

Además de Descartes, a quien jamás menciona explícitamente, su interlocutor principal es el filósofo inglés G. E. Moore, autor de *A Defense of Common Sense* y *Proof*

¹⁵ McGinn, Mary. *Sense and Certainty. A Dissolution of Scepticism. ed. cit.*, p. 123

of an External World. En *Proof of an External world*, en su intento por demostrar la existencia del mundo externo, Moore ofrece un argumento que, resumiéndolo tal vez en exceso, consiste en mostrarnos su mano. Más allá de averiguar si el argumento de Moore se sostiene o no, si el filósofo inglés logra responderle a Descartes o no, me interesa analizar la forma en que Wittgenstein lee a Moore e identificar todo aquello que le parece criticable. Me parece importante hacerlo porque creo que a través de este análisis se puede ver el camino que pretende tomar Wittgenstein para contestarle a Descartes. Siendo esto así, conviene que nos detengamos primero en las ideas del filósofo británico y en su intento por responder al problema planteado por Descartes.

Breve exposición de Moore

Moore empieza su *Proof of an External World* diciendo que si pudiera demostrar que algo en particular existe fuera de nuestra mente y en un tiempo determinado, no sólo habrá probado la existencia de este objeto, sino que en términos generales habrá demostrado también que hay objetos que existen fuera de nuestra mente. El argumento de Moore, puesto en sus propias palabras, reza como sigue:

I can prove now, for instance, that two human hands exist. How? By holding up my two hands, and saying, as I make a certain gesture with the right hand, 'Here is one hand', and adding, as I make a certain gesture with the left, 'here is another'. And if, by doing this, I have proved *ipso facto* the existence of external things, you will all see that I can also do it now in numbers of other ways: there is no need to multiply the examples.¹⁶

De acuerdo con Moore esta es una prueba rigurosa de la existencia de las cosas afuera de la mente, porque satisface tres condiciones necesarias para que una prueba sea una prueba: i) las premisas y la conclusión son diferentes, ii) conoce las premisas; las premisas son algo que cree verdadero y conocidas para él y iii) la conclusión se sigue de las

¹⁶ Moore, G.E. "Proof of an External World", en Baldwin, G.E. *Moore: Selected Writings*, Londres / Nueva York: Routledge, 1993. pp. 165-166

premisas. La diferencia entre la premisa y la conclusión está en que la conclusión puede ser verdadera aunque las premisas no la sean. Creo que esta diferencia se puede entender mejor si tomamos en cuenta la diferencia que hace Moore entre los hechos de la mente y los hechos físicos. De acuerdo con Moore, “Any fact which is, in this sense, a fact with regard to an individual and a time (whether the individual be myself or another, and whether the past be the time or the present), to the effect that the individual is conscious at that time, is to be included into my first kind of mental facts”.¹⁷ Las premisas del argumento de Moore corresponden a los hechos de la mente, mientras que la conclusión habla de hechos físicos. Los hechos de la mente, o datos sensoriales, solo existen cuando están siendo percibidos por la mente, esto es, cuando la mente está consciente de ellos; esto es la experiencia. Por otro lado, los objetos del mundo existen aunque no estén siendo percibidos por la mente. La premisa es diferente de la conclusión, dice Moore, porque la premisa consiste en algo más *específico* que la conclusión, algo que expreso enseñando mis manos, al hacer ciertos gestos y al decir las palabras “Aquí hay una mano, aquí hay otra”. ¿Qué querrá decir Moore al referirse a “algo más específico”? Wittgenstein tendrá mucho que decir al respecto...

“He means to say, I think, that if I cannot prove that there is a hand here, I must accept it merely as a matter of faith — I cannot know it. Such a view, though it has been very common among philosophers, can, I think, be shown to be wrong— though shown only by the use of premises which are not known to be true, unless we do know the existence of external things. I can know things, which I cannot prove; and among things which I certainly did know, even if (as I think) I could not prove them, were the premises of my two hands proof.”¹⁸

En su libro, *A Defense of Common Sense*, Moore nos dice que hay un grupo de proposiciones que son ciertas. Estas creencias las llama *truisms*, y son del siguiente tipo

¹⁷ Ibid. p. 24

¹⁸ Ibid. p. 170

(a lo largo del texto llamaré a estas proposiciones básicas, proposiciones moreanas o proposiciones bisagra):

I begin, then, with my list of truisms, every one of which (in my opinion) I *know*, with certainty to be true. The propositions to be included in this list are the following: There exists at present a human body. This body was born on a certain time in the past, and has existed continuously ever since, not without undergoing changes; it was, for instance, much smaller when it was born, and for some time afterwards, than it is now. Ever since it was born it has been in contact with the surface of the earth... the earth has existed years before my body was born; and for many of these years, also, large numbers of human bodies had at every moment, been alive upon it: and many of those bodies had died and ceased to exist.¹⁹

Parafraseando a Moore, la segunda cosa que afirma en este texto es que cada uno de nosotros (nosotros definido como todos aquellos seres humanos que entramos dentro de la categoría definida arriba) a menudo hemos sabido, con respecto a nosotros mismos y en relación con nuestro cuerpo y con el tiempo, las cosas incluidas en el conjunto de truisms descritos. Estas dos cosas implican, al modo cartesiano, proposiciones certeras sobre el mundo y un sujeto que las conoce. ¿Cómo se relacionan ambos y qué tipo de relación es y cómo se constituye? Moore argumenta: “That I am now perceiving many different sense-data, and that I have at many times in the past perceived many different sense-data, I know for certain, —that is to say, I know that there are mental facts of class (b) connected in a way which it is proper to express that they are all of them facts about *me*; but how this kind of connection is to be analyzed, I do not know for certain, nor do I think that any other philosopher knows with any approach to certainty.”²⁰

Me parece que en esta cita se ve muy bien el problema que tratan de abordar tanto descartes, Moore y Wittgenstein, ¿qué tipo de relación tenemos con las proposiciones

¹⁹ Moore, G.E. “A defense on Common Sense” en Baldwin, *G.E. Moore: Selected Writings*, Londres / Nueva York, Routledge, 1993, p.107.

²⁰ Ibid. p. 133

básicas? y qué consecuencias se pueden derivar tiene esto sobre lo que podemos saber sobre el mundo.

Crítica de Wittgenstein a Moore

La principal crítica que le hace Wittgenstein a Moore en su libro *Sobre la certeza* es que, si es que si fuera posible tratar de demostrar la existencia del mundo externo diciendo ‘Yo sé que esto es mi mano’, mientras hace el gesto de mover su mano, lo que no puede hacer, es tratar de justificar este conocimiento respondiendo a la pregunta ¿cómo lo sabes?, diciendo ‘Yo lo sé’, como si esto fuera suficiente como para probar que en efecto uno sabe que hay una mano. Wittgenstein llama esto certeza subjetiva. Yo puedo estar seguro de que estas son mis manos y puedo tratar de convencer a los demás a creer lo mismo, pero no hay nada que compruebe, de modo objetivo, que el conocimiento que creo tener, sea verdadero. No es suficiente tener una convicción personal de lo que uno cree saber para poder hablar de certezas subjetivas, tiene que haber algo más. Lo que Wittgenstein le reclama a Moore es que, para demostrarnos su certeza, considera suficiente decirnos, por ejemplo, ‘Yo sé que esta es mi mano’ como si fuera similar a decir ‘yo sé que tengo dolor en esta parte de mi cuerpo’; como si la certeza fuera una suerte de sentimiento de convicción basada en la percepción de una representación mental o dato sensorial. En efecto, para Moore la justificación de aquello que dice conocer sólo puede encontrarse en el interior de la conciencia. El interlocutor de Moore tiene que confiar en la convicción del filósofo como garante de la verdad que éste dice haber conseguido. En palabras de Wittgenstein:

“With the word “certain” we express complete conviction, the total absence of doubt, and thereby we seek to convince other people. But that is *subjective* certainty.

But when is something objectively certain? When a mistake is not posible.
But what kind of possibility is that? Musn't mistake be *logically* excluded?"²¹

El objetivo de Wittgenstein es salir de esta certeza subjetiva en que se asienta Moore, con su sencilla y contundente afirmación de 'Yo sé'. Wittgenstein va en busca de una certeza objetiva, donde el conocimiento que pretende tener de tal o cual cosa se funde en algo más que su propia convicción psicológica: la posibilidad de estar equivocado tiene que estar lógicamente excluida. Este algo más tendría que responder a la pregunta: *¿cómo lo sabes?* Según Wittgenstein, es perfectamente legítimo afirmar, por ejemplo: 'Yo sé que la tierra existió mucho antes de que yo naciera'. Pero para Wittgenstein ésta es sólo una afirmación personal: puede ser una proposición acerca del mundo, pero, en cuanto tal, no es filosóficamente interesante (aunque quizás lo sea en términos psicológicos). Lo que es filosóficamente interesante es saber *¿cómo* es que uno puede saber esto? Al decir *cómo*, otros podrán tener los medios para corroborar, y conocer, aquello que yo afirmo. Si Moore hubiera demostrado cómo sabía lo que creía saber, sus afirmaciones hubieran dejado de ser sólo la expresión de convicciones personales para convertirse en un conocimiento fundamentado en criterios que iban más allá de la esfera de su propia subjetividad. "And in fact, isn't the use of the word 'know' as a preeminently philosophical Word altogether wrong? If 'know' has this interest, why not 'being certain'?' Apparently because it would be too subjective. But isn't 'know' *just* as subjective? Isn't one misled simply by the grammatical peculiarity that 'p' follows from 'I know that P'"²²

En su prueba del mundo externo Moore escoge unas circunstancias que dan por sentado que todos sabemos lo mismo que él, pero sin saber cómo lo sabemos. Moore se

²¹Wittgenstein, L. *On Certainty*. Oxford, Basil, Blackwell, 1969, # 194 p. 27

²² Ibid. #415, p. 53.

encuentra en una sala de conferencias, donde muestra sus manos. Al igual que en el texto de Descartes, donde el filósofo francés se retrata como sentado frente a una fogata, vestido de bata y con un papel en las manos, Moore parece retratarse en la situación más idónea para poder demostrar la verdad de su certeza. Nadie se atrevería a *dudar razonablemente* de que no sepamos lo que pretendemos saber en esos momentos; citando tanto Descartes como Wittgenstein: los tacharían de locos o dementes. ¿Hay razones para dudar en estos casos? Ya sabemos que para Descartes, sí las hay. Más adelante, cuando hable de las condiciones de posibilidad del acto de dudar (se puede razonablemente dudar), explicaré por qué para Wittgenstein no las hay. Dejando esto a un lado por el momento, ambos ejemplos, tanto el de Moore como el de Descartes, son ejemplos donde se supone que no habría la menos duda de que lo que creemos conocer en efecto es así. En ninguno de los dos casos hay algo que obstruya la vista de ambos, nada que haga dudar de que esas formas sean manos, ni que esas manos sean las de Moore. No sólo esto sino que retomando a Mary McGinn, “(...) he looks at this sort of claim, not merely because it represents the best case of a knowledge claim, but because it concerns a sort of judgment that grounds all our further claims to knowledge. It is not only that these judgments appear more certain than any others but also that, given the role they play in the grounding of knowledge claims, if they can’t be grounded, then nothing can.”²³

Según Wittgenstein, Moore se está olvidando de uno de los elementos centrales del problema cartesiano. Apuntando a su propia teoría, Wittgenstein dice que Moore debería explicar *cómo* es que sabe lo que afirma. No basta que Moore conteste diciendo, ‘sé que estas son mis manos, porque las estoy viendo’. No nos basta, porque lo que está en cuestión es justamente la falibilidad de los sentidos y de la experiencia como garante de la verdad de las creencias sobre el mundo. Si quiero saber si me funcionan los ojos o

²³ McGinn, Mary, *Sense and Certainty. A Dissolution of Scepticism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 4.

si estoy viendo bien, comenta Wittgenstein, me volteo a ver las manos y me digo: “sí, sí veo bien”. Pero ¿en qué me baso para sacar esa conclusión? Pareciera que para Moore todo conocimiento no es más que una convicción personal o, en todo caso, la confianza que uno tiene puesta en la convicción de otro. Para Wittgenstein, en cambio, estos criterios subjetivos no aportan certeza de ningún tipo. Lo que Moore tendría que hacer, y es lo que yo creo que hace Wittgenstein, es poder contestar a la *pregunta ¿cómo sabes que son tus manos?*, apelando a una noción de experiencia que, al recurrir a ella para responder a esta pregunta la respuesta no sea, *-porque las estoy viendo-*. Esta noción de experiencia tiene que ser entendida como una forma compartida de comportarse en el mundo y darnos la posibilidad de que en ciertos casos (momentos de certeza) la posibilidad del error esté lógicamente excluido.

A través de esta crítica a Moore se puede ver que lo que Wittgenstein está buscando es una forma de justificar sus creencias (una forma de justificación que sea adecuada al estatus de las creencias básicas). Es decir, quiere encontrar una respuesta a la pregunta *¿cómo sabes lo que crees saber?*, que no descansa en un estado mental de convicción, basada en la percepción del testimonio de los sentidos. Me parece que, además de criticar a Moore, Wittgenstein aquí está cuestionando a Descartes. Como ya mencioné en el apartado primero, Descartes quiere encontrar una forma de justificar sus creencias que no dependa de una noción de experiencia entendida como la representación sensorial del mundo. La experiencia así entendida podría ser el fundamento de nuestras creencias, tan sólo si pudiéramos asegurar la presuposición de que el mundo es la causa de nuestras experiencias. En vista de que esto no es posible, Descartes propone una noción de experiencia que no necesite del mundo externo. Una noción de experiencia donde el mundo nos sea dado en términos conceptuales. Esto lo lleva a la postulación de una noción de experiencia del mundo en términos de lo que es posible y no del mundo que de

hecho es. Basada en esta noción de experiencia, Descartes argumenta que nuestras creencias están justificadas, siempre y cuando se presenten en la forma de ideas claras y distintas ante nuestra percepción racional. Estas ideas son claras y distintas en tanto que no cabe la menor duda sobre su veracidad. En cualquier circunstancia, esté uno dormido o despierto, estas proposiciones serán ciertas, en virtud de su claridad y distinción. Parecería que para Wittgenstein esta argumentación no resulta convincente. Y es que Descartes no explica *cómo* es que se adquieren estas verdades claras y distintas: tan sólo dice que adquieren éste status porque la razón las percibe, de modo inmediato, con claridad y con distinción. ¿Cómo justifica éstas ideas? ¿Cómo elimina Descartes la duda de tal manera que pueda fundamentar estas certezas? Está obligado a probar que la razón sí es capaz de producir verdades claras y distintas. Y, como hemos visto, intenta hacerlo, formulando su argumento ontológico de la existencia de Dios. Según este planteamiento Dios es el garante, es decir, el fundamento o la justificación última, de las certezas de la mente, que se ofrecen como ideas claras y distintas. Para Wittgenstein las ideas claras y distintas de Descartes no están fundamentadas: sólo ofrecen una certeza subjetiva, incluso un estado de convicción psicológica.

Con respecto a esto, dice Williams:

“Of course, the idealist has an example. The table, which I seem to see, does not exist, as for example does the table-shaped brown patch (sense-datum). But what contrast is implied here? The sense-datum exists in a special way: it is immediately present to consciousness. And what is the hallmark of this immediate presence? That mistakes are inconceivable? We are getting nowhere. Logical investigation shows no trace of epistemic cleavage between sense-datum judgments and judgments about physical objects. Rather, wherever we look, we find doubt gradually losing its sense. That is simply how things are: “The language-game just *is* like that”²⁴.

A los ojos de Wittgenstein Moore no justifica su pretensión de saber que estas manos que ve, son sus manos. Más aún, el simple hecho de decir ‘Yo sé que estas son mis manos’ carece de sentido por lo que no está justificado en hacer una afirmación del tipo -*Yo sé*

²⁴ Ibid. p. 87

algo-. Para que tenga sentido una afirmación como esa uno tiene que usar la frase adecuadamente en el contexto correcto. McGinn nos da cuatro criterios para poder ver si Moore está usando la frase ‘Yo sé’ correctamente, esto con el fin de ver si Moore y el escéptico tienen derecho a tratar a las proposiciones básicas de forma epistémica. El primer criterio es que para decir que yo sé algo tengo que estar dándole un pedazo de información nueva a alguien que no lo conoce. En ambos casos, las manos de Moore y Descartes en bata junto al fuego, no parecen ser pedazos nuevos de información para quien los escucha. El segundo criterio dice que para poder tener derecho a decir que uno sabe algo es porque podemos decir cómo es que sabemos lo que sabemos, o en qué nos estamos basando para decir que sabemos tal cosa. Las proposiciones de Moore tampoco son de este tipo, parece que las consideramos ciertas sin poder decir porqué o cómo. El tercer criterio dice que las proposiciones de Moore son proposiciones empíricas que funcionan como hipótesis que tienen que ser comprobadas. Estas proposiciones serían hipótesis si es que dudáramos de ellas, pero Wittgenstein dice que no, que de hecho no hay una duda real con relación a estas proposiciones, sino todo lo contrario. Vamos por el mundo con la seguridad ciega de que son ciertas.

(...) however, his total inability to breathe life into his doubt shows that he really never succeeds in treating our World view as a hypothesis at all. Moreover, the complete unliveability of skeptical doubt shows not only that skeptical doubt is not real doubt but also that our attitude of commitment to Moore-type propositions is not properly interpreted as belief. We talk of believing a proposition in cases where we understand what it would be to doubt it, or withhold assent from it.²⁵

El cuarto criterio para poder tener el derecho a decir que uno conoce algo es la posibilidad de estar equivocado. “The claim is, rather, that falling into falsehood in connection with Moore-type propositions is never a question of a mistake, but is always a sign of something more fundamental amiss, of a mental disturbance, or of a failure to

²⁵ Ibid. p. 113

understand the words that have been uttered.”²⁶ Si al decir las proposiciones afirmo algo que es incorrecto, no es cuestión de que la proposición sea falsa, dice Wittgenstein, sino que se vuelve incierto si siquiera entiendo lo que las proposiciones significan. De este modo Moore, al decir que sabe que estas son sus manos, no solo no sabe nada, sino que no tiene sentido lo que está diciendo. Lo que pasa es que Moore está tratando estas proposiciones básicas como si fueran proposiciones empíricas (describen estados de hechos en el mundo) con las que nos relacionamos epistémicamente. Como si el hecho de que las afirmamos con certeza dependiera de que nuestras creencias estuvieran previamente justificadas. Si esto fuera así, esto sería una muestra de cómo creemos que deberíamos relacionarnos con estas creencias, es decir, que estas son proposiciones empíricas que necesitan estar justificadas, pero no con base en lo que de hecho sucede. Lo que Wittgenstein hace es partir del hecho de que afirmamos la certeza de estas proposiciones en el fluir de la vida cotidiana y luego preguntarse por las condiciones que hacen posible que nos relacionemos con ellas de esta forma. Estas condiciones no pueden ser condiciones epistémicas porque las proposiciones no son empíricas (según los criterios que acabo de mencionar), pero tampoco pueden estar basadas en razones dogmáticas, como si dijéramos *-son ciertas porque son ciertas-*.

Pero, ¿una afirmación como ‘yo sé que esta es mi mano’ nunca tendrá sentido? Podemos imaginarnos miles de casos en que uno puede entender esta afirmación y decir que tiene todo el sentido del mundo expresarla. ¿Qué es lo que haría que la afirmación de Moore tuviera sentido? Para Wittgenstein el sentido de una expresión o de una palabra depende del contexto de enunciación. Moore dice que sabe que estas son sus manos en una sala de conferencias mientras da una ponencia. Descartes introduce la hipótesis del sueño y la del genio maligno en un contexto donde parece no parece haber la menor duda

²⁶ Ibid. p. 115

de que Descartes sepa que está sentado junto al fuego. Para Wittgenstein ambos contextos son contextos representativos de un contexto filosófico. Ante los ojos de Wittgenstein un contexto filosófico tiene el bemol de arrancar el tema de estudio de su plexo de referencias, para dejarlo levitando y analizarlo en su pureza, es decir, desde sí mismo. Al tener el objeto en este estado, listo para ser inspeccionado por la mente, el filósofo se pregunta por las condiciones de posibilidad de que este objeto sea tal. Al haber perdido el contexto que lo determina como tal, el filósofo tiene que construir castillos en el aire para poder explicar la existencia y el conocimiento de dicho objeto. De acuerdo con Lee Braver en su libro *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*, esto ha sido para Wittgenstein el modo en que ha procedido la filosofía tradicional, cuyo representante máximo sería Platón. Uno tiene que elevarse del mundo material para ver las cosas en sí mismas, las formas platónicas. Pero, dice Wittgenstein, si uno analizara lo que realmente sucede y no lo que debería suceder (basándose en una visión del mundo como posibilidad lógica) entonces, no nos sentiríamos tan perdidos y perplejos cuando nos preguntaran cómo estamos tan seguro que eso que veo es una mesa o una silla. Dejaría de parecerme un fenómeno tan misterioso a explicar. Lee Braver, en su estudio comparativo entre Wittgenstein y Heidegger dice: “Both locate the fundamental problem in the way philosophizing suspends our ongoing engaged behavior in the world, with its tacit knowledge of how to use words and interact appropriately with different types of entities, to take up a disengaged theoretical stance. Without our normal mastery of words and things, bizarre pictures and theories step in to command our assent and guide our philosophizing; the cure is to remind us of what we already know.”²⁷

²⁷ Braver, Lee. *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*, Londres, MIT Press, 2012, p. 9.

¿Cuál es el estatus de estas proposiciones Mooreanas? y ¿de qué modo nos relacionamos con ellas? Estoy de acuerdo con Mary McGinn en que depende de la respuesta a estas dos preguntas si Wittgenstein logra responderle al escéptico o no. McGinn dice que la culpa de que se surja una noción de experiencia que nos aisle del mundo externo es una consecuencia de pretender mantener una relación epistémica con las creencias básicas. Lo que argumenta es que si tratamos a las proposiciones Mooreanas en términos Wittgensteinianos, la experiencia en términos puramente subjetivos no tendría porque siquiera figurar en el panorama. Lo que yo creo es que, si bien es verdad Wittgenstein jamás se comprometería con una noción de experiencia de este tipo, (digo, no por nada quiere salir de una certeza subjetiva) sí tendría que proponer una noción de experiencia propia que justifique las proposiciones Mooreanas en otros términos.

Lo que Wittgenstein retoma de Moore:

Wittgenstein retoma de Moore la idea de que hay ciertas proposiciones que parecen empíricas que podemos afirmar con absoluta convicción, sin la necesidad de probarlas; es suficiente el que su certeza se *muestre*. En palabras de Wittgenstein:

Even if the most trustworthy man assures me that he knows things are thus and so, this by itself cannot satisfy me that he does know. Only that he believes he knows. That is why Moore's assurance that he knows...does not interest us. The propositions, however, which Moore retails as examples of such known truths are indeed interesting. Not because anyone knows their truth, or believes he knows them, but because they all have a *similar* role in the system of our empirical judgments.²⁸

Ejemplo de ellas son el grupo de *truisms* que afirma Moore, en *A Defense of Common Sense*, solo que a diferencia de Moore, Wittgenstein jamás daría una lista fija de estas proposiciones. Quizás se puede hacer una analogía con las ideas claras y distintas de Descartes, en tanto que su autor también las considera certezas, por ser indubitables. En el texto de Moore *Sobre el Sentido Común*, los *truisms* parecen deber su indubitabilidad

²⁸ Wittgenstein, L. *ed. cit.* #137, p. 20.

al simple hecho de pertenecer al reino del sentido común. En realidad, no entiendo cómo dicho contexto (el del sentido común) podría garantizar la supuesta indubitabilidad de estas proposiciones, pero, dejando de lado esa cuestión, lo que nos importa destacar aquí es que Moore está ya hablando de ciertas proposiciones certeras que pertenecen a una comunidad de personas, y que no dependen de la auto-referencialidad de la mente para su justificación. Al margen de si Moore logra justificar la certeza de sus proposiciones, lo importante es que Wittgenstein parte de esta idea y trata de fundamentar su indubitabilidad, sin tener que recurrir a la percepción clara e inmediata de la mente.

Uno de los problemas centrales tanto en el pensamiento de Descartes como en el de Wittgenstein (y en el de Moore también) tiene que ver con la posibilidad de formular juicios verdaderos, (usando terminología kantiana) juicios analíticos y sintéticos. ¿Cómo se establece la verdad? Después de Descartes, con su hipótesis acerca del sueño, empieza a tambalear la verdad entendida en términos de adecuación o correspondencia. En la segunda meditación metafísica Descartes se pregunta sobre la posibilidad de los juicios. Escribe, por ejemplo, lo siguiente:

Por tanto, sólo en los juicios debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien, el principal y más frecuente error que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo como cierto modo de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.²⁹

¿Qué tiene que decir Wittgenstein al respecto? “The reason why we use the expression ‘true or false’ has something misleading about it is that it is like saying that ‘it tallies with the facts or it doesn’t’ and the very thing in question here is what ‘tallying’ is here.”³⁰ En ambas citas se puede notar que el problema central es cómo justificar nuestras creencias sobre el mundo, para poder decir que son verdaderas. Wittgenstein se está preguntando

²⁹ Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*. Trad: Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 19

³⁰ *Ibid.* p. 19

¿qué quiere decir adecuación? y ¿cómo es que se puede dar tal cosa entre una representación y aquello que representa, y más aún, como sabemos que de hecho se adecúan representación y lo representado? Parecería que tendríamos que recurrir a un tercer elemento que nos cerciorara que la correspondencia se está dando adecuadamente, ya sea que el objeto al cual debería corresponder sea una forma platónica, o un objeto material empírico. En ambos casos esta noción de verdad nos dejaría en una regresión infinita de justificaciones, anulando la posibilidad de establecer ninguna correspondencia certera. Este es otro tipo de escepticismo, llamado escepticismo Agrippio, y se expresa de la siguiente manera:

Knowledge differs from what is mere true belief by being justified. But in making my grounds for a given belief explicit, I enter a further claim which will need grounds of its own. The sceptic can now ask me to produce these, and so on indefinitely. My initial claim, the sceptic will say, has involved me in a vicious regress of grounds for grounds, for grounds... If at some point I dig in [¿my?] heels and refuse to play along, I will be making a brute assumption; and knowledge cannot be based on a mere assumption. If at some point I repeat myself, I will be reasoning in a circle. Keep trying to say something, say nothing, or repeat something already said: there is no fourth option. Yet none of the available three produced knowledge.³¹

Para poder saber si nuestras creencias sobre el mundo son verdaderas o falsas, es decir, para poder hacer juicios sobre la realidad, la justificación de nuestras creencias tiene que llegar a un límite. Uno puede afirmar que aquello que ve allí delante es un árbol y justificar su creencia, pero, al mismo tiempo, parecería que esta justificación tiene que justificarse también y así infinitamente. Si no se establece un límite al infinito regreso de justificaciones, parecería que en realidad no estamos justificados en creer en lo que creemos y, por lo tanto, no hay conocimiento alguno. Descartes se enfrenta con este problema y le pone fin al regreso infinito buscando una justificación o fundamento que en sí mismo no necesite justificación: es suficiente con que la mente perciba las proposiciones con claridad. Este límite es la experiencia. De este modo, para Descartes

³¹ Williams, Michael, "Why Wittgenstein isn't a Foundationalist", en *Readings of Wittgenstein's "On Certainty"*, ed. por Moyal-Scharrock and Brenner, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2007, pp.76-77.

las proposiciones obtienen su certeza gracias a la actividad racional, que les otorga la categoría de ciertas de modo inmediato e incondicionado. En el caso de Wittgenstein también es un modo de actuar lo que pone fin a la regresión infinita de las justificaciones; sin embargo, este modo corresponde, no a la actividad racional del sujeto pensante, sino a su forma de comportarse en el mundo. Descartes busca el fundamento de su certeza en el pensamiento, en la actividad teórica, mientras que Wittgenstein lo busca (si es que se puede hablar aquí de “fundamento”) en una esfera pre-teorética del actuar humano: en un modo de comportarse. Wittgenstein lo caracteriza como algo instintivo, casi animal. Este modo de actuar no es ni verdadero ni falso, sino que posibilita los juicios.

¿Cuándo es razonable dudar?

A continuación voy a exponer cómo es que Wittgenstein funda la certeza, cómo es que logra sacar la duda del panorama. Esto es importante porque es una condición de posibilidad poder establecer juicios sobre la realidad. Es decir, la verdad –al igual que los juicios- está fundada en la certeza.

Dice Wittgenstein, contestándole a Descartes: “What I need to show is that a doubt is not necessary even when it is possible. The possibility of the language game doesn't depend on everything being doubted that can be doubted”³² Wittgenstein dice que, aunque se pueda postular casos hipotéticos, como lo son los casos del sueño cartesiano o del genio maligno, no es necesario que se pongan en práctica todas las dudas que uno se pueda imaginar para estar cierto de algo; no es necesario dudar de todo, sino todo lo contrario. Creo que esto es así porque uno de los propósitos de Wittgenstein es fundar sus certezas en algo que vaya más allá de principios lógicos. Por ejemplo, la hipótesis del genio maligno, aparece como un escenario de otro modo posible de ser de las cosas. Me parece

³² Wittgenstein, L. *On Certainty*, ed. cit., , #392, p. 50

que dentro del marco conceptual cartesiano la legitimidad de esta duda está basada en que este escenario puede pensarse o imaginarse sin caer en un absurdo. La duda no es una duda que ha sido vivida³³ o experimentada, sino que es un experimento mental. Lo que puede pensarse o imaginarse está basado en principios lógicos, en específico, en el principio de no contradicción. El que el origen de nuestra experiencia pueda ser pensada como causada por el mundo externo tanto como por una facultad interna de la mente, sin que esto nos lleve a un absurdo, nos plantea la posibilidad de que la experiencia pudo haberse dado de ambas formas. Esto nos permite dudar de ella. Sin embargo, Wittgenstein dice que esta no es una duda real. El hecho de estar dudando tiene que estar expresando un comportamiento de duda. Si estuvieran conversando, Wittgenstein le diría a Moore: *¿Por qué estás diciendo que esta es tu mano, si jamás te cupo la menor duda de que lo fuera? Puede ser que te imaginaras que no lo fuera, pero en el contexto en el que estás, nadie se puede imaginar que no tienes una mano como una posibilidad real. Quizás si estuvieras en una camilla de hospital y acabaras de despertar después de estar inconsciente en un incendio, entonces podrías decir, viendo tus manos y quitándote las vendas, -¡Aquí están mis manos-! Yo, sentado al lado tuyo en el hospital entendería el sentido de una afirmación como esa porque me sería posible imaginar que pudiste haber perdido las manos en el incendio.* El contexto (el incendio, la camilla en el hospital) le permitiría postularse la idea de que sus manos no existieran ya, como un escenario posible. No es ya un contexto inventado, el que me lo permite.

Sobre este punto le tengo una objeción a Wittgenstein o quizás sólo una pregunta. Aun tomando su crítica a la duda cartesiana como válida, creo que se enfrenta con el

³³ En su libro *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Stanley Cavel cree que la duda escéptica sí es una duda que el escéptico vive. Que proviene de un estado psicológico en donde nos sentimos desprendidos del mundo que nos rodea. Stanley Cavel dice que es esta experiencia de desprendimiento la que lleva al escéptico a plantearse la hipótesis del sueño maligno como una posibilidad real y no sólo lógica.

problema de determinar cuáles son los contextos posibles, es decir, cuáles son los contextos que implican una posibilidad real, y no sólo lógica, de que tal o cual cosa suceda. Después de todo, uno puede saber ciertas cosas, partiendo para ello de un razonamiento (inclusive inductivo), pero no por ello está uno siempre seguro de lo que puede pasar. Tanto para Descartes como para Wittgenstein la imaginación desempeña un papel muy importante a la hora de determinar la legitimidad de una duda. Dudar implica poder imaginar las cosas de otro modo a como son. Parece que estos modos diferentes de ser de las cosas se desprenden de un determinado contexto real. La duda de Descartes se desprende de contextos que se pueden determinar como posibles gracias a que son lógicamente posibles. Esto tiene que ver, naturalmente, con el modo de concebir lo real. En el caso de Descartes, el mundo, lo inmediatamente dado, que aparece en la experiencia, está entendido en términos lógicos; el mundo es aquello que se puede asumir sin caer en una contradicción. En el caso de Wittgenstein lo real aparece en la experiencia en el modo en que efectivamente nos comportamos en el mundo. Ahora bien, lo que hace ruido aquí, me parece, y Wittgenstein no dice nada al respecto en su libro (aunque quizás viene implícito en sus afirmaciones), es el hecho de que los posibles contextos tienen que estar presupuestos de alguna manera, como aquello que se conoce sin saber que se sabe, como en la paradoja de Menón.

Pero dejemos este detalle y continuemos con nuestro comentario sobre la duda. Wittgenstein da un paso más allá que Descartes y se pregunta, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del dudar? ¿Cuándo es razonable dudar? Me parece que ambos reflexionan sobre este tema, porque como ya mencioné, pareciera que ambos creen que en ciertas circunstancias uno no podría razonablemente dudar de sus creencias sin rayar en la *locura*. Para diferenciarse de Descartes, Wittgenstein aterriza la búsqueda de la certeza en la vida cotidiana. Descartes introduce sus escenarios hipotéticos como una mera

posibilidad lógica, como algo que podría pasar, basándose en el hecho de que estos escenarios se puedan pensar sin caer en contradicciones. En el caso de Wittgenstein, en cambio, los escenarios dudosos se desprenden de la cotidianidad. La manera en que pasa de la posibilidad lógica a la cotidianidad es encarnando todas sus dudas en el comportamiento del hombre. Este comportamiento no es la actividad racional del sujeto, sino el modo efectivo en que el sujeto usa el lenguaje. El lenguaje es algo que el hombre emplea, pero que también existe fuera de su consciencia; es algo que está allí, dice Wittgenstein, desde el momento en que nacemos y pertenecemos a una comunidad.

La certeza para Wittgenstein está fundamentado en el entendimiento humano. El entendimiento no es lo mismo que la razón, sino que es una facultad humana con anterioridad a la razón. El entendimiento es una cuestión pre-teórica que se relaciona con el lenguaje. En palabras de Wittgenstein: “I want to regard man here as an animal; as a primitive being to which one grants instinct but not ratiocination. As a creature in a primitive state. Any logic good enough for primitive means of communication needs no apology from us. Language did not emerge from some kind of ratiocination.”³⁴ El lenguaje no debe ser entendido aquí como una mera cuestión de sintaxis gramatical, sino más bien, en un sentido más general, como la capacidad de dotar de significado a las cosas. Es decir, a Wittgenstein le interesaba el lenguaje puesto en acción por medio del *uso*. El modo en que se usan las palabras y las oraciones está determinado por el *contexto* en el que se usan. Cuando Moore afirma: ‘Yo sé que esta es mi mano’, Wittgenstein contesta que su afirmación no es algo que podamos corroborar, ni siquiera es susceptible de ser verdadera o falsa; de hecho, no podríamos entender siquiera lo que Moore está diciendo. El conocimiento, para Wittgenstein, es algo que se sitúa en el lenguaje. La cuestión no es si en efecto hay una mano a la que semejante proposición se refiera: puesto

³⁴ Wittgenstein, L. *On Certainty*. ed. Cit. p. 62, #474

que la frase dicha así por Moore está completamente descontextualizada, no se le puede fijar significado alguno aún. No es hasta que nuestra mente hace un ajuste y pone la proposición dentro de un contexto posible, dice Wittgenstein, cuando la proposición cobra significado y podemos entender lo que se está afirmando. Y es sólo a partir de entonces cuando podemos, quizás, dudar.

Wittgenstein sitúa la duda dentro de un sistema que la posibilita. Este sistema es el juego del lenguaje, que está conformado por proposiciones lógicas (ciertas), por proposiciones empíricas (verdaderas) y por los sujetos que actúan dentro del lenguaje. Es necesario que haya algunas proposiciones que se determinen como ciertas, para que podamos dudar y hacer juicios. Cuando uno duda, dice Wittgenstein, se está presuponiendo alguna certeza. Por ejemplo, puedo decir que aquello que veo a lo lejos es mi madre entrando en el callejón. Mi hermano puede dudar y decirme, ¿cómo estas tan segura de que no es nuestro padre? Empiezo a contestar una serie de cosas hasta que llego a algunas proposiciones de las que no puedo dudar y que me han permitido hacer una afirmación como esa. Estas proposiciones son las proposiciones bisagra de Wittgenstein, y son del tipo de los truismos de Moore. Un ejemplo de Wittgenstein: "If someone doubted whether the earth has existed a 100 years ago, I should not understand for this reason: I would not know what such a person would allow to count as evidence and what not"³⁵ La evidencia de la certeza de estas proposiciones, es que las entendemos. La capacidad de entender el significado de ciertas proposiciones está basado en el uso que hacemos de ellas. Pero, ¿cómo es que entender significa justificar el carácter certero de éstas proposiciones? No se puede apelar al sentido común, como lo hizo Moore, porque

³⁵ Ibid. #231, p. 30

eso no nos dice nada, ni tampoco podemos aceptar las proposiciones como ciertas apelando a la razón, como lo hacía Descartes.

Wittgenstein retoma las proposiciones de Moore y trata de justificar su indubitabilidad “I should like to say: Moore does not know what he asserts he knows, but it stands fast for him, as also for me; regarding it as absolutely solid is part of our method of doubt and inquiry.”³⁶ Hay ciertas proposiciones, dice Wittgenstein, que parecen ser proposiciones empíricas, pero que cambian de papel dependiendo del uso que le dé uno en el juego del lenguaje. Por ejemplo, la proposición de que “la tierra ha existido mucho antes de que yo naciera” parece ser una proposición empírica, en el sentido de que parece ofrecer la descripción de un hecho, es decir, hablar sobre el mundo. Sin embargo, si la proposición ha de adquirir un perfil lógico, ha de depender del uso que se le dé y del contexto en el que sea usado. Una proposición que funge lógicamente es lo que Wittgenstein llama una proposición bisagra: “That is to say, the questions that we raise and our doubts depend on the fact that some propositions are exempt from doubt, as if it were like the hinges on which these turn.”³⁷

Las proposiciones determinadas en su forma lógica no hablan sobre el mundo, pero sí permiten que se hable sobre el mundo; las proposiciones tienen que ser bisagra si han de expresar una verdad en su forma empírica. Estas proposiciones cumplen su papel lógico cuando se usan y obtienen su justificación a partir de la relación de interdependencia que mantienen con otras proposiciones, ya sean proposiciones en su forma lógica o empírica. Por ejemplo, un día viene un amigo nuevo a mi casa y le digo: ‘¡Bienvenido! Esta es mi casa’. Wittgenstein dice que uno no podría dudar de la certeza de esta proposición porque hay una serie de proposiciones detrás de ella: estas

³⁶ *Ibid.* # 151, p. 22

³⁷ *Ibid.* # 341, p. 44.

proposiciones previas interactúan, dando la impresión de unirse unas a otras de modo implícito, justificando así mi creencia en su certeza indubitable. Dudar si esta es mi casa o no, no sería posible, porque esta duda no se ajustaría a ningún aspecto de lo que creo que es mi vida. Parecería la duda de un demente. “Nothing in my picture of the world speaks in favor of the opposite.”³⁸ La noción del World-Picture es aquí muy importante, porque parece que es este, el mundo en el que vivimos (mediado por el lenguaje y por nuestras prácticas culturales), el que nos permite saber cuáles movidas dentro del juego de lenguaje están permitidas y cuáles no. Dudar es también una movida dentro del juego de lenguaje.

the "meaning" of a queen in chess is neither contained within the piece of carved wood (we can use practically anything as a chess piece), nor does it stand for a metaphysically queer queenly quintessence. Rather, each part of a game derives its sense from its context, its relations to all other parts, each of which in turn gets fixed by its relationships. Isolating a single game-piece for study cannot improve our understanding of the game or the piece, but actually prevents it. No matter how closely you examine the bit of wood or a single move, you cannot grasp its significance without a sense of the other pieces and the game as a whole.³⁹

En esta cita Lee Braver se está refiriendo a una de las interpretaciones del Wittgenstein tardío, como tratando de contestarle al escéptico y refutar el argumento del lenguaje privado⁴⁰. Cuando el filósofo desprende un objeto del mundo para poder contemplarlo e inquirir por sus condiciones de posibilidad --*¿cómo es que es lo que es y cómo sabemos esto?*--, el mundo, que es el ancla para poder responder a esta preguntas, se retrae. Es por esto que el filósofo trata de dar cuenta de la mesa o de la mano, por ejemplo, retrospectivamente. Para que la mesa aparezca como mesa y yo pueda decir correctamente

³⁸ *Ibíd.* # 93

³⁹ Braver, Lee, *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*, Londres, MIT Press, 2012, p. 85

⁴⁰ Karczmarczyk, Pedro. D, *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. Buenos Aires, editorial de la Universidad de la Plata, 2011.

que esto es una mesa, los filósofos han apelado a una idea de lenguaje donde la definición de un concepto está en el objeto conceptual de mesa. Haciendo una comparación bastante burda, es como si, a la pregunta por qué esta mesa es una mesa, contestáramos que lo es porque hay una forma de mesa que nos orienta sobre lo que la mesa es. Dentro del concepto de mesa vendrían incluidas todos los casos particulares de ser mesa. Esto nos pone en un dilema de saber cómo saber que interpretamos la forma de mesa de modo adecuado como para poder estar seguro que esta mesa de aquí es una mesa. Esto nos lleva al problema de las infinitas interpretaciones de la regla, lo cual impide que el objeto aparezca como un ente determinado. La mesa es mesa, pero podría no serlo. Otro problema que se presenta cuando concebimos el lenguaje como algo privado, es que proceder así imposibilitaría la comunicación entre seres humanos. Wittgenstein, en cambio, parte del hecho de que nos comunicamos con los demás (a su juicio, este es uno de los fines del lenguaje, junto con el de describir el mundo) y para él este es un argumento suficiente para demostrar que el hecho de que las cosas signifiquen no depende de entidades conceptuales/ mentales. Podría ser que todos tuviéramos las mismas formas platónicas en nuestra cabeza, que estas fueran universales, pero ¿cómo es que podríamos saber esto? Cómo saber que lo que yo percibo como una mesa, es una mesa para aquél también? El hecho de que yo y tú pensamos que la mesa es tal cosa, indica que nos entendemos lo mismo y por ello mismo nos comunicamos. Es por esto que el argumento del lenguaje privado, según Wittgenstein, es insostenible.

Pero entonces, cómo es que podemos decir que esto es una mesa, y cómo es que se puede saber que el otro entiende lo mismo que yo cuando digo mesa? Aunque Wittgenstein no menciona explícitamente estas preguntas en su libro *Sobre la certeza*, creo que entender esto es fundamental para entender lo que está proponiendo Wittgenstein en su libro *Sobre la certeza*. Saber que estas son mis manos, es condición de posibilidad

para poder después predicar de las manos algo. Esto sería lo mismo que decir, en el caso de Wittgenstein, que el lenguaje cumpla su misión de describir la realidad. “Clearly, doubting a judgment that shows what sort of thing it is that we are talking about deprives the words we utter of their meaning for it undermines the practice, or system of judgments, that constitutes their meaning. It is only by putting the judgment ‘This is a hand’ beyond doubt that we can succeed in making statements by means of the following ‘I have a pain in my hand’, ‘I once broke this hand’.”⁴¹ De acuerdo con la interpretación que hace a la hora de refutar el argumento del lenguaje privado, lo que Wittgenstein busca por medio del lenguaje es encontrar unos criterios para identificar los objetos en el mundo que no sean criterios mentales, como lo son las formas platónicas por ejemplo o la idea de datos sensoriales. Wittgenstein busca esos criterios de determinación del significado de las cosas en el uso que se hacen de palabras dentro de un determinado contexto. Estos criterios están puestos ahí en nuestro World-Picture que compartimos con las demás personas con las que vivimos en sociedad. Cuando aprendemos a usar el lenguaje aprendemos a reconocer el contexto donde cierto uso de una palabra será adecuado. Otras personas podrán reconocer que estoy entendiendo lo mismo que ellas cuando digo silla por el modo en que me comporto con la silla. Así, los criterios dejan de ser interiores a la mente de la persona y pasan a ser de dominio público. A diferencia de Descartes, Wittgenstein no es un fundacionalista, porque el lugar que obtienen ciertas proposiciones como certeras o como el fundamento o la condición de posibilidad de los juicios está dado por el uso de las proposiciones dentro de un contexto. Es una arquitectura que se construye a partir del actuar humano, y no es algo que está dado a *priori*, independientemente de la *experiencia*. De este modo el fundamento de la certeza no es un principio único e inamovible, accesible a la luz de la razón, sino que es un

⁴¹ McGinn, Mary, *Sense and Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 143.

‘fundamento’ que incluye la posibilidad del cambio. Es decir, las proposiciones bisagra se determinan como tal, dependiendo del contexto en el que se usan. En palabras de Wittgenstein: “I do not explicitly learn the propositions that stand fast for me. I can discover them subsequently like the axis around which a body rotates. This axis is not fixed in the sense that anything holds it fast, but the movement around it determines its immobility.”⁴²

Wittgenstein dice que uno no adquiere este juego del lenguaje después de haber comprobado su corrección, como propone Descartes, sino que es un *world-picture*, que ya está dado cuando nacemos. Esto se nota en la explicación que da Wittgenstein sobre el modo en que lo adquirimos. Cuando un niño nace y aprende a hablar, lo primero que hace es aprender lo que las palabras significan. El significado de una palabra aparece como una prolongación del modo en que nos comportamos con dicho objeto. Es decir, el objeto mesa aparece como tal por el modo en que mis padres se han comportado con ella. Así sucede con todas las demás cosas en el mundo. Tiempo después, y justamente por tener este *world-picture* ya debidamente incorporado, el individuo puede empezar a decir, a modo de toma de consciencia, que esto que tengo enfrente de mí es una manzana y no una pera. Primero aprende a tomar la manzana y comérsela, cuando su madre se lo ordena; ya después podrá decir: esto es una manzana. “¿For how can a child immediately doubt what is taught? That could mean only that he was incapable of learning certain language games.”⁴³

“On this view of meaning, understanding a word is no longer to be thought of as a matter of hitting on the correct interpretation of it; it is not, except in rather special cases, a question of hitting on an interpretation of it at all. Rather, coming to understand an expression means coming to have the practical ability to use the expression in a way that conforms to the ordinary practice of employing it. Just as we are to think of a meaning of a word in terms of a customary technique for

⁴² Wittgenstein. L. *op. cit.*, # 152, p. 22

⁴³ *Ibid.* # 283, p. 37.

employing it, so we are to think of understanding a word as a practical mastery of that technique.”⁴⁴

En su libro Mary McGinn hace una breve exposición sobre el rol de las proposiciones lógicas y matemáticas del Wittgenstein tardío que me parece que brinda mucha luz a la hora de entender el estatus de las proposiciones bisagra como condiciones de la determinación del significado de una palabra o criterios de identificación de un objeto. Según Marie McGinn una de las misiones del lenguaje para Wittgenstein consiste en describir el mundo. Para Wittgenstein describir es una técnica como lo es cualquier procedimiento matemático, pensar, argumentar, inferir. La superestructura del lenguaje o aquello que viene a remplazar las formas platónicas que posibilitan el significado de las cosas, es una técnica de descripción. Refiriéndose al comentario de Wittgenstein sobre las proposiciones de las matemáticas o de la lógica, dice McGinn: “He intends to replace the misconception of certainty as a state of mind in which we see that we cannot possibly be wrong, with an understanding that holds that the absolute security and the propositions of logic and mathematics resides, not in any special epistemic property that would make them knowable through the use of reason alone, but in the ‘logical role’ that these propositions play in our practice of inference and calculation.”⁴⁵ Según Marie McGinn el epistemólogo tradicional siempre ha considerado las proposiciones de las matemáticas y de la lógica, como absolutamente necesarias y verdaderas. La certeza de estas proposiciones son vistas como el resultado de una intuición inmediata, en donde se ve que estas proposiciones no pueden ser de otra forma de como son. La intuición de estas certezas es considerada como un proceso necesario que sólo puede producir verdades no

⁴⁴McGinn, Mary, *op.cit.*, p. 143

⁴⁵ *Ibid.* p. 124

arbitrarias y necesarias. Haciendo una breve referencia al *Tractatus lógico-philosophicus*, nos dice McGinn:

The propositions of logic were both determined by and displayed the limits of possible worlds, by displaying the limits of possible structurally consistent sets of propositions. Logic puts the limits of possible structures of reality on show, and thereby reveals all that is absolutely unalterable in reality itself, namely its form. The nature of logic, in particular, its necessity and priority is therefore seen as having its foundation in reality itself. Logic is a sort of super-physics that tells us, or rather shows us, not how reality happens to be but how it absolutely must be. It is not, of course that logic somehow corresponds with reality, for the propositions of logic do not say anything about reality, but logic and mathematics serve to reveal what the absolutely necessary or formal properties of reality are.⁴⁶

Las verdades lógicas y matemáticas representan un límite en cuanto al aspecto formal de la realidad. Estas verdades no hablan acerca del mundo como lo percibimos, pero sí permiten que tengamos certezas objetivas. La crítica que le hace Wittgenstein a esta concepción de la lógica es que nunca fue necesario que se asumiera que estas estructuras lógicas constituyesen la parte fundamental del mundo para que fueran ciertas. Las prácticas lógicas y matemáticas son prácticas que todos compartimos en virtud de formar parte de una comunidad. Las técnicas forman parte de la gramática del lenguaje, pero no de la realidad misma.

Yet we perpetually attempt to project this feature of the language-game on to the world, so that the rigidity is thought to be in the calculus itself, or in the 'logical structure of reality', which we know by intuition. The picture we construct really does no more than express our own commitment to counting nothing but this logical inference, and our own feeling of 'going automatically' that our training has left us with.⁴⁷

⁴⁶ Ibid. p. 125

⁴⁷ Ibid. p. 128.

Experiencia

“But isn't it experience that teaches us to judge like this, that is to say, that it is correct to judge like this? But how does experience teach us, then? We might derive it from experience, but experience does not direct us to derive anything from experience. If it is the ground of our judging like this, and not just the cause, still we do not have a ground for seeing this in turn as a ground.”⁴⁸ Descartes dice que la *experiencia* no puede enseñarnos nada, que no puede decirnos si estamos soñando o no, cosa que tendría que poderse establecer si es que queremos obtener conocimiento por medio de los sentidos. La experiencia es la causa de las ideas que tenemos del mundo, en tanto que las ideas son el resultado de la consciencia que tenemos de las representaciones mentales. Wittgenstein parece estar de acuerdo con Descartes en que la experiencia, entendida en estos términos, no puede enseñarnos si el valor de verdad de un juicio es adecuado o no; es decir, la experiencia no desempeña el papel de ser el límite de la regresión infinita de las justificaciones y, por lo tanto, el fundamento de nuestro conocimiento. Sin embargo, Wittgenstein sí propone una nueva noción de experiencia destinada a fundar las certezas que tenemos sobre el mundo. Apelando a la experiencia, sí se podría responder a la pregunta, ¿cómo lo sabes? o ¿cómo estás tan segura de que esto es así? A partir de esta noción de experiencia es como se puede justificar la indubitabilidad con la que mantenemos ciertas proposiciones; justificación entendida como algo que se muestra y no que se demuestra. Por otra parte, esta noción de experiencia también desempeña el papel de ser límite, a la vez que condición de posibilidad, de nuestros juicios.

Dice Wittgenstein: "Giving grounds however, justifying the evidence, comes to an end; but the end is not certain propositions striking us immediately as true i.e. It is not a kind of seeing on our part, it is our acting, which lies at the bottom of the language-

⁴⁸ Wittgenstein, L. *op.cit.*, #130, p. 19.

game."⁴⁹ El hecho de que uno *actúe* con seguridad, es prueba suficiente de que en esta acción no cupo la menor duda. Para ver si resulta razonable dudar en ciertas circunstancias, dice Wittgenstein, no hay que preguntarse si es que hay una posibilidad hipotética de que las cosas fueran de otro modo a como son; lo que hay que preguntarse es ¿de qué modo se expresaría esta duda en el ámbito práctico? Me parece que para poder entender esto, hay que pensar en *las condiciones de posibilidad de la experiencia*. De esta manera Wittgenstein está buscando salirse de una posibilidad lógica basada en el principio de no contradicción, para pasar a una posibilidad real basada en una lógica inherente al juego del lenguaje. ¿Qué lógica es esta? La de las ‘reglas’ que determinan y posibilitan el actuar humano, es decir, la experiencia que los hombres tienen del mundo. Para poder entender cómo se formó una experiencia dada o cómo fue posible el actuar humano, no debemos tratar de establecer la causa de la experiencia, ni tampoco identificar qué fue aquello que la originó. La búsqueda de aquello que posibilita la experiencia sólo se puede encontrar retrospectivamente, es decir, a partir de un orden lógico (gramatical) que *funda* la experiencia. Esta mirada no debe ser entendida como aquella de la que habla Braver en su libro (la mirada que busca la explicación de un fenómeno), sino simplemente una mirada dirigida hacia lo que de hecho aconteció. El modo de comportarse de una persona en el mundo está posibilitado por un conjunto de creencias que dan pie a que uno se comporta delante de una mesa, por ejemplo, como si esta fuera en efecto una mesa y no un vaso. Este modo de comportarse, que demuestra que entendemos lo que la mesa es, es tan sólo la expresión visible de algo que sucede en el ‘interior’ de la experiencia, por decirlo de algún modo. Este modo de comportarse con la mesa, como si ella fuera una mesa, trae detrás de sí una configuración específica de creencias y significaciones que permiten tratar a la mesa como tal con total seguridad. Esta estructura, entendida como

⁴⁹ Ibid. #204, p. 28

plexo de referencias y de significaciones, adquiere la estructura adecuada ya que ha sido detonada, o disparada, por el contexto adecuado. Las cosas pueden significar muchas cosas, dependiendo del contexto de uso. Pero para poder reconocer que en este contexto se requiere tal significación, me parece que Wittgenstein no sólo tendría que presuponer todas las significaciones posibles de dicha cosa, sino que además, por esto mismo, tendría que llevar dentro de sí a todos los posibles contextos de aplicación para que el acto de reconocimiento y el acto de entender se pudieran llevar a cabo. Esto implica que todas las formas posibles del mundo existen de antemano, como una especie de experiencia previa a la experiencia vivida, esperando el momento en que la conducta humana las ponga en acción. Esto es algo que parece desprenderse de la propuesta de Wittgenstein, si bien este jamás lo menciona. Pero si esto es verdad, entonces creo que se puede establecer una analogía entre la idea cartesiana de Dios y el Weltbild de Wittgenstein: ambos contienen dentro de sí las posibles formas de ser del mundo.

Así, al mirar nuestra experiencia, al mirar el modo en que nos comportamos en el mundo, un modo que nos muestra el mundo de cierta forma y no de otra, podemos ver que en este contexto la duda no se expresó (es decir, no hay una verdadera duda vivida). Por otra parte también vemos que la experiencia (entendida como la aglomeración de todas aquellas proposiciones empíricas y lógicas) es razón suficiente para tener derecho a decir que *yo sé que esta es mi mano* sin caer en una certeza subjetiva. No es una certeza subjetiva. Al contrario, esta noción de experiencia permite unir el discurso personal —yo sé—, con el impersonal —se sabe—.

“What counts as a test? But is this an adequate test? And, if so, must it not be recognizable as such in logic?” “As if giving grounds did not come to an end sometime. But the end is not an ungrounded presupposition: it is an ungrounded way of acting.”⁵⁰

⁵⁰ Ibid. #110, p. 17

¿En qué sentido es esto una prueba o justificación de la certeza de ciertas proposiciones? Uno pudo actuar, dice Wittgenstein, gracias a que ciertas cosas no fueron puestas en duda. Y el hecho de que yo haya actuado así, es muestra de que hay ciertas cosas en las que creo indubitablemente. "They have learnt from experience; and we can see from their actions that they believe certain things definitely, whether they express this belief or not. By this I naturally do not want to say that men should behave like this, but only that they do behave like this."⁵¹ Esta cita contiene varios elementos sobre la noción de experiencia de Wittgenstein en las que quisiera ahondar. El primero ya lo mencioné, y es que a través de la experiencia sí podemos corroborar la certeza de ciertas proposiciones. La experiencia es la evidencia de que el actor cree en ciertas creencias con firmeza, lo que implica que no le ha sido posible dudar de ellas. El que no le fue posible dudar se muestra en que al actuar no se expresó ninguna duda de que las cosas eran de tal modo; se actuó con total seguridad. Esta falta de duda sólo se puede notar retrospectivamente, una vez que la acción ya haya sucedido. En segundo lugar, no es necesario (ni posible) que estas proposiciones se expresen para que se sepa que el actor las sabe, como lo hace Moore al dar una lista definida de las proposiciones que cree saber con certeza. Esto se debe a que estas proposiciones no son ciertas independientemente del contexto en el que son usadas, sino que toman su lugar como proposiciones indubitables en el momento en que son usadas. De esta forma, no es necesario, ni es posible, que se enuncien, porque vienen incluidas, como si fuera un paquete de proposiciones interrelacionadas, que se presuponen mutuamente para poder dar lugar a la acción. No sólo no es necesario que se enuncien, sino que esto no es posible a priori, es decir, con anterioridad a la experiencia, pues es en el acontecer de la experiencia misma donde estas proposiciones bisagra quedan fijadas como tal.

⁵¹ Ibid. #284, p. 37

La tercera cosa que me parece importante de esta cita es que la experiencia, entendida en términos de comportamiento y acción, no tiene una función normativa. Aunque mirando a la experiencia uno pueda encontrar la justificación que le da certeza a ciertas proposiciones, Wittgenstein dice que la experiencia no propone reglas que uno *debe* seguir si es que quiere obtener certezas, sino que la experiencia sólo muestra cómo es que de hecho se actuó; en éste *cómo* sí hay reglas, pero reglas que pertenecen a ese momento particular, a ese uso específico dentro de un contexto dado. De esta forma la experiencia es simplemente una descripción de cómo es que de hecho funcionan las cosas, siendo que este estado es lo que fundamenta la certeza, y no unas reglas normativas. Wittgenstein parte del hecho de que se actúa como prueba de que hay alguna certeza. Para encontrarla solo hay que mirar cómo es que se llevaron a cabo las cosas, y esto es su justificación. La experiencia no puede estar posibilitada por reglas normativas, porque esto implicaría que las reglas tienen que estar dadas siempre, con anterioridad a la experiencia misma y con independencia de ella, y como ya dije, estas reglas aparecen determinadas como tales en el acontecer mismo de la acción.

"Why do I not satisfy myself that I have two feet when I want to get up from a chair? There is no why. I simply don't. That is how I act."⁵² En esto Wittgenstein se diferencia fundamentalmente de Descartes, porque éste sí se propone revisar sus procedimientos cognitivos antes de actuar (pensar), para cerciorarse de que sí producen verdades, mientras que Wittgenstein no; para él el hecho de que hayamos actuado es prueba suficiente de la certeza de ciertas proposiciones. Wittgenstein dice que en algún momento tenemos que pasar de la explicación a la descripción para poder fundamentar o justificar nuestras creencias. Tratar de justificar nuestras creencias por medio de explicaciones nos llevó al problema del regreso infinito de las justificaciones, haciendo

⁵² Ibid. #148, p.22

imposible así el conocimiento. Pretender justificar por medio de una explicación es buscar una causa que sea la responsable de la determinación de cierta creencia como verdadera. Esta causa sería algo externo a la creencia misma, pero una causa que a su vez tendría que ser justificada. Así la experiencia, entendida como la explicación o la causa de por qué juzgamos de cierto modo, no puede servir para fundamentar la verdad de nuestras creencias. En el pensamiento de Wittgenstein, en cambio, la experiencia sí puede fundamentar la verdad porque cumple una función que no es explicativa, sino descriptiva. Describe un sistema de proposiciones interrelacionadas que dan lugar a la acción. Las certezas que permiten el actuar no necesitan estar justificadas por algo externo a ellas mismas, sino que el lugar que toman como certezas está determinado por la relación que guardan con otras proposiciones. Así la experiencia humana se justifica a sí misma y pone solución al escepticismo de Agrippio. Pero creo que esto no es suficiente, porque Wittgenstein también debe contestar los argumentos esgrimidos por Descartes al justificar su escepticismo ante el mundo externo.

Creo que esta noción de experiencia tendría que poder ponerle solución al problema escéptico, pero, me pregunto si realmente lo hace. Mary McGinn dice que es suficiente que Wittgenstein proponga una nueva forma de relacionarse con las proposiciones básicas que no sea en términos epistémicos, para que la noción de experiencia entendida en términos puramente subjetivos no aparezca en escena. Me parece que McGinn dice que esta nueva forma de concebir la relación con las proposiciones es entendida en términos prácticos. Pero creo que no es suficiente dar una interpretación de este tipo, creo que uno tiene el derecho de esperar de Wittgenstein una noción de experiencia que de alguna forma sí justifique, aunque no en términos epistémicos, nuestras afirmaciones acerca de la certeza de ciertas creencias, para evitar caer así en el dogmatismo que tanto critican los escépticos. Logran refutar a Descartes

esta forma no epistémica de relacionarse con las proposiciones básicas y esta interpretación de la noción de experiencia que aquí propongo? La respuesta a esta pregunta depende de qué concepción tenga Wittgenstein de lo empírico con relación al lenguaje, y también del estatus de este último. Lo que hace Wittgenstein en su libro *Sobre la Certeza* es decirnos cómo es que uno pueda decir que sabe que ciertas cosas son lo que son con certeza objetiva, y que gracias a ello todos los demás juicios (juicios empíricos) que se desprenden de ellos, son correctos. Sin embargo, ninguna de estas explicaciones nos permitiría dar el ‘salto’ desde decir *-estoy justificado en creer que esto es así-*, hasta poder afirmar que esta mesa entendida así efectivamente es así. Me parece que Wittgenstein podría estar creando una brecha entre lenguaje y mundo, a menos de que se comprometiera con una noción fenomenológica de la experiencia y que el lenguaje tuviera un papel ontológico. Para poder afirmar ambas cosas, Wittgenstein tendría que concebir lo empírico como aquello pasado por el lenguaje, como un mundo significado. Wittgenstein dice muy poco de esto en su libro *Sobre la certeza*, pero creo que en varias partes, sobre todo cuando habla del *World-Picture* o cuando habla de las palabras como algo empírico, uno estaría justificado en creer que quizás Wittgenstein sí se compromete en ese sentido. Veamos por ejemplo los siguientes fragmentos:

En diálogo con con Moore y Descartes, Wittgenstein dice: "I don't know if this is a hand. Do you know what the word "hand" means? And don't say that you know what it means for me". And isn't it an empirical fact that – that *this* Word is used like *this*?⁵³

"Admittedly, if you are obeying an order, "Bring me a book", you may have to check whether the thing you see over there really is a book, but then you do at least know what people mean by "book"; and if you don't, you can look it up, - but then you must

⁵³ Ibid. #306, p.39

know what some other words means. And the fact that a word means such-and-such, is used in such-and-such a way, is in turn an empirical fact, like the fact that what you see over there is a book.

Therefore, in order for you to be able to carry out an order, there must be an empirical fact about which you are not in doubt. Doubt itself rests only in what is beyond doubt."⁵⁴

"Well, if everything speaks for a hypothesis and nothing against it- is it then certainly true? One might designate it as such.- But does it certainly agree with reality, with the facts?- With this question you are already going in circles."⁵⁵

A través de estas citas podemos empezar a pensar que noción tiene Wittgenstein de lo empírico. Como ya mencioné en los párrafos anteriores me parece de suma importancia reflexionar sobre este concepto porque creo el poder decir si Wittgenstein logra recuperar el mundo que Descartes pierde, depende de cómo Wittgenstein conciba lo empírico; ¿habla o no Wittgenstein *del mundo* con sus certezas objetivas? De acuerdo con la primera cita parece que no, que Wittgenstein ha creado una nueva brecha entre lenguaje y mundo. ¿Habla el lenguaje de la realidad o no lo hace? ¿De qué modo concibe la realidad para poder hablar de ella? En la primera de las citas que pongo arriba, Wittgenstein le dice a Moore que no le puede decir que sabe o que conoce que esta *es* una mano. Pero lo que sí le puede decir que es que sabe lo que la mano significa. Y se pregunta Wittgenstein, ¿No es un *hecho empírico* que la palabra mano es usada de esta manera? En esta cita parece que Wittgenstein está haciendo una disociación entre lo que son las cosas y lo que ellas significan. Aquí Wittgenstein está cambiando la pregunta por la mano -¿*es esta una mano?*- a la pregunta por lo que la mano significa. En su prueba de la existencia del mundo externo Moore dice que va a probar la existencia de por lo menos

⁵⁴ Ibid. #519, p. 68

⁵⁵ Ibid. #191 p. 27

un objeto empírico, su mano. Parece que Wittgenstein está moviendo el concepto de lo empírico al lenguaje: la mano es el modo en que usamos la palabra mano en el lenguaje y no el objeto mano que veo y siento.

Wittgenstein puede estar haciendo dos cosas. Por un lado parece que Wittgenstein está diciendo que no se puede saber si esta es una mano (por ejemplo), pero sí se puede saber lo que la mano significa. Si esto es así, a partir de su noción de significado como determinado por el uso, Wittgenstein nos está dando criterios para la identificación de objetos y para la determinación del significado de ellos, sin que esto quiera decir que porque la mano signifique tal cosa, esto implique que la mano sea de hecho así. Parece entonces que el significado y el ser de las cosas están disociados creando así una nueva brecha entre lenguaje y mundo. Stanley Cavell en su libro⁵⁶ nos da un ejemplo muy esclarecedor. Se supone que mi hermano siente dolor. Tiene todos los síntomas y modos de comportamiento para que uno pueda decir que sí es verdad que siente dolor. Mi hermano se retuerce, grita y llora, por lo que, cuando me dice que siente dolor, yo sé que sí hay dolor. En estas circunstancias uno está justificado en creer que mi hermano tiene dolor. Sin embargo, a pesar de ello, ¿el dolor existe? Parece que no necesariamente. Wittgenstein nos da criterios para estar justificados en decir y en creer que esto que veo aquí es una mano. El modo en que nos comportamos con respecto a la mano y el uso que hacemos de la mano en ciertos contextos, nos muestra si alguien sabe o no si esta es una mano. Pero, ¿quiere decir esto que la mano exista o que sea tal cual la concebimos?

Al momento de romper con la idea de verdad como adecuación o por lo menos de la verdad en términos relacionales, parece que en Wittgenstein surge un problema. La certeza de las proposiciones no necesita de la presuposición de un mundo externo para

⁵⁶ Cavell, Stanley. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Nueva York / Oxford, Oxford University Press, 1979.

justificar la verdad de las creencias. Las creencias se vuelven certeras por la relación que mantienen entre ellas. Si ya no necesitan del mundo externo para establecer su certeza ¿qué pasa con el ‘mundo externo’? Permanece ahí, de modo indiferente. Si esto es así me parece que Wittgenstein abre un nuevo solipsismo del lenguaje, donde el lenguaje queda como encerrado en su propio juego debido a que el juego del lenguaje no necesita nada más allá de sí mismo para funcionar. La producción de certezas no necesita del mundo para poderse establecer como tales. Retomando a McGinn, el Wittgenstein tardío critica el uso ‘tradicional’ que se le han dado a las proposiciones de la lógica y de las matemáticas. Wittgenstein dice que nunca fue necesario que se asumiera que las proposiciones de las matemáticas y de la lógica fueran la estructura fundamental del mundo para que funcionaran. Como ya mencioné, McGinn menciona esta crítica porque nos echa luz sobre el estatus de las proposiciones bisagra. Llevando esto al lenguaje parece que entonces no es necesario que las proposiciones del lenguaje constituyan la parte formal de la realidad; el lenguaje funciona con independencia de esto; nos comunicamos unos con otros sin que esto sea necesario. Así parece que para Wittgenstein el que el mundo sea de x o y le resulta indiferente, pues el juego del lenguaje funciona con independencia de esto. Si esto es así entonces creo que en *Sobre la Certeza* Wittgenstein no logra dar una respuesta al escepticismo del mundo externo. Sí logra ponerle fin al regreso de infinito de las justificaciones, pero el mundo como tal seguiría perdido. En este caso, lo único que estaría haciendo Wittgenstein es mover la estructura del planteamiento cartesiano a una esfera pública, buscando el modo de establecer sus certezas objetivas independientemente de si el mundo es de tal o cual manera.

Sin embargo, la segunda cita me hace pensar que las cosas pueden ser de otra forma. Wittgenstein dice que el hecho de saber lo que significa libro es un hecho empírico como el que uno vea un libro que anda por ahí. ¿En qué sentido el significado es idéntico

al objeto que designa? Lo que se está diciendo aquí es que los criterios de identificación de un objeto implican que dicho objeto de hecho es de ese modo. Retomando el ejemplo de Cavel, cuando yo veo que mi hermano se comporta como teniendo dolor, no sólo estoy justificado en creer que siente dolor, sino que hay dolor. No hay diferencia entre los síntomas del dolor y lo que el dolor sea. Se puede entender mejor la identidad entre los criterios de identificación de un objeto y el objeto, si pensamos la relación que guarda la experiencia con el mundo. Para ello partamos del análisis que hace Wittgenstein sobre cómo aprende el niño a hablar. No hay que entender este proceso como una especie de condicionamiento, en donde el niño sabe que aquello es una mesa porque en repetidas ocasiones ha escuchado la palabra mesa, mientras le señalan la mesa. Sino que hay que ver el modo en que el niño aprende a hablar y a usar el lenguaje, como el modo en que se le aparece el mundo al niño, es decir, cuando el niño entra en contacto con el mundo 'externo'. Cuando el niño aprende a hablar no lo hace como si aprendiera una lengua extranjera. A lo que me refiero es que cuando alguien le señala a un niño el objeto mesa y dice mesa, el niño no tendría que saber que estás hablando de la mesa y no del color amarillo cuando señalas la mesa (suponiendo que la mesa es amarilla). Si esto sí fuera así, implicaría presuponer que el niño ya tiene una noción de mundo dentro de sí antes de empezar a hablar, gracias a la cual podría identificar la mesa como mesa cuando la señalan. Yo creo que Wittgenstein tiene otra cosa en mente. Para que un niño sepa que la mesa se refiere a mesa y no al color amarillo de ella, es necesario que la mesa se le aparezca. Los padres de los niños y todas otras aquellas personas con las que comparte un mundo se comportaran con la mesa, con silla, con el perro, etc. de cierta forma. Es como si el modo en que el padre del niño se acerca a la silla, como se sienta en ella, o como la guarda debajo de la mesa, delineara el contorno de lo que la silla es en el imaginario del niño. El padre hace lo mismo con el resto de los objetos que componen el

mundo externo. Gracias a este comportamiento el mundo se empieza a constituir y el niño empieza a formar parte de él. El niño se comporta de la misma forma que los demás con dichos objetos lo cual es prueba suficiente como para saber que sabe jugar el juego del lenguaje. No es hasta después de esto que el niño puede tomar consciencia de las cosas que percibe y decir, esto es una mano y quizás empezarle a predicar cosas a la mano. Esta toma de consciencia de la mesa del mundo es una etapa posterior: primero se le tiene que aparecer el mundo al niño en la experiencia que tiene de los objetos. Esta experiencia no está mediada por la actividad racional, sino que un relacionarse con el mundo de modo inmediato. Wittgenstein llama este modo de comportarse algo instintivo, casi animal. A través del modo de comportarse con la silla, la silla como tal aparece ante el panorama del niño. El significado de la palabra mesa es tan solo la prolongación de este aparecer del objeto en la experiencia. Pero este mismo comportamiento con dichos objetos esta posibilitado por cierta comprensión del mundo ya, por cierto uso del lenguaje que viene implícito en este comportamiento. Wittgenstein dice muy poco sobre este tema en *Sobre la Certeza*, creo que es un tema que tendría que abordar desde las *Investigaciones Filosóficas*. Pero me parece importante señalar estas dos versiones de como posiblemente interpretar la noción de empírico para Wittgenstein, para aclarar porque creo que Wittgenstein nos deja en una situación aporética donde la respuesta a esta pregunta (por lo empírico) nos diría si *Sobre la Certeza* le responde exitosamente a Descartes o no.

Conclusión.

En esta tesina trabajé el texto *Sobre la certeza* de Wittgenstein. Para poder entender el proyecto de Wittgenstein hice una pequeña investigación de las ideas que Descartes presenta en sus primeras tres meditaciones de sus *Meditaciones Metafísicas* y de dos textos del filósofo inglés G. E. Moore, *A Proof of an External World* y *A defense of Common Sense*. El objetivo de *Sobre la certeza* es poder salir de una certeza subjetiva a una objetiva. El libro de Wittgenstein es una respuesta directa a los argumentos de Moore y al mismo tiempo, una respuesta al problema planteado por Descartes en sus meditaciones. Wittgenstein cree que Moore no sabe nada de lo que cree saber porque no puede dar cuenta de la certeza de sus creencias en términos objetivos. Su respuesta al desafío escéptico tiene el mismo corte que el del escéptico, provocando, al igual que Descartes, una noción de experiencia que sabotea el intento por saber algo acerca del mundo. Lo que planteo en este trabajo, siguiendo principalmente la interpretación de Mary McGinn es que Wittgenstein propone que veamos el modo en que de hecho nos relacionamos con nuestras creencias básicas para poder saber si es que son susceptibles de ser tratadas epistémicamente. De acuerdo con McGinn el escéptico se enfrenta con una noción de experiencia que nos aísla del mundo como resultado de la creencia en que uno debe de justificar las creencias básicas sobre el mundo para poder afirmarlas con certeza. Lo que digo es que no sólo es necesario cambiar el modo en que nos relacionamos con estas proposiciones básicas, sino que este modo nos traería como resultado una noción de experiencia adecuada al estatus de estas proposiciones. Esta experiencia tendría que poder justificar de alguna forma la certeza de nuestras creencias. No sólo esto, sino que al recurrir a esta noción de experiencia se podría evaluar si en *Sobre la Certeza* Wittgenstein logra contestarle a Descartes o no. Al final de la tesina, como parte de una reflexión final, que para responderla, ameritaría una nueva investigación partiendo de las *Investigaciones*

Filosóficas, me pregunto si Wittgenstein logra contestarle a Descartes o no porque parece que Wittgenstein está abriendo una nueva brecha entre lenguaje y mundo. Para poder empezar a responder esta pregunta señalo la importancia de pensar la noción de hecho empírico que tiene Wittgenstein en *Sobre la Certeza*. Si lo empírico es tan solo el uso que se le da a una palabra en determinado contexto, entonces parece que el mundo permanece dormido o indiferente de lo que se dice de él. Por otro lado, si el uso que se le da a una palabra, es decir los criterios de identificación de un objeto o su definición son una prolongación de lo que el mundo es, es decir, que en cierta forma, el mundo se aparece en sus definiciones, entonces quizás podríamos pensar que Wittgenstein si le contesta a Descartes.

Bibliografía.

Ariso, José María. *El yo amenazado: ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

Braver, Lee. *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Londres, MIT Press, 2012.

Cavel, Stanley. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Nueva York / Oxford, Oxford University Press, 1979.

Coliva, Annalisa, "Wittgenstein: Doubts and the Nonsense of Scepticism", en Coliva, *Moore and Wittgenstein*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2010, pp. 103-148.

_____. "Wittgenstein: Belief, Knowledge and Certainty", en Coliva, *Moore and Wittgenstein*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2010, pp. 55-102.

Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Trad: Vidal Peña García. Madrid, Alfaguara, 1977.

Engel, Pascal. *Truth*. Quebec, McGill Queens Press., 2002.

Karczmarczyk, Pedro. D. *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. Buenos Aires, editorial de la Universidad de la Plata, 2011.

McGinn, Marie, *Sense and Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

Moore, G.E.. "Proof of an External World", en G. E. Moore: *Selected Writings*, Londres / Nueva York, Routledge, 1993, pp. 147-170.

_____. "A Defense of Common Sense" en G.E. Moore: *Selected Writings*, Londres / Nueva York, Routledge, 1993, pp.106-133.

Moyal-Sharrock, Daniele, *Understanding Wittgenstein's "On Certainty"*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2007.

Smith, Kurt. *The Descartes Dictionary*. Londres, Bloomsbury Dictionary, 2015.

Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford, Clarendon Press, 1984.

Williams, Michael. "Why Wittgenstein isn't a Foundationalist", en *Readings of Wittgenstein's "On Certainty"*, ed. por Daniele Moyal-Scharrock y Brenner, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2007, pp. 47-58.

_____. "Wittgenstein's Refutation of Idealism", en *Wittgenstein and Scepticism*, ed. por Denis Mcmanus, Londres / Nueva York, Routledge, 2004, pp. 76-96.

Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*. Oxford, Basil Blackwell, 1969.