

# LOS LIMITES DEL ESCEPTICISMO. WITTGENSTEIN Y LA REFUTACION DEL CARTESIANISMO

RESUMEN: En su obra *Über die Gewissheit* Wittgenstein opera un giro metodológico en la epistemología, llevándola desde el análisis de las representaciones o contenidos de conciencia al análisis de las reglas de uso de las expresiones relativas a la actividad del conocer. Con ello, Wittgenstein cuestiona los supuestos de la teoría del conocimiento que ha dominado la escena filosófica desde Descartes hasta Moore e inaugura un nuevo paradigma epistemológico, que se caracteriza por el escepticismo de fundamentación, el holismo y el pragmatismo. En el artículo se analiza un aspecto de la crítica wittgensteiniana a la epistemología moderna, mostrando la inviabilidad del recurso a la duda hiperbólica como método de fundamentación teórica del conocimiento.

## 1. INTRODUCCIÓN

Suele decirse que la teoría del conocimiento responde a la necesidad de justificar las pretensiones de verdad de nuestras creencias<sup>1</sup>. Por razonable que pueda parecer dar satisfacción a esta exigencia, no se trata, sin embargo, de algo natural e inmediato. El punto de partida natural es la confianza en que conocemos. Si algunos filósofos se han sentido obligados a justificar esta convicción, ha sido en respuesta a otra posición filosófica que cuestiona la legitimidad de tal confianza. Por ello no es inexacto afirmar que la tarea principal que se ha planteado la teoría del conocimiento, al menos en su enfoque moderno, ha sido hacer frente al reto del escepticismo<sup>2</sup>. Esta posición defensiva explica por qué los filósofos del conocimiento se han preocupado de legitimar nuestra pretensión de conocer, en tanto que han concedido al escéptico el beneficio de no tener que justificar su duda. El caso de Descartes es paradigmático a este respecto. Para el padre de la moderna teoría del conocimiento, la conquista de la verdad aparece como una victoria sobre la duda escéptica y sobre la pseudocerteza

<sup>1</sup> Cfr. CHISHOLM, R. M., *Teoría del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 1982, p. 15; HAMLYN, D. W., *The Theory of Knowledge*, London, Macmillan, 1972, p. 5.

<sup>2</sup> Sobre la influencia histórica del escepticismo moderno en el surgimiento de la teoría del conocimiento como disciplina filosófica, véase: ANNAS, J., y BARNES, J., *The Modes of Scepticism*, Cambridge Univ. Press, 1985, p. 5; POPKIN, R., «The Sceptical Origins of the Modern Problem of Knowledge», en CARE, NORMAN S., y GRIMM, ROBERT H. (eds.), *Perception and Personal Identity*, The Press of Case Western R. Univ., Cleveland, 1969.

de la filosofía vulgar. Pero si el motivo inicial del cartesianismo es llevar a cabo una refutación definitiva del escepticismo, lo verdaderamente novedoso de tal empresa consiste en haber empleado la duda escéptica como un medio para establecer el nuevo dogmatismo de la razón. La fundamentación absoluta de la verdad no se logra mediante la deslegitimación de la duda escéptica, sino mediante una aplicación radical y universal de la misma.

Frente a la tesis escéptica, asumida por Descartes como preámbulo a su dogmatismo, según la cual «es completamente falso, cuando se trata de asentar los fundamentos de la filosofía, que haya ciertos límites de la duda por debajo de la suma certeza, en los cuales podamos descansar de forma prudente y segura»<sup>3</sup>, Wittgenstein ha argumentado que sí existen tales límites. A fin de dar cierta vertebración a las dispersas observaciones wittgensteinianas sobre el problema de la duda radical, de manera que sea posible contraponerlas a las tesis cartesianas, he buscado un terreno común que pudiera servir de lugar de confrontación entre ambos autores. Ese terreno común puede hallarse en las respectivas teorías del pensamiento y del lenguaje que subyacen a sus opuestas doctrinas sobre los límites de la duda. Así, pues, comenzaremos presentando la concepción mentalista del significado implícita en la doctrina cartesiana de la duda metódica, examinaremos luego la crítica de Wittgenstein a esta teoría del significado y, por último, expondremos los argumentos esgrimidos por Wittgenstein contra la posibilidad del escepticismo radical, desarrollados especialmente en su obra *Sobre la certeza*.

## 2. SUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA DUDA HIPERBÓLICA

La aplicación radical de la duda escéptica a todos los conocimientos recibidos, es el método empleado por Descartes para refutar el escepticismo y fundamentar la ciencia. El objetivo que persigue esta duda hiperbólica es poner en entredicho toda opinión cuya evidencia no garantice apodícticamente su verdad. Puesto que el conocimiento recae directamente sobre las propias ideas, y no sobre las cosas extramentales, la demostración de la verdad de aquéllas dependerá de la posibilidad de encontrar en las ideas alguna propiedad que permita efectuar el tránsito desde ellas a las cosas. Descartes descubre esa cualidad en la entidad que toda idea posee en función de la esencia que existe objetivamente en ella. Puesto que existir

<sup>3</sup> DESCARTES, R., *Meditationes de Prima Philosophia. Obiectiones Septimae*, ed. Adam & Tannery, VII, p. 548.

objetivamente, o en la representación, es menos perfecto que existir formalmente, o en sí, la realidad objetiva de la cosa en la idea exige una causa que posea al menos tanta entidad como la idea, pero no de manera objetiva, sino de manera formal o eminente<sup>4</sup>. Ajustando a este axioma ontológico el criterio general de la verdad, Descartes sentará el principio de que sólo cuando la concepción clara y distinta de lo representado en la idea implique la existencia de algo fuera de la idea como causa de su realidad objetiva, tendremos certeza de la verdad de la idea.

Partiendo de estas premisas, Descartes somete al examen de la duda hiperbólica todas sus ideas, no hallando ni una sola cuya realidad objetiva garantice la existencia formal de la cosa representada en ella, como causa necesaria de la misma. Ni las cosas materiales representadas en las ideas sensibles son las únicas posibles causas de la realidad objetiva de éstas, ni las ideas matemáticas exigen la existencia de las cosas simples y universales en ellas representadas (extensión, magnitud, figura, número, etc.), como causas necesarias de su realidad objetiva. Esta es la razón por la que Descartes llega a admitir la posibilidad de dudar de *todas* sus opiniones o creencias. Al propio tiempo, esta radicalización de la duda escéptica, hasta poner en entredicho la fiabilidad misma de la razón, es la estrategia adoptada para vencer el escepticismo con sus propias armas. Pues aunque fuera falso el sistema entero de sus creencias, Descartes considera que habría algo que resultaría inexpugnable a la duda: la existencia misma de las ideas como algo inmediatamente autoconsciente, es decir, el fenómeno de la conciencia. Esta conciencia aperceptiva es la primera evidencia que se sustrae absolutamente a todo escepticismo. Y a partir de ella Descartes construirá todo el sistema de la ciencia. En primer lugar, demostrará su propia existencia, en el supuesto de que el estatuto ontológico de las ideas como operaciones o modos exige la existencia de una sustancia —el yo pensante— como causa de la realidad material de aquéllas. Después probará la existencia de Dios, como única causa posible de la realidad objetiva de la idea de un ser perfectísimo que encuentra en su mente. Y, finalmente, demostrará la existencia del mundo material gracias al argumento de la veracidad divina, que servirá igualmente para justificar la verdad de las proposiciones matemáticas.

La posibilidad de emplear la duda hiperbólica como método para fundamentar el conocimiento sobre la base de una certeza metafísica, depende de la asunción de varios supuestos teóricos. Algunos son de carácter onto-

<sup>4</sup> DESCARTES, R., *Secundae Responsiones, rationes... more geometrico dispositae, axioma 5*, AT, VII, p. 165.

lógico, y entre ellos se encuentran la teoría de la realidad objetiva de las ideas, la aplicación a éstas, en cuanto entes, del principio de los grados de ser y del principio de causalidad, y la concepción sustancialista del yo como una cosa cuyos atributos son los pensamientos. Pero no voy a ocuparme aquí de estos supuestos, que exigirían una detenida evaluación, sino de otros supuestos de índole epistemológica, que se hallan entrelazados entre sí y constituyen el entramado sobre el cual construye Descartes su filosofía de la evidencia. Esos supuestos son los siguientes: 1) la tesis fundamentalista, según la cual la verdad de una proposición sólo se justifica, o bien por su autoevidencia inmediata, o bien a través de un proceso de inferencia que demuestra su conexión lógica con proposiciones autoevidentes; 2) el principio idealista, según el cual nuestro conocimiento recae inmediatamente sobre ideas, y 3) la doctrina privaticista, según la cual tenemos un acceso privilegiado a nuestra propia mente, como ámbito en el cual se descubre la verdad. Basándose en estos supuestos epistemológicos, Descartes hará depender la refutación del escepticismo de la posibilidad de encontrar, como resultado del análisis de los datos de la conciencia emprendido con el método de la duda, ciertos átomos de evidencia que puedan servir de base firme para levantar sobre ellos el edificio del conocimiento.

Al analizar el material de su conciencia, Descartes descubre que ninguna de sus opiniones presenta la evidencia requerida, y esto le lleva a poner provisionalmente en tela de juicio el sistema entero de sus creencias. Sin embargo, esta generalización de la duda es selectiva, pues no afecta al contenido entero de la mente, sino sólo a aquellos pensamientos que tienen pretensiones de verdad formal, esto es, a los juicios o proposiciones. De este modo, Descartes excluye de la duda hiperbólica los conceptos, y particularmente ciertas ideas simples o nociones primitivas que existen naturalmente en nuestro entendimiento, cuyo significado es de tal modo autoevidente, que no depende de la verdad de ninguna proposición. Descartes supone, por tanto, que la posibilidad de poner en duda *todos* nuestros juicios no afectaría al significado de esas nociones elementales, entre las que figuran las ideas de «verdad», «conocimiento» y «duda». Más aún, incluso sostiene que sin la comprensión intuitiva del significado de esas nociones no podríamos dudar ni, por tanto, llegar a descubrir la verdad.

En el fondo de este punto de vista hallamos, pues, una determinada concepción del significado, según la cual podemos comprender mentalmente el sentido de nuestros conceptos, con independencia de la determinación del valor de verdad de cualquier proposición. Esa concepción no es otra que la versión mentalista de la teoría causal del significado.

### 3. ¿QUÉ ES COMPRENDER EL SIGNIFICADO DE UN SIGNO?

Según la teoría causal, el significado consiste en una relación diádica entre el signo y una entidad extralingüística bien determinada, siendo la comprensión del significado un proceso que puede explicarse como el efecto producido en nosotros por la presencia inmediata del signo. En su variante mentalista, el causalismo sostiene que el significado de una expresión puede identificarse con su capacidad de suscitar en la mente ciertas representaciones o ideas. Es precisamente esta concepción del significado la que subyace a la tesis cartesiana de que podemos dudar de todas las proposiciones sin dudar del significado de todos nuestros conceptos. Al sostener que el significado de una expresión consiste en su contrapartida mental, lo que viene a afirmarse, en definitiva, es que la comprensión del significado es previa a la aplicación del signo en el lenguaje e independiente de ella, y que es la concepción intuitiva y privada de aquella representación o imagen mental lo que determina la ulterior aplicación del signo.

Uno de los argumentos esgrimidos por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* contra la teoría mentalista del significado, se opone precisamente a la tesis de que una imagen o representación mental —en el supuesto de que sea esto lo que nos viene a la mente cuando entendemos el signo— pueda determinar la utilización de éste. Wittgenstein objeta a esto que una imagen puede ser aplicada de diversas maneras, por lo que cualquier utilización del signo podría adaptarse a la imagen<sup>5</sup>. Incluso suponiendo que formara parte de la comprensión del significado el atribuir a la contrapartida mental del signo un método de proyección, no por ello la utilización del signo estaría determinada por la imagen mental junto con su método de proyección, pues el método de proyección no contiene su propia aplicación<sup>6</sup>. Por tanto, la representación mental no determina la utilización del signo, ni por sí sola, ni unida a un esquema para aplicarla. Mientras la correlación entre la imagen y su aplicación sea un hecho mental y privado, no pueden entrar en colisión la imagen y su aplicación. Para que pudiera darse tal colisión, sería condición necesaria partir de un uso normal de la imagen, es decir, de una aplicación regular de la misma que sirviera de criterio para discernir cuándo aplicamos la imagen correctamente, y cuándo lo hacemos de manera incorrecta. Pero apelar a la noción de uso

<sup>5</sup> WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, § 139. (Se citará *PU*.)

<sup>6</sup> Cfr. *PU*, § 141.

normal implica trascender el marco privado de lo mental, y situarse en el dominio público de la práctica lingüística.

Este desplazamiento de la atención de lo privado a lo público, del plano de la reflexión interior sobre los propios actos de conciencia al del adiestramiento en una práctica social, ¿supone, sin más, la eliminación del pensamiento en la descripción filosófica de las condiciones de posibilidad del lenguaje? Si la equiparación wittgensteiniana entre significado y uso debiera interpretarse como una identificación teórica, habría una buena razón para responder afirmativamente a la pregunta anterior. Pero es discutible que el propósito de la recomendación «No preguntes por el significado, sino por el uso»<sup>7</sup>, sea establecer una identificación teórica entre los conceptos de significado y de uso<sup>8</sup>. En las *Investigaciones filosóficas* se encuentran al menos dos argumentos contra esta interpretación. El primero de ellos se basa en la heterogeneidad de los términos de la relación: entender el significado de un signo es un acto, es decir, algo que acontece puntualmente de una vez por todas, mientras que el uso del signo es un proceso diferido en el tiempo<sup>9</sup>. Según el otro argumento, no sólo el uso normal del signo determina la comprensión de su significado por parte del hablante, sino que también la comprensión del significado del signo determina en cierto modo su ulterior utilización<sup>10</sup>. Ambos argumentos apoyan la tesis de que las nociones de significado y de uso no son perfectamente intercambiables. Pero, además, nos previenen contra una reducción de la noción de comprensión del significado a la noción de uso regular del signo.

Si bien es cierto que la comprensión del signo presupone su uso normal en el sistema del lenguaje, también lo es que el adiestramiento verbal sólo cumple su cometido cuando el individuo llega a entender el significado del signo de un modo repentino y puntual. Esa comprensión del signo, en cuanto acto de comprender su significado, contiene por anticipado su ulterior utilización. Pero ¿de qué manera? ¿Acaso quien dice «Ahora entiendo lo que significa esta expresión», está queriendo decir que ha ocurrido en su mente algún acontecimiento en el cual ha intuido de un modo evidente el significado del signo, como si fuera una representación o imagen mental? Quien responda afirmativamente a esta pregunta, probablemente concebirá el pensamiento como un proceso interior que discurre paralelo al del habla;

<sup>7</sup> WITTGENSTEIN hizo esta célebre recomendación en el Cambridge Moral Sciences Club (cfr. WISDOM, J., «Wittgenstein, 1934-37», en FANN, K. T., ed., *Wittgenstein. The Man and His Philosophy. An Anthology*, New York, Dell, 1967, p. 46).

<sup>8</sup> Cfr. BOUVERESSE, J., *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, París, Ed. de Minuit, 1976, p. 549.

<sup>9</sup> Cfr. PU, § 138.

<sup>10</sup> Cfr. PU, §§ 139, 188, 197, 391.

y el acto de entender una expresión, como una especie de iluminación interior que podría describirse en términos de un acoplamiento entre ambos procesos. Según Wittgenstein, por el contrario, el hecho de que se den ciertos fenómenos psíquicos al entender una expresión, no constituye el criterio de la comprensión del significado. Con ello no pretende negar que el pensamiento sea un componente del acto de comprender el signo. Lo que niega es que las experiencias privadas sean algo más que meros fenómenos concomitantes de la práctica lingüística. Este carácter accidental de lo psíquico en la comprensión del significado pone de manifiesto que los estados y procesos mentales —y, en particular, la autoconciencia, la apercepción— no son, para Wittgenstein, rasgos esenciales del pensamiento<sup>11</sup>. El pensamiento interviene necesariamente en la comprensión del significado de un signo, no a través de la aprehensión intuitiva de alguna entidad mental, sino a través del adiestramiento del hablante en el uso normal del signo dentro del lenguaje. «Por “pensamiento” se entiende un proceso psíquico particular, que podría acompañar a la pronunciación de la proposición; pero también: la proposición misma en el sistema del lenguaje»<sup>12</sup>. Lo que aquí se apunta, en primer lugar, es que comprender un signo presupone una competencia en el cálculo lingüístico, esto es, un dominio de la gramática del lenguaje. Pero, además, el modo como opera el sistema del lenguaje en la comprensión del signo no es el propio de una experiencia psíquica, sino más bien el propio de un adiestramiento en una práctica. En este sentido, el acto de pensamiento que consiste en entender el significado de un signo, y en el cual se da por anticipado su ulterior utilización, no tiene por objeto representación mental alguna, sino que consiste en saberse capaz de poder seguir empleando el signo de acuerdo con las reglas que rigen su uso en el sistema del lenguaje.

De este modo, Wittgenstein vincula estrechamente la noción de pensamiento con la noción de regularidad: «Para nosotros, pertenece esencialmente al “pensamiento” que alguien, cuando habla, escribe, etc., efectúe transiciones *de determinada manera*. Y añado a esto que los límites entre lo que todavía llamamos “pensar” y lo que ya no denominamos así, están trazados de una manera tan poco definida como lo están los límites entre lo que aún se llama “regularidad” y lo que ya no denominamos así»<sup>13</sup>. Esta analogía entre pensamiento y regularidad, entre entender y sa-

<sup>11</sup> Cfr. *PU*, §§ 154, 339.

<sup>12</sup> WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Grammatik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 51.

<sup>13</sup> WITTGENSTEIN, L., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, I, § 116.

ber calcular, que se halla en la base de la teoría wittgensteiniana de los juegos de lenguaje, sugiere que lo que llamamos comprender el significado del signo consiste estrictamente en saber aplicarlo conforme a reglas. Analicemos a continuación las consecuencias que se siguen de esta identificación entre ambos hechos.

En primer lugar, tal identificación implica un rechazo del solipsismo semántico. Una regla no es algo que pueda ser seguido una sola vez por una sola persona<sup>14</sup>. Ni la práctica de seguir una regla puede ser algo privado, pues el concepto de aplicar una regla implica una pluralidad de casos y de usuarios, ni el criterio de seguir una regla es mental, pues no consiste en la creencia o convicción subjetiva de haberla seguido.

En segundo lugar, implica un rechazo del atomismo semántico. Ya hemos aludido a la doctrina causalista según la cual la determinación del significado consiste en establecer una conexión entre un signo y una entidad extralingüística bien definida, sea física, mental o de cualquier otro tipo. Es irrelevante que el procedimiento adoptado a tal efecto sea la definición ostensiva o la intuición intelectual. Lo importante es que la teoría causalista afirma la posibilidad de determinar el significado de ciertos signos independientemente de su relación con otros signos. Este atomismo semántico, por otra parte, es comanditario del supuesto epistemológico según el cual la conexión entre el signo lingüístico y la realidad extralingüística es objeto de un conocimiento directo y evidente. Frente a esto, Wittgenstein sostiene que la comprensión del significado de un signo presupone la competencia lingüística. Siendo así que el sistema del lenguaje está en la base de la comprensión del signo, ésta no es independiente del hecho de que otros signos tengan significado.

En tercer lugar, la equiparación entre comprender el significado de un signo y saber seguir una regla implica el rechazo de la tesis causalista, según la cual entender un signo consiste en ser determinado causalmente por él. Frente a esto, Wittgenstein sostiene que comprender una expresión es ser capaz de usarla dentro de un determinado juego de lenguaje. La cuestión de por qué una persona usa un signo conforme a determinadas reglas, tiene una respuesta clara: la *causa* de la conexión entre la formulación de una regla y una acción ajustada a ella es el adiestramiento de esa persona en esa práctica<sup>15</sup>. Pero una cosa es explicar por qué una persona sigue una regla, y otra cosa es dar razón de la relación que hay entre una regla y su aplicación. Según Wittgenstein, tal relación no puede ex-

<sup>14</sup> Cfr. *PU*, § 199.

<sup>15</sup> Cfr. *PU*, § 198.



plicarse en términos de una relación causal. Una regla no determina causalmente su aplicación<sup>16</sup>. Asimismo, la aplicación no agota el sentido de la regla. Cada nuevo caso es irreductible a las aplicaciones precedentes, e implica un *plus* de determinación con respecto a la serie de casos anteriores. Por ello, cada nueva aplicación exige un reconocimiento de la posibilidad de aplicar la regla general al caso particular<sup>17</sup>. No podemos prever en el enunciado de la regla la multiplicidad de casos particulares regidos por ella, por lo que sólo en sus aplicaciones sucesivas podemos aprehender la universalidad de la regla<sup>18</sup>. Partiendo de aquí, concluye Wittgenstein que ningún acto de intuición puede darnos por anticipado el conjunto de aplicaciones de una regla<sup>19</sup>. Esto implica que el fundamento de la aplicación se halla en la práctica regular, o sea, en la propia aplicación de la regla<sup>20</sup>. Al no haber una prioridad de la regla con respecto a su aplicación, hay siempre cierta imprevisibilidad que hace posible la duda en la aplicación de la regla. ¿No podría eliminarse toda posibilidad de duda mediante el recurso a una interpretación de la regla que determinara completamente su sentido? Wittgenstein no niega la eventual utilidad de la interpretación, pero rechaza el presunto carácter privilegiado de la práctica hermenéutica. La interpretación, lejos de situarse en un nivel metalingüístico y desempeñar un papel fundamental, constituye sólo una expresión alter-

<sup>16</sup> Cfr. *PU*, § 195.

<sup>17</sup> WITTGENSTEIN duda entre caracterizar ese reconocimiento como una intuición (*Einsicht*), o como una decisión (*Entscheidung*): «Dada una cierta regla general en la que ocurre una variable, debo reconocer siempre de nuevo que esta regla puede ser aplicada *aquí*. Ningún acto de previsión (*Voraussicht*) puede dispensarme de este acto de intuición. Pues la forma en que la regla es aplicada es, de hecho y cada vez, distinta.» Y en ulterior nota a pie de página corrige: «Acto de *decisión*, no de intuición.» (*Philosophische Bemerkungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 171.) Con la noción de *Einsicht* —que no debe entenderse en el sentido de una intuición intelectual, sino en el de una intuición empírica o una inspección— parece querer destacar WITTGENSTEIN la exigencia de *ver* en cada caso la posibilidad de aplicar la regla, dada la imposibilidad de *prever* de una vez por todas en su formulación los casos que puede regir. Pero, puesto que lo posible no está dado en la regla, no es del todo satisfactoria la explicación de la relación entre la regla y su aplicación a través de una visión —pues el acto de ver presupone que el objeto visto ha de estar dado previamente de algún modo—, por lo cual recurre WITTGENSTEIN a la noción de *decisión*, no con el propósito de dar cierta connotación de arbitrariedad a la aplicación de la regla, sino para destacar que toda aplicación nueva se halla en cierto modo sobredeterminada con respecto a las aplicaciones precedentes (cf. HOTTOIS, G., *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, Editions de la Université de Bruxelles, 1976, p. 95).

<sup>18</sup> Dice WITTGENSTEIN: «La regla no se puede expresar en modo alguno con una única y concreta configuración..., sino que lo esencial de ella —la universalidad se muestra en la aplicación, y tengo que *sondearla* (hineinsehen) en la configuración» (*Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 154).

<sup>19</sup> Cfr. *PU*, § 213.

<sup>20</sup> Cfr. *PU*, § 146.

nativa de la regla<sup>21</sup>. Por consiguiente, es inútil pretender agotar el sentido de una regla por medio de una interpretación. La conclusión de todo ello es que saber aplicar una regla no es un tipo de conocimiento que pueda justificarse remontándose, en la serie de las razones, hasta principios absolutamente evidentes. No hay razones últimas que nos desvelen el sentido de la regla. O, para decirlo más exactamente, la regla es la última instancia a que apelamos para saber cómo debemos proceder<sup>22</sup>. Suponer que la aplicación correcta de la regla requiere una intuición entre la fórmula general y los casos particulares, conduce a postular una nueva intuición o una nueva regla que nos garantice la correcta interpretación de la regla anterior, y así *ad infinitum*.

Es precisamente aquí donde cobra su verdadera significación la apelación wittgensteiniana a la noción de uso. El objeto de la misma no es proponer una nueva explicación del significado, en la cual se atribuya al uso una función análoga a la que desempeñaban las experiencias psíquicas en las teorías mentalistas, sino más bien poner fin al proceso de regresión infinita a la que se ve inexorablemente expuesta toda pseudoexplicación del significado. En este sentido, la referencia al uso regular y al adiestramiento no es una apelación a la razón última que justifica nuestra comprensión del significado de una expresión. Más bien apunta en la dirección opuesta, señalando la ausencia de justificación de prácticas tales como comprender o seguir una regla. El margen de indeterminación característico de estas actividades, así como la posibilidad de una regresión infinita en la búsqueda de razones que las justifiquen, son de hecho soslayadas por la existencia de una *práctica* regular, en la cual hunden sus raíces el pensamiento y el lenguaje. Se ha hablado del pragmatismo que caracteriza la última filosofía de Wittgenstein, aludiendo con ello al punto de vista según el cual nuestro concepto del pensamiento, del cálculo, del juego lingüístico, está condicionado por un acuerdo intersubjetivo básico que recae, no en datos de un tipo privilegiado de experiencia, ni en definiciones conceptuales, sino en formas de acción y de vida. «Así, pues, ¿dices que es la concordancia de la gente lo que decide qué es correcto y qué es incorrecto? Correcto e incorrecto es lo que la gente *dice*; y la gente concuerda *en el lenguaje*. No se trata de una concordancia de opiniones, sino de forma de vida»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. *PU*, § 201.

<sup>22</sup> Cfr. *PU*, §§ 208, 228, 230.

<sup>23</sup> *PU*, § 241. Repárese en que WITTGENSTEIN descarta explícitamente una interpretación convencionalista del fundamento del lenguaje: la distinción entre lo correcto y lo incorrecto, lo que se ajusta a la regla y lo que la incumple, no de-

## 4. LA CRÍTICA DEL ESCEPTICISMO RADICAL

La constatación del papel que juega ese acuerdo intersubjetivo en ciertos hechos como condición de posibilidad del lenguaje, lleva a Wittgenstein a hacer la siguiente afirmación: «Del entendimiento al que se llega mediante el lenguaje forma parte no sólo una concordancia en las definiciones, sino —por extraño que pueda sonar— una concordancia en los juicios. Esto parece suprimir la lógica, pero no la suprime»<sup>24</sup>. Podría decirse que en este aserto se resumen las consecuencias epistemológicas de la teoría del significado expuesta en las *Investigaciones*, consecuencias que Wittgenstein desarrolla en su posterior obra *Sobre la certeza*. A continuación nos ocuparemos de destacar aquellas que afectan al problema del escepticismo radical.

Las teorías causalistas del significado parten generalmente del supuesto de que podemos determinar el significado de las palabras —las relaciones interconceptuales— de un modo apodíctico, al margen de que sea o no posible otorgar una validez similar a nuestro conocimiento sobre cuestiones de hecho. En este último punto el acuerdo no es tan general, pero quienes adoptan una posición fundamentalista en teoría del conocimiento postulan que algunos datos de experiencia directa pueden ser objeto de una certeza tan incontestable como las definiciones. Quine ha calificado de «dogma del empirismo»<sup>25</sup> la creencia según la cual hay dos

---

pende en última instancia de definiciones; por el contrario, es el acuerdo sobre lo que es correcto e incorrecto el que hace posible establecer reglas y seguirlas. Es un error filosófico pensar que las convenciones gramaticales se pueden justificar mediante la descripción de las propiedades de la realidad representada en el lenguaje. Este procedimiento es inviable, pues la descripción de esas propiedades tendría que suponer las reglas gramaticales que presuntamente ha de justificar. ¿Acaso esta imposibilidad de juzgar sobre la corrección o incorrección de la gramática implica una absolutización del lenguaje? Cabe hablar de la autonomía del lenguaje si con ello se pretende destacar el hecho de que toda apelación a una instancia extralingüística que pretendiera justificar las reglas gramaticales, haría uso de ellas y, por tanto, sería interna al propio lenguaje (cfr. *Philos. Grammatik*, p. 184). A diferencia de lo que ocurre con otras actividades reguladas de manera convencional, el lenguaje no es un instrumento cuya utilidad pueda especificarse desde fuera del mismo lenguaje, y, en consecuencia, no tiene sentido enjuiciarlo en términos de corrección o incorrección (cfr. WITTGENSTEIN, L., *Zettel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, § 320). Pero esto no quiere decir que el lenguaje sea autónomo en un sentido absoluto. En cierto sentido puede decirse que no lo es, en cuanto responde a formas de vida que determinan causalmente el modo según el cual se produce el acoplamiento entre las necesidades humanas y el lenguaje en las diversas situaciones en que viven los hombres.

<sup>24</sup> *PU*, § 242.

<sup>25</sup> Cfr. QUINE, W. O., *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 49 y ss.

grandes tipos de enunciados irreductibles entre sí: los analíticos, que son verdaderos por virtud del significado de sus términos e independientemente de los hechos, y los sintéticos, cuya verdad depende de los hechos. O, para decirlo con palabras de Wittgenstein, las definiciones y los juicios.

Ciertamente, no puede decirse que Descartes suscribiera ese dogma del empirismo, pues él consideraba posible alcanzar un conocimiento absolutamente cierto de algunos hechos —su propia existencia como cosa pensante, la de un Dios veraz, etc.— por medio del análisis conceptual puro, por lo que la frontera entre la comprensión de ciertas ideas y el conocimiento de ciertos hechos no era para él imposible de franquear. Pero, en cambio, sí puede atribuirse a Descartes un principio que subyace al mencionado dogma, según el cual la determinación del significado de nuestros conceptos es lógicamente independiente de la determinación de la verdad o falsedad de nuestros juicios. De acuerdo con este principio, cabría aceptar la posibilidad de que todos nuestros juicios fueran falsos, sin verse obligado a admitir que ello privaría necesariamente de significado a nuestros conceptos. Precisamente uno de los supuestos de la duda hiperbólica, como ya hemos visto, es la radical distinción entre la elucidación del sentido de nuestros conceptos y la del valor de verdad de nuestros juicios. El mismo Descartes afirma, saliendo al paso de una objeción planteada por Clerselier, según la cual es imposible negar en su totalidad los propios prejuicios, que «el nombre de prejuicio no comprende todas las nociones que están en nuestro espíritu —cuyo completo abandono reconozco imposible—, sino sólo todas las opiniones a las que damos crédito en virtud de juicios hechos antes». Y añade: «Yo he negado sólo los prejuicios, y no las nociones que, como ésta [la noción de pensamiento], son conocidas sin afirmación ni negación»<sup>26</sup>. Así, pues, de la duda radical cartesiana quedarían excluidos nuestros conceptos, afectando aquélla sólo a nuestros juicios, y especialmente a nuestros prejuicios, esto es, a las creencias básicas que sirven de fundamento para la aceptación de clases de opiniones orgánicamente vinculadas con ellas. Descartes justifica esta discriminación apelando a la imposibilidad fáctica de prescindir de los conceptos —en tanto que juzgar depende de una decisión de la voluntad que podemos suspender—, y aduciendo que el conocimiento del sentido de nuestros conceptos (por ejemplo, «saber qué es pensamiento») no involucra juicio alguno ni, por tanto, verdad o falsedad. De este modo, Descartes separa radicalmente las definiciones de los juicios, y afirma que el

<sup>26</sup> DESCARTES, R., *Méditations. Lettre à M. Clerselier*, AT, IX-1, pp. 204 y 206.

significado de los conceptos —al menos, de ciertos conceptos— se determina intuitivamente en una experiencia interna, de un modo independiente y previo a la determinación de la verdad de cualquier juicio. Justamente por ello Descartes no somete a la consideración de la duda hiperbólica, en el curso de la 1.<sup>a</sup> Meditación, el significado de los conceptos que emplea para examinar la fiabilidad de sus opiniones —las nociones primitivas de «pensamiento», «verdad», «duda», «certeza», etc.—, ni siquiera cuando el recurso a la hipótesis del genio maligno ha dejado en suspenso el conjunto de todos los juicios, tanto empíricos como matemáticos.

De las premisas establecidas por Wittgenstein en el dominio de la filosofía del lenguaje, se sigue una consecuencia epistemológica que contradice directamente la tesis cartesiana de la independencia lógica de nuestras definiciones respecto de nuestros juicios. Esa consecuencia es que sólo una concordancia en ciertos juicios hace posible que nuestros conceptos tengan un significado. Según Wittgenstein, si no hubiera un acuerdo respecto de ciertos hechos —acuerdo que eventualmente puede expresarse en ciertos juicios que no son definiciones—, no podríamos alcanzar consenso en el lenguaje, no sólo acerca del sentido de las proposiciones, sino tampoco acerca del significado de los términos que en ellas ocurren. En *Sobre la certeza* escribe: «No estoy más cierto del significado de mis palabras que de determinados juicios. ¿Puedo dudar de que este color se llama “azul”?»<sup>27</sup>.

Hacer depender la posibilidad de las definiciones de la concordancia en ciertos juicios no equivale a reducir el dominio de la lógica al de la experiencia, ni tampoco implica negar la validez de la distinción entre juicios y definiciones. Pero sí conlleva una revisión del criterio tradicionalmente aceptado para establecer esa distinción. Según la concepción tradicional, un juicio que describe hechos no deja de ser una hipótesis y, por tanto, no se halla a salvo de la posibilidad de ser falso, ni puede sustraerse absolutamente a la duda; inversamente, una definición debe su incorregibilidad a la circunstancia de que estipula relaciones entre conceptos que son meramente gramaticales y no dependen en absoluto de los hechos. Wittgenstein pone en tela de juicio este criterio de demarcación, apelando a la existencia de un tipo de enunciados cuyo estatuto epistemológico no encaja exactamente en ninguna de las dos categorías mencionadas. Se trata de enunciados que, por un lado, describen hechos

<sup>27</sup> WITTGENSTEIN, L., *Ueber Gewissheit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, § 126. (Se citará UG.)

y, por otro, desempeñan una función lógico-gramatical en el sistema del lenguaje, por lo que parecen sustraerse a la duda. De este tipo son, por ejemplo, los enunciados que Moore había aducido como indudables en su intento de refutar el escepticismo desde la visión del mundo del sentido común: «Aquí hay una mano, y aquí otra», «Jamás en mi vida me he alejado de la superficie de la Tierra», «El mundo existe desde hace más de cinco minutos», etc. Lo que, a juicio de Moore, resulta más desconcertante de este tipo de enunciados es que, aun cuando tenemos completa certeza de su verdad, no podemos presentar una prueba que proporcione evidencia adecuada acerca de esa verdad. Sabemos que son verdaderos, pero no sabemos justificar por qué lo son<sup>28</sup>. Esto no le lleva a plantearse la posibilidad de distinguir dos clases de juicios empíricos, diferentes entre sí no sólo en el grado, sino en el tipo de evidencia. Moore supone que, puesto que conocemos la verdad de aquellos enunciados, cabe exigir, al menos en principio, una justificación de la evidencia de cada uno de ellos aisladamente considerado, por medio de un análisis que nos lleve a los fundamentos de su verdad.

El punto de vista desde el cual considera Wittgenstein la naturaleza y el estatuto de estos enunciados, que difiere sustancialmente del de Moore, se define a partir de estos dos principios básicos: el principio de la sistematicidad de nuestras creencias, y el principio de la heterogeneidad de los enunciados empíricos. De acuerdo con el primero, «nuestro saber forma un gran sistema, y sólo en ese sistema lo individual tiene el valor que le atribuimos»<sup>29</sup>. Por tanto, la verdad de un enunciado no se justifica por la evidencia que podamos invocar en favor del enunciado tomado aisladamente, sino que es función del nexo que guarda con otros enunciados a los que se encuentra inextricablemente vinculado<sup>30</sup>. Desde esta perspectiva holista, Wittgenstein afirma que «lo que nos resulta evidente no son axiomas aislados, sino todo un sistema, en el cual consecuencias y premisas se sostienen *recíprocamente*»<sup>31</sup>.

Según el segundo principio, «nuestras "proposiciones empíricas" no forman una masa homogénea»<sup>32</sup>. Al hablar de heterogeneidad, Wittgen-

<sup>28</sup> Cfr. MOORE, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Orbis, 1983, pp. 60-61 y 155-160. Sobre la interpretación wittgensteiniana de la tesis de MOORE, véase MALCOLM, N.: «Moore and Wittgenstein on the Sense of 'I know'», en ID., *Thought and Knowledge*, Ithaca and London, Cornell Univ. Press, 1977, pp. 170-198.

<sup>29</sup> *UG*, § 410.

<sup>30</sup> Cfr. *UG*, § 225.

<sup>31</sup> *UG*, § 142.

<sup>32</sup> *UG*, § 213.

stein no se refiere a las diferentes funciones que pueden desempeñar los enunciados empíricos como premisas o como conclusiones en el contexto de un proceso de prueba, sino que alude a que la posibilidad misma de un proceso de prueba descansa en el hecho de que ciertos enunciados desempeñan un papel lógico como condiciones de posibilidad de la demostración, por lo cual no tienen el mismo estatuto que los enunciados que intervienen en ella como premisas o como conclusiones<sup>33</sup>. De este modo, si el principio de sistematicidad negaba que la posibilidad de un proceso de prueba dependiera de la existencia de premisas absolutamente primeras y autoevidentes, el principio de heterogeneidad llega a cuestionar incluso que aquellos enunciados que funcionan como normas de descripción del método de prueba, puedan ser considerados como verdaderos en el mismo sentido en que lo son los otros enunciados empíricos. O, lo que viene a ser lo mismo, cuestiona que podamos afirmar, como lo hace Moore, que tales enunciados son objeto de conocimiento en sentido estricto. La conclusión de Wittgenstein es que dentro de un sistema de creencias hay algunas que, aun cuando se expresen en forma de enunciados empíricos, desempeñan un papel fundamental en todo proceso de prueba, por cuanto que describen las reglas de la evidencia por las que enjuicamos el valor de verdad de las restantes. Abandonar una cualquiera de estas creencias básicas afectaría a la credibilidad de un conjunto indefinido de enunciados de experiencia que se encuentran conectados con aquéllas. Inversamente, si se aceptan como ciertas e incuestionables, no es porque puedan aducirse razones en favor de la evidencia de cada una de ellas por separado, sino por el papel que desempeñan dentro del juego de lenguaje cognitivo.

Aunque el propósito inmediato de Wittgenstein era discutir los argumentos de Moore en favor de la indudabilidad de ciertos enunciados, sus reflexiones apuntan también en la dirección de una crítica del escepticismo radical. Pero la crítica wittgensteiniana no se basa en una defensa de la visión del mundo del sentido común, sino que se articula a partir de un análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la duda. Wittgenstein sostiene que de hecho aceptamos como incuestionables algunos de los enunciados de Moore, no porque tales enunciados susciten en nosotros la experiencia de la certeza, sino porque resulta imposible decidir en qué circunstancias dispondríamos de pruebas contra su evidencia, pues ningún enunciado que pudiéramos aducir en contra de los mismos poseería mayor evidencia que ellos. Se trata, pues, de una certeza

<sup>33</sup> Cfr *UG*, § 167.

lógica, no psicológica: tales enunciados están a salvo del error y se sus-traen a toda justificación, en la medida en que desempeñan un papel como reglas de control de otros enunciados que sometemos a prueba, no en la medida en que poseen alguna cualidad intrínseca capaz de causar en nosotros determinados procesos mentales.

El estatuto epistemológico fundamental de los enunciados de Moore no depende, pues, de sus propiedades psicológicas, sino de su función lógica. Si tales enunciados son ciertos, no es porque así nos lo parezcan, sino porque dudar de su verdad implicaría dudar de todo el sistema de creencias que sustentan, y es imposible describir con sentido en qué consistiría una duda acerca del sistema entero. La misma determinación del significado de los términos epistémicos depende de una concordancia en la verdad de esos enunciados. Esto les confiere un papel especial dentro del sistema: siendo juicios que describen hechos, su función no es informativa, sino lógica, por cuanto que se hallan en el término del proceso de justificación de otras creencias, y «aquello que ha de ser considerado como una prueba suficiente de un enunciado, pertenece a la lógica. Pertenece a la descripción del juego de lenguaje»<sup>34</sup>. La justificación *suficiente* de un enunciado no depende sólo de que otros enunciados sean de hecho verdaderos, sino también de que haya normas que especifiquen las condiciones de uso de los predicados «verdadero» y «falso». Según Wittgenstein, entre los enunciados que describen esas normas se hallan no sólo definiciones y verdades lógicas, sino también juicios empíricos del tipo de los de Moore. Es contingente cuáles sean, en un sistema de creencias determinado, los juicios empíricos que desempeñan un papel lógico como normas de descripción de las condiciones de prueba. De hecho, las creencias fundamentales o terminales varían según situaciones e imágenes del mundo. Pero es necesario que, para que unas creencias puedan ser controladas en cuanto a su verdad o falsedad, otras funcionen como reglas de control de las primeras.

Con ello disponemos ya de todos los elementos que permiten a Wittgenstein dar forma a un argumento decisivo contra el escepticismo radical, que puede formularse en los términos siguientes: siendo así que el acuerdo público respecto a la verdad de ciertos juicios es condición necesaria del significado de los términos epistémicos, ello revela que tales juicios forman parte de la descripción del juego de lenguaje cognitivo y, en cuanto tales, resulta impensable que puedan ser falsos, por lo que pre-

<sup>34</sup> *UG*, § 82.



tender dudar de ellos supondría vaciar de sentido los conceptos mismos de duda, verdad y saber. El escéptico radical, así como el filósofo cartesiano, incurren en el error lógico de suponer que podemos indagar qué es lo que sabemos, empleando un concepto de saber que no presupone en sí mismo ningún saber particular, y que no se ve afectado ni siquiera por una duda hiperbólica que admite la hipótesis de que podamos no saber nada<sup>35</sup>.

## 5. LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA DUDA REAL

Partiendo de esta crítica del escepticismo radical, Wittgenstein establece las siguientes condiciones de posibilidad de la duda efectiva<sup>36</sup>:

1) *La duda requiere razones particulares y precisas*<sup>37</sup>. Dudar sin motivos positivos sería, no sólo poco razonable, sino incluso algo carente de sentido. Esto cuestiona la posibilidad misma de una duda que, como la cartesiana, se extiende a todo el sistema de creencias, sobre la única base de que cada una de ellas, tomada aisladamente, podría ser falsa. Cabría argüir que este argumento no parece decisivo en orden a probar la imposibilidad de la duda hiperbólica, toda vez que la carencia de razones para dudar convertiría la duda en poco razonable, pero no en lógicamente imposible. El propio Wittgenstein reconoce que no hay una neta delimitación entre aquellos casos en que la duda es irrazonable, y aquellos en que es imposible<sup>38</sup>. Por lo demás, ni siquiera Descartes discutiría la liviandad de la duda hiperbólica. El mismo afirma que la duda acerca de la fiabilidad de la razón —la hipótesis del genio maligno— no se basa en razones naturales, sino en «motivos... muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos»<sup>39</sup>. Precisamente a causa de esta falta de razones naturales para sustentar la duda radical, Descartes la hizo depender por completo de una decisión de su voluntad<sup>40</sup>. Ante esto se pregunta Wittgenstein: «¿Puedo dudar de lo que *quiero dudar?*»<sup>41</sup>. Lo que con ello se apunta es que, ni la

<sup>35</sup> Cfr. BOGEN, J., «Wittgenstein and Skepticism», en *The Philosophical Review*, 83 (1974), pp. 364-373.

<sup>36</sup> Cfr. MORAWETZ, T., *Wittgenstein & Knowledge. The Importance of 'On Certainty'*, Univ. of Mass. Press, 1978, pp. 107-118; BOUVERESSE, J., *op. cit.*, pp. 575 ss.; KENNY, A., *Wittgenstein*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 181 y ss.

<sup>37</sup> Cfr. *UG*, §§ 4, 458.

<sup>38</sup> Cfr. *UG*, § 454.

<sup>39</sup> *Med. de Prima Philos.*, 3, AT, VII, p. 36.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>41</sup> *UG*, § 221.

mera posibilidad de error suscita la duda, ni ésta sobreviene simplemente como consecuencia de una decisión. Así, pues, al sostener que hacen falta razones para dudar, Wittgenstein no pretende sólo denunciar que dudar sin razones es comportarse de manera irrazonable, sino argumentar que dudar sin razones no es dudar en absoluto.

2) *La duda debe tener consecuencias.* Una duda generalizada —por ejemplo, la duda acerca de la existencia del mundo exterior— es una duda que no comporta diferencia alguna con respecto a la no duda<sup>42</sup>. También Descartes podría suscribir esto. De hecho, él insiste en que la duda metódica es sólo una duda teórica, o aplicable en el campo del conocimiento, pero que no debe extenderse a la esfera de la conducta y de los asuntos vitales<sup>43</sup>. Pero, si Descartes mantiene esta distinción entre duda teórica y duda práctica, es entre otras razones porque, según él, dudar, como conocer, son esencialmente procesos mentales que se caracterizan por su manifestación inmediata a la conciencia a través de ciertos estados psicológicos (certeza, inseguridad, etc.). Para Wittgenstein, en cambio, estos procesos son sólo fenómenos concomitantes, y no constituyen el criterio de operaciones tales como aprehender una verdad, dudar de una opinión, etcétera<sup>44</sup>. Puesto que tales operaciones son públicas y están regidas por reglas, lo que nos permite decidir cuándo se cumplen efectivamente es el modo característico de comportamiento que va vinculado a tales operaciones intelectuales. Por tanto, una duda que no tenga ninguna consecuencia en la práctica, como es la duda cartesiana, no es una duda real.

3) *La duda se da en el contexto de un juego de lenguaje.* El juego de lenguaje cognitivo descansa sobre la certeza en la verdad de ciertas proposiciones<sup>45</sup>. Esa seguridad básica no es algo que pueda ser justificado<sup>46</sup>, sino más bien la condición de posibilidad de que otras proposiciones sean conocidas y, eventualmente, puestas en duda. «Quiero decir precisamente que un juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo. (No he dicho "si se puede confiar en algo")»<sup>47</sup>. Por tanto, sólo hay juego de lenguaje cognitivo bajo la condición de que haya certeza sobre ciertos hechos<sup>48</sup>, y sólo hay duda efectiva en el contexto del juego de lenguaje cognitivo.

<sup>42</sup> Cfr. *UG*, § 120.

<sup>43</sup> Cfr. *Secundae Responsiones*, AT, VII, p. 149; carta a Hyperaspistes de agosto de 1641, en DESCARTES, R., *Oeuvres et lettres*, ed. A. Bridoux, París, Gallimard, 1953, p. 1126.

<sup>44</sup> Cfr. *UG*, § 152.

<sup>45</sup> Cfr. *UG*, §§ 403, 457.

<sup>46</sup> Cfr. *UG*, § 559.

<sup>47</sup> *UG*, § 509.

<sup>48</sup> Cfr. *UG*, § 617.

Ahora bien, lo que caracteriza precisamente a la duda hiperbólica es el incumplimiento de esta condición. La duda cartesiana es una duda descontextualizada e indiscriminada. Pero esta indiscriminación conduce a su propia aniquilación, pues una duda que no descansa en ninguna certeza fáctica, no puede suponer tampoco el significado que de hecho tienen las palabras en las que se expresa. «Quien no está cierto de ningún hecho, tampoco puede estar cierto del significado de sus palabras»<sup>49</sup>. Al revertir sobre el propio lenguaje, la duda radical impide la certeza sobre el significado de conceptos epistémicos tales como «dudar», «estar cierto», «ser engañado», etc. De este modo, la duda cartesiana no sólo pondría en cuestión el valor de verdad de nuestras opiniones, sino que haría imposible la descripción misma de nuestras operaciones cognitivas, pues, al dudar del significado de los términos epistémicos, no podríamos identificar la relación entre nosotros y nuestras opiniones en términos de «saber», «dudar», «estar cierto», «errar», etc. La duda hiperbólica destruye las condiciones mismas de posibilidad del juego de lenguaje cognitivo y, al hacerlo, se destruye a sí misma.

4) *La duda presupone certeza.* «Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera así llegaría a dudar. El juego mismo de la duda presupone la certeza»<sup>50</sup>. Esto no significa meramente que de hecho aprendemos a dudar sólo sobre la base de ciertas convicciones que se asumen implícitamente y no se han puesto jamás en cuestión, sino también que la posibilidad misma de dudar depende del hecho de que tenemos certeza. «Las preguntas que hacemos, y nuestras *dudas*, descansan en el hecho de que algunas proposiciones están exentas de duda, son como los goznes sobre los cuales aquéllas giran. Es decir, que pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas el que *de hecho* no se dude de ciertas cosas»<sup>51</sup>. Pero, ¿puede plantearse esto como una objeción contra el cartesianismo? ¿Acaso Descartes no llega a conocer su propia existencia, como primera verdad de la ciencia, en cuanto condición de posibilidad de sus dudas? ¿Y no equivale esto a admitir que dudar presupone tener la certeza, al menos, de que se está dudando? Desde luego. Pero esa certeza tiene por objeto la existencia en la mente de los pensamientos o ideas de los que se duda, y no la correspondencia entre esos pensamientos y la realidad extramental. Por tanto, aunque dudar de todo presuponga estar cierto de la existencia de tal duda, no presupone, en cambio, la certeza acerca de la verdad de

<sup>49</sup> UG, § 114.

<sup>50</sup> UG, § 115.

<sup>51</sup> UG, §§ 341-342.

ninguna idea. Precisamente por ello, para descubrir una primera verdad a partir de la duda universal, Descartes no podrá basarse en el contenido objetivo de ninguna de sus ideas, todas las cuales se suponen provisoriamente falsas, sino en su realidad material, como modos u operaciones que exigen, para poder existir —que no para poder ser verdaderas—, una sustancia que las tenga. Así, pues, lejos de que la duda cartesiana presuponga certeza, es por el contrario la certeza<sup>52</sup> la que presupone haber eliminado todo motivo de duda.

5) *Dudar de todo es imposible*. Al menos en algunos casos, Descartes basa la generalización de la duda metódica en el siguiente argumento: si a veces me he equivocado al tomar por verdadero lo que resultaba ser falso, ¿no es posible que todas cuantas veces tomo algo por verdadero, sea realmente falso?<sup>53</sup> Así, pues, esta duda hiperbólica se funda en una inferencia inductiva. El problema es que el paso del «alguna vez» al «siempre» no es aquí un caso de generalización empírica, sino que se trata de una transición desde el plano de los hechos al de la gramática, que no puede justificarse inductivamente. En las *Investigaciones filosóficas* hace Wittgenstein la siguiente observación: «¿Qué clase de proposición sería ésta: “Lo que sucede una vez, podría suceder siempre”? Una proposición semejante a ésta: si “F(a)” tiene sentido, “(x)·F(x)” tiene sentido. “Si puede darse el caso de que alguien en un juego haga una jugada incorrecta, podría ocurrir que todos los hombres, en todos los juegos, sólo hicieran jugadas incorrectas.” Estamos aquí expuestos a malentender la lógica de nuestras expresiones, a presentar incorrectamente el uso de nuestras palabras»<sup>54</sup>. Descartes fue simplemente víctima de este error categorial, consistente en confundir el plano de la explicación causal con el de la justificación gramatical. Pues una cosa son las causas que han determinado la ocurrencia de un fenómeno, y otra cosa son las reglas en virtud de las cuales ese fenómeno forma parte de un juego y puede ser evaluado en términos de corrección e incorrección. Si es físicamente posible, aunque improbable, que entre dos series alternativas de causas y efectos siempre ocurra de hecho una de ellas, no es en cambio lógicamente posible que en un juego todas las jugadas sean incorrectas, y ninguna correcta. La razón de ello es que pertenece a la lógica del juego el que lo correcto sea la norma, y lo incorrecto, la excepción. El hecho de que en

<sup>52</sup> La certeza metafísica, no la certeza moral. Cfr. *Principes de la Philosophie*, IV, §§ 205-206, AT, IX-2, pp. 323-324.

<sup>53</sup> *Med. de Prima Philos.*, 1, AT, VII, p. 18.

<sup>54</sup> *PU*, § 345.

una larga serie de lanzamientos de una moneda al aire no acertásemos nunca de qué parte iba a caer la moneda, no modificaría forzosamente nuestra creencia en la regularidad de la naturaleza, aunque quizá nos llevara a revisar nuestras teorías sobre la probabilidad estadística. Por el contrario, si se aceptara la posibilidad de errar en todos los casos del cálculo, ello afectaría al concepto mismo del cálculo. «Una cosa es describir el método de medida, y otra, hallar y expresar los resultados del cálculo. Pero lo que denominamos “medir” está también determinado por una cierta constancia de los resultados del cálculo»<sup>55</sup>. Lo que viene a decir aquí Wittgenstein es que la determinación del método de medida —y, por consiguiente, la definición del concepto de medir— no es independiente de que, de hecho, los resultados de nuestras mediciones sean habitualmente constantes. Admitir la posibilidad de equivocarse en todos los casos de una medición o de un cálculo, implicaría vaciar de significado la noción misma de cálculo. Por tanto, si han de ser posibles actividades tales como calcular, jugar, medir o conocer, es bajo el supuesto de que no erramos siempre. Inversamente, si tiene sentido decir que alguien se equivoca en determinados casos, es a partir del reconocimiento de que en ciertas circunstancias el error es lógicamente imposible<sup>56</sup>. ¿Adónde nos llevan estas consideraciones? A la conclusión de que la determinación del significado de nuestros conceptos no es independiente de la aceptación de la verdad de ciertos enunciados. Desde este punto de vista, la duda universal cartesiana es lógicamente imposible, porque presuponer la posibilidad de dudar de todos los juicios, implica privar de todo sentido el concepto mismo de duda.

## 6. CONCLUSIÓN

Todas éstas son condiciones que, a juicio de Wittgenstein, han de cumplirse para que sea posible la duda real o efectiva. Pero quisiera plantear una última cuestión: ¿Acaso la duda hiperbólica cartesiana es una duda real? ¿No es, más bien, un artificio metafísico para cimentar absolutamente la verdad? Dar al conocimiento un fundamento absoluto no es una necesidad práctica; ni siquiera es una exigencia científica, pues se puede tener conocimiento cierto y evidente de las verdades de cualquier campo particular de investigación, sin conocer las razones últimas que garanti-

<sup>55</sup> *PU*, § 242.

<sup>56</sup> Cfr. *UG*, §§ 25-27.

zarían apodócticamente tales verdades<sup>57</sup>. Fundar absolutamente la verdad es sólo una exigencia metafísica, entendiendo por tal la exigencia de elevar nuestro conocimiento al grado de sabiduría o ciencia perfecta, lo cual se alcanza cuando nuestra certeza de las verdades científicas particulares no se justifica sólo por su evidencia intrínseca, sino por el conocimiento de su conexión con ciertas verdades primeras —esencialmente, la existencia de un Dios veraz— que dan a nuestra certeza de aquellas verdades un carácter inconcuso<sup>58</sup>.

No puede negarse que hay una perfecta adecuación entre el método de la duda hiperbólica y el objetivo filosófico de fundar absolutamente la verdad. Y si cabe decir que la duda hiperbólica es una ficción metódica, su artificiosidad no es mayor que la poca naturalidad del intento de dar al sistema de nuestros conocimientos una base más sólida que la que suministran su contrastación empírica y su coherencia interna. Quiero decir que la empresa metafísica de justificar *absolutamente* el saber no responde a exigencias naturales. Descartes reconoce que no hace falta eliminar toda posibilidad de duda para aceptar la plausibilidad general de nuestro conocimiento. Hay razones naturales para admitir como «muy probables»<sup>59</sup> las opiniones intrínsecamente evidentes. Pero sólo tendremos garantía apodóctica de que esas opiniones son verdaderas si las fundamos en razones que exceden del marco de la certeza natural y satisfacen el ideal de verdad absoluta de la razón. De este modo, Descartes abre una brecha entre el plano de la certeza natural y el de la certeza metafísica; el de la ciencia imperfecta y el de la ciencia perfecta; el de la razonabilidad y el de la racionalidad.

Es aquí donde se halla, a mi entender, la raíz de la divergencia entre Descartes y Wittgenstein. Mientras que Descartes pretende justificar el sistema entero de la ciencia mediante su establecimiento en primeros principios evidentes de manera absoluta, Wittgenstein argumenta que no es posible justificar todas las proposiciones que consideramos verdaderas. Hay un término final de todo proceso de prueba, pero ese fundamento no puede justificarse, es decir, no es objeto de conocimiento. «La justificación de la evidencia tiene un término. Pero el término no consiste en el hecho de que ciertas proposiciones se nos presentan inmediatamente como verdaderas, como si se tratara por nuestra parte de una especie de *visión*, sino que es nuestro *actuar* lo que yace en el fondo del juego de lenguaje»<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. *Secundae Responsiones*, AT, VII, p. 141.

<sup>58</sup> Cfr. *Princ. Philos.*, prófate, AT, IX-2, pp. 4-5.

<sup>59</sup> *Med. de Prima Philos.*, I, AT, VII, p. 21.

<sup>60</sup> *UG*, § 204.

La pretensión cartesiana de legitimar el sistema de la certeza natural desde un nivel de racionalidad absoluta que se sitúa más allá de los límites de esa certeza, es inviable. Y lo es, porque el marco de la racionalidad natural, tal como viene definido por las formas de vida y por el sistema lingüístico de una comunidad humana, es determinante de las condiciones de posibilidad del sentido de nuestras palabras y de la verdad de nuestras creencias. Esto afecta también a la reflexión filosófica. En definitiva, lo que se sigue a este respecto de la crítica de Wittgenstein a la duda cartesiana, es que un procedimiento de análisis filosófico que violente las condiciones del sentido impuestas por el lenguaje, no puede convertirse en paradigma de la reflexión filosófica. Y no por no ser razonable, sino por ser imposible.

*(Enero 1987)*

JULIÁN MARRADES MILLET  
Universidad de Valencia

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento.  
Facultad de Filosofía y CC. Educación.  
Universidad de Valencia.