



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

WITTGENSTEIN: EL PROBLEMA DE LA CERTEZA

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADODE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA
FERNANDO ADOLFO NAVARRO QUIRIZ**

**DIRECTOR DE TESIS
MTRO. LUIS ALEJANDRO VILLANUEVA HERNÁNDEZ**

PUEBLA, PUE., ABRILDE 2014

ÍNDICE

Introducción.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO 1

LA CERTEZA

1. Introducción al capítulo	4
2. Acerca del concepto de certeza.....	4
3. El concepto de certeza en Platón y Aristóteles.....	6
3.1. Platón y el concepto de certeza.....	6
3.2. El concepto de certeza en Aristóteles.....	8
4. El problema de la certeza en la Edad Media: Tomás de Aquino.....	10
5. La Modernidad y el problema de la certeza.....	13
6. El problema de la certeza en la filosofía analítica: Frege y Russell.....	17

CAPÍTULO 2

LA TRANSICIÓN DEL PRIMER AL SEGUNDO WITTGENSTEIN

1. Introducción al capítulo.....	21
2. El concepto de retrato en el <i>Tractatus</i>	22
3. Los juegos de lenguaje de las <i>Investigaciones</i>	30

CAPÍTULO 3

WITTGENSTEIN Y MOORE EN TORNO AL PROBLEMA DE LA CERTEZA

1. Introducción al capítulo	42
2. El problema del sentido común en Moore.....	42
2.1. La postura de Moore en torno al escepticismo.....	44
2.2. La justificación del sentido común en Moore.....	47
2.3. Las objeciones de los escépticos.....	51

3. La respuesta de Wittgenstein a Moore.....	53
3.1.La crítica de Wittgenstein a Moore.....	54
3.2.La certeza de las proposiciones de marco de referencia.....	59
3.3.Wittgenstein y los marcos de referencia.....	62

Capítulo 4

WITTGENSTEIN Y LA CERTEZA

1. Introducción al capítulo.....	64
2. El sinsentido del escepticismo.....	64
3. La postura de Wittgenstein en torno a la duda metódica cartesiana.....	65
4. El problema de la certeza en Wittgenstein.....	74
 CONCLUSIONES.....	 80

ANEXOS

Vida y obra de Wittgenstein.....	82
Bibliografía.....	89

INTRODUCCIÓN

La idea de trabajar a Wittgenstein es un reto complicado, pero a la vez estimulante y atractivo. La filosofía de Wittgenstein no es un conjunto de “verdades”, más bien se trata de una actividad que intenta hacer una aclaración conceptual. El pensamiento wittgensteniano es tan rico y profundo que en cierto sentido rompe con el modo de filosofar occidental y plantea aclaraciones conceptuales más que respuestas o sistemas que expliquen y resuelvan los problemas clásicos de la filosofía. Por ello, considero que Wittgenstein es un filósofo original, que da mucho de qué hablar en problemas de lógica, epistemología, filosofía de las matemáticas, filosofía del lenguaje y algunas otras.

Wittgenstein señala que las dificultades filosóficas son en última instancia el resultado de múltiples incomprensiones y confusiones de nuestro lenguaje. El pensamiento de Wittgenstein todavía conserva un impacto tremendo dentro de varias corrientes filosóficas. Particularmente me resulta muy estimulante adentrarme al estudio del pensamiento de este gran filósofo austríaco, al mismo tiempo, espero que el presente trabajo pueda introducirme a futuros campos de investigación dentro de la filosofía de la ciencia, del lenguaje o dentro de la misma filosofía de Wittgenstein.

Por otro lado, es común que cada sistema filosófico, cada filósofo y hasta cada estudiante de filosofía, intenten encontrar la certeza a la hora de filosofar, ello hace que el tema central del presente trabajo siga siendo un clásico de la filosofía. Además, considero que el hecho de replantear el problema de la certeza, que es lo que esta investigación pretende, dejará ver que dicho problema filosófico sigue siendo relevante para discusiones contemporáneas de epistemología, filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia, entre otras.

Cabe mencionar que tradicionalmente la ciencia y el problema del conocimiento han sido abordados poniendo especial énfasis en el método, es decir, se ha pensado que para garantizar la genuinidad del conocimiento científico, es necesario cumplir cabalmente ciertos requisitos metodológicos formales, esta fue en gran medida la perspectiva abanderada por los positivistas lógicos.

A lo largo de la historia de la ciencia y la filosofía podemos constatar que la relación entre doctrinas epistemológicas y métodos de investigación dependen de la manera en cómo se ha respondido al problema de la certeza, pero no sólo a la certeza, sino también al problema acerca de la relación entre el sujeto y el objeto a estudiar. En función de lo anterior, se han establecido los objetivos que definen el tipo de investigación y el lenguaje utilizado. Sin embargo, el proceso que pudiera conducirnos a la adquisición de un tipo de conocimiento susceptible de ser calificado como cierto es muy complejo, y por ello, no se puede reducir a análisis de método. Precisamente el segundo Wittgenstein junto con otros pensadores como Thomas Kuhn, Quine, Feyerabend, Otto Neurath, etc.; entendieron que dichos problemas son muy complejos como para intentar comprenderlos sólo a partir de una perspectiva que centre su atención en el análisis de los métodos.

Especialmente en las *Investigaciones Filosóficas* es cuando se encuentran las observaciones más precisas de Wittgenstein al respecto. A partir del nuevo modo de pensar de las *Investigaciones Filosóficas* se desprenden tres obras: *Zettel*, *Observaciones acerca de los colores* y *Sobre la certeza*. Tanto en las *Investigaciones Filosóficas* como en *Sobre la certeza*, el autor austriaco señala que debemos huir de los métodos que han perdurado en la historia de la pregunta por el conocimiento, y en su lugar, Wittgenstein dirige su atención hacia la pragmática y a las formas de vida. (*Lebensforme*). Para Wittgenstein únicamente en la práctica de una lengua es como puede tener significado una palabra, pues las palabras están relacionadas con las actividades de una comunidad, por ello, si se quiere explicar el significado de una palabra, se debe atender a su uso. Bajo este aspecto, de lo que se trata es de acabar con los malos entendidos que tenemos al usar las palabras.¹En síntesis, a mi modo de ver, el estudio del problema de la certeza en Wittgenstein implica un trabajo serio y complicado que debe llevarse a cabo con el fin de mostrar la importancia de esta faceta de su pensamiento.

El objetivo central del presente trabajo es comprender con detalle el concepto de certeza en Wittgenstein y con ello mencionar posibles caminos

¹ Más abajo, en el segundo capítulo de la tesis, en lo que respecta a las *Investigaciones Filosóficas* se entrará un poco más en detalle en la explicación de las formas de vida.

abiertos del uso de dicho concepto en el terreno de la epistemología. Sin embargo, para una mejor comprensión del concepto de certeza habremos de hacer un recorrido general en torno a las maneras cómo, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha venido abordando dicho problema. A este asunto dedicaremos el primer capítulo de la presente tesis.

En el segundo capítulo hablaremos de dos conceptos importantísimos en la filosofía de Wittgenstein: la teoría del retrato y los juegos del lenguaje. Debido a que los planteamientos en torno a la certeza corresponden al segundo Wittgenstein, consideramos imprescindible conocer el sentido de la noción de juego de lenguaje de la segunda etapa del filósofo austriaco. Además, nos parece que la noción de juego de lenguaje se comprende mejor a través del estudio de la teoría del retrato del *Tractatus*, por tal motivo, dicho capítulo tendrá como objetivo hacer ver la interdependencia de ambos conceptos.

En el tercer capítulo lo iniciamos haciendo referencia al pensamiento filosófico de George Moore. Veremos que dicho pensador tiene planteamientos novedosos contra el escepticismo, y que es a partir de estos planteamientos que Wittgenstein se interesa por el tema de la certeza. Veremos también como a pesar de que Wittgenstein coincide en ciertos puntos con Moore, al mismo tiempo lanza una crítica devastadora contra él. Por ello, conviene exponer el planteamiento de Moore y posteriormente la crítica que hacia él dirige Wittgenstein.

En el último apartado presentamos la crítica de Wittgenstein, pero ya no sólo contra Moore, sino contra el escepticismo en general, es decir, expondremos las razones por las que Wittgenstein considera que el escepticismo es una postura filosófica incorrecta y en cierto sentido absurda. Para ello será importante recurrir a la noción de juegos del lenguaje en estrecha relación con el concepto de certeza ya que, Wittgenstein elabora sus críticas apoyándose en ambas nociones.

A partir de todo lo anterior, a manera de conclusión proponemos una mirada al segundo Wittgenstein que nos permita visualizar la vigencia de Wittgenstein en terrenos filosofía contemporánea, específicamente, en el ámbito epistemológico.

CAPÍTULO 1

LA CERTEZA COMO PROBLEMA EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

1. Introducción al capítulo

El tema central de la presente tesis versa sobre el concepto de certeza en Wittgenstein. En cierto sentido podríamos decir que Wittgenstein es heredero de la tradición analítica en filosofía, y en base a esa tradición, inicia su filosofar. Sin embargo, antes de Wittgenstein y la tradición analítica hay muchas otras posturas filosóficas que también se han ocupado de dicho concepto. Por ello, considero conveniente iniciar con una breve exposición en torno a cómo ha sido entendido el concepto de certeza en pensadores clásicos de la filosofía. El propósito de dicha exposición es doble: 1) contrastar el concepto de certeza de algunos pensadores que considero relevantes, con **el concepto de certeza** de Wittgenstein, 2) entender mejor los puntos medulares de la discusión entre Moore y Wittgenstein en torno al concepto de certeza. Como se podrá notar más adelante, el abordaje de este segundo aspecto será fundamental para el tema central de la presente tesis.

2. Acerca del concepto de certeza

En el diccionario de filosofía de Ferrater Mora se usa la palabra certidumbre y no certeza, sin embargo, una lectura cuidadosa nos permite ver que ambos términos, al menos en este caso, pueden entenderse de manera indistinta. Tomando en consideración lo anterior, lo importante es notar que Ferrater divide la certidumbre (o certeza) en dos clases y dice: “La certidumbre subjetiva conlleva un asentimiento, pero no el fundamento de este asentimiento. La certidumbre objetiva conlleva el fundamento del asentimiento; fundamento que puede ser un testimonio o una autoridad digna de creencia”²

Por otro lado, en el diccionario filosófico de Ezcurdia Híjar encontramos que: “La certeza siempre se da en el sujeto, nunca en la proposición; se produce

² Ferrater, Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Tomo I (A-D) (Edición de Josep María Terracabras) Barcelona, Ariel Filosofía, 2009, pp.526.

cuando el conocimiento nos ofrece suficiente garantía de su verdad. En tal caso la mente da su asentimiento sin restricción”³. De manera similar, en el diccionario filosófico de Max Müller y Alois Halder notamos que:

Se da certeza cuando el sujeto del conocimiento se ha asegurado de las razones objetivas de su conocimiento. El aseguramiento de las razones de algo produce su evidencia y es un quehacer de la conciencia, que con ello garantiza en el juicio el verdadero acuerdo (verdad) de sus representaciones con la cosa.⁴

Como podemos ver, las nociones de certeza propuestas por Híjar, Max Müller y Alois Halder, son muy cercanas al concepto de certidumbre subjetiva propuesto por Ferrater. Lo anterior refuerza la equivalencia conceptual previamente establecida que consiste en sostener que, para el caso de Ferrater, las nociones de certeza y certidumbre se usan de manera indistinta.

Tomando ahora en consideración el diccionario filosófico de Nicola Abbagnano, ahí encontramos dos usos de la palabra certeza: “1) la seguridad subjetiva de la verdad de un conocimiento; 2) la garantía que un conocimiento ofrece de su verdad”⁵. En este caso, podemos notar que existe una gran similitud entre esta clasificación de Abbagnano y la que Ferrater propone cuando habla de certidumbre subjetiva y certidumbre objetiva. Esta es una razón más que apoya la equivalencia conceptual ya referida. Por su parte, Chávez Calderón⁶ clasifica la noción de certeza en tres tipos: certeza física o de hechos, certeza de derecho y certeza moral. La certeza física es aquella que “está relacionada con conocimientos que recaen sobre objetos o hechos de experiencia”⁷. Respecto a la certeza de derecho (o certeza lógica) comenta: “es la que se tiene cuando estamos frente a proposiciones que no se pueden negar porque su verdad es de carácter formal”.⁸ Por último, la certeza moral tiene que ver con “el estado del espíritu que, sin excluir absolutamente toda posibilidad de error, está

³ Chávez Calderón, Ezcurdia Híjar. *Diccionario Filosófico*, México, Limusa Noriega Editores, 1999, pp. 42.

⁴ Müller, Max & Halder, Alois. *Breve diccionario de Filosofía*. Barcelona, Herder, 1986, pp. 68-69

⁵ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 159-160.

⁶ Hay otras propuestas de clasificación, pero a manera de ejemplo menciono la de Chávez.

⁷ Chávez Calderón, *Op. Cit.*, p. 42.

⁸ *Ibid* pp.42.

suficientemente convencido de estar en la verdad para fundar sus decisiones prácticas⁹.

De acuerdo con esta breve revisión en los diccionarios filosóficos arriba mencionados, podemos ver que, en términos generales, los conceptos de certidumbre y certeza no necesariamente son excluyentes, sino que incluso han llegado a considerarse como complementarios o equivalentes. En la lengua inglesa, estos términos son referidos respectivamente como *certitude* y *certainty*. Generalmente la tradición filosófica occidental ha empleado con mayor frecuencia el concepto de certeza, queriendo con ello enfatizar la idea de un tipo de conocimiento objetivo, es decir, que tenga una base empírica, que sea estable y sólido y, que por ello, no dependa exclusivamente del sujeto¹⁰.

Hasta este momento, nos hemos referido al concepto de certeza de una manera general, basándonos en definiciones de diccionarios de filosofía, intentando con ello tener una idea panorámica de cómo se ha entendido el concepto. Sin embargo, será importante complementar esta visión general haciendo referencia a la manera como algunos pensadores clásicos de la filosofía occidental lidiaron con dicho concepto. De eso nos ocuparemos en las secciones subsecuentes.

3. El concepto de certeza en Platón y Aristóteles

3.1. Platón y el concepto de certeza

Para Platón la certeza alude a lo que constituye la solidez o estabilidad del conocimiento verdadero. Recordemos que para Platón la verdad está en un mundo inmutable al cual no podemos acceder a través de los sentidos. En este aspecto, para Platón la estabilidad del conocimiento depende de qué tan fijo sea su objeto, ya que a diferencia de las cosas no estables (que cambian y por ello sólo pueden ser conocimientos probables), sólo se pueden conocer con certidumbre las cosas estables. Dichas afirmaciones de Platón las podemos localizar en el *Filebo*. Sócrates pregunta si se puede conseguir un conocimiento

⁹ Ibid pp. 42-43.

¹⁰ Ya hemos visto que, cuando se quiere destacar el rol que desempeña el sujeto en el proceso de adquisición del conocimiento, entonces se habla de certeza subjetiva.

sólido de lo que no tiene consistencia¹¹ alguna. A lo que Protarco responde que no se puede. Entonces, Sócrates le dice que por esta razón no hay intelecto ni ciencia que alcancen el máximo grado de verdad en relación a esas cosas. De ahí, Sócrates afirma:

Que tenemos la consistencia, pureza, verdad y, como decíamos antes, integridad o en aquellas cosas que siempre son conforme a los mismo, del mismo modo y sin mezcla, o en las que más emparentadas están con ellas; y todo lo demás hay que decir que es secundario e inferior¹²

Por otra parte en el *Timeo* volvemos a encontrar esta preocupación por aclarar aquello que debe considerarse como un tipo de conocimiento sólido y estable. Recordando la teoría de las ideas de Platón, las cosas sensibles del mundo actual son copias de ideas eternas y estables. Estas cosas sensibles están mutando constantemente porque son copias de prototipos ideales. Dichos prototipos ideales son inmutables, y pueden ser captados a través de un conocimiento racional y matemático. Para Platón, es a través de ese tipo de conocimiento que se puede alcanzar un conocimiento intuitivo capaz de captar esas ideas eternas o prototipos ideales.

(...) Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo. Por cierto, lo más importante es comenzar de acuerdo con la naturaleza del tema. Entonces, acerca de la imagen y de su modelo hay que hacer la siguiente distinción en la convicción de que los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican: los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia son estables e infalibles – no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables- ; los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles. Lo que el ser es a la generación, es la verdad a la creencia.¹³

¹¹ Aquí la noción de consistencia es atribuible a un tipo de conocimiento que se considere duradero, estable y sólido.

¹² Platón, *Diálogos VI, (Filebo – Timeo- Critias)*. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos 160, 1992, pp. 108.

¹³ *Ibid* pp. 172

Podemos decir que para Platón la certeza es un atributo de la verdad, es decir, un carácter estable de la verdad misma, que se distingue del conocimiento que se obtiene por los sentidos porque mientras que este último es variable, el otro pertenece al mundo inmutable.

3.2. El concepto de certeza en Aristóteles

Como es bien sabido, Aristóteles fue discípulo de Platón alrededor de 20 años, y por ello, muchos elementos del pensamiento platónico se encuentran en Aristóteles. Sin embargo, Aristóteles también difiere en ciertos aspectos del pensamiento de su maestro. Por ejemplo, en el contexto del que venimos hablando, como ya se ha dicho más arriba, para Platón la verdad tiene que ver con un mundo inmutable que está fuera del acceso de los sentidos. Por otro lado, de acuerdo con Aristóteles, la verdad se obtiene del mundo en el que vivimos y en el que ocurren los cambios. Prueba de ello aparece en la Introducción a la *Física* de Aristóteles, donde el filósofo griego (citado por De Echandía) habla de su análisis al movimiento.

Las apariencias sensibles nos presentan el hecho incontestable del devenir, y en este orden la teoría ha de partir de la experiencia y construir su logos de tal manera que concuerde con los hechos (Acerca del cielo 306 a 6). Por el contrario, quienes procedan por mera especulación <no buscan que sus teorías y explicaciones concuerden con los fenómenos, sino que más bien fuerzan los fenómenos e intentan que concuerden con sus propias teorías y opiniones> (Ibid. 292 a23-27).¹⁴

Aunado a lo anterior, Aristóteles sostiene que un intento distinto al referido está condenado al fracaso. Así, para el estagirita, el principio del conocer está en el acto de sentir y experimentar las cosas, pues el percibir no es simplemente tener sensaciones, sino sentirlas como manifestación de las cosas. De esta manera, la realidad se ubica en los objetos sensibles y corpóreos, por tanto, en estos objetos debe recaer la búsqueda del conocimiento, cuyo punto inicial son

¹⁴ De Echandía, Guillermo. "Introducción" en Aristóteles, *Física*, Madrid. Editorial Gredos, 1998, pp. 15.

los sentidos. Es claro que, en este aspecto, Aristóteles difiere de Platón. Mientras Platón había dirigido su atención a las formas eternas que podían ser cognoscibles por el pensamiento filosófico, Aristóteles considera que es partir de la experiencia se llega al conocimiento. Cabe señalar que para Aristóteles la consecución del conocimiento se logra a partir de un proceso ordenado. En otras palabras, una vez que captamos los datos sensibles de las cosas, entonces se sigue la memoria, y es a través de la memoria que podemos hacer referencia a las características universales de las cosas. Al igual que Platón, Aristóteles pretende captar el universal, pero, mientras que para el primero, el universal deviene de un mundo ideal, para el segundo, deviene de la experiencia sensible.

A partir de la experiencia sensible repetida se sigue la memoria. Y a través de la memoria, por un proceso de <<intuición>> o comprensión, el investigador experimentado es capaz de discernir las características universales de las cosas. Mediante la repetida observación de los perros, por ejemplo, el criador de perros, por ejemplo, experimentado llega a saber lo que un perro es realmente. Es decir, llega a entender la forma o definición de un perro, los rasgos cruciales sin los cuales un animal no puede ser un perro. Nótese que Aristóteles, no menos que Platón, estaba decidido a captar el universal. Pero, a diferencia de su maestro, Aristóteles afirmaba que debe hacerse empezando con el individuo¹⁵

Así, para Aristóteles el conocimiento parte de lo empírico, y el haberlo entendido de esta manera fue relevante para las investigaciones biológicas y físicas que él llevó a cabo. Sin embargo, para los fines de la presente investigación, debemos resaltar que de lo que se ha dicho hasta este momento, es posible desprender la noción de verdad de Aristóteles

Dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas, ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad? En efecto, ha de analizarse en qué decimos que consiste esto. Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo¹⁶.

¹⁵ Lindberg, David, *Los inicios de la ciencia occidental*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp.79.

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos 20, 2008, pp. 390.

Lo dicho hasta aquí es suficiente para el propósito de esta breve exposición, cuyo objetivo principal consistió en mencionar los antecedentes del problema de la certeza en filósofos clásicos tal como lo son Platón y Aristóteles. En la sección siguiente corresponderá abordarlo en relación con filósofos de la Edad Media cuyos planteamientos nos parecen pertinentes para los fines de esta presentación.

4. El problema de la certeza en la Edad Media: Tomás de Aquino

En primer lugar, hay que recordar que en la Edad Media, ciertos aspectos de la ciencia antigua eran fundamentados a través de las Sagradas Escrituras. Así, cuando alguna idea científica, o de cualquier índole, podía contradecir las ideas de la Iglesia, el pensamiento medieval solía recurrir a la exégesis de la Biblia. Sin embargo, sería algo arriesgado decir que la ciencia o técnica medieval fue completamente negada en dicho periodo, ya que, la ciencia, estrictamente hablando, no fue despreciada del todo, más bien fue considerada como ocupando un lugar inferior al de la palabra divina. En este sentido, San Agustín conocía y admiraba a la ciencia, aunque insistió que ésta, no estaba al nivel de las Sagradas Escrituras. En relación con lo anterior, Linberg refiere que: “En sus comentarios literales del Génesis, San Agustín deja en claro que, a pesar de que el conocimiento de las escrituras es vastamente superior al conocimiento ganado a través de los sentidos, el último es inestimablemente superior a la ignorancia”¹⁷.

En relación a este mismo asunto, pero ahora refiriéndonos a Tomás de Aquino, Thomas Kuhn llega a señalar que en algunos puntos, Aquino interpretó las verdades de la ciencia aristotélica y no exactamente los pasajes de la Biblia, para no contradecir los principios de la ciencia de su tiempo, por ejemplo: la ascensión a los cielos de Cristo.¹⁸ Al respecto, Aquino señala que no parece adecuado a la naturaleza de Cristo el haber ascendido a los cielos, pues

¹⁷ Linberg, David & Numbers, Ronald. *When science & christianity meet*, Chicago and London. The University of Chicago Press, 2003, pp.14

“In his Literal Commentary on Genesis, Augustine made clear that although scriptural knowledge is vastly superior to knowledge gained through the senses, the latter is inestimably superior to ignorance”.

¹⁸ De acuerdo con las Sagradas Escrituras, Cristo ascendió más allá de todos los cielos para completar todas las cosas. (Carta a los Efesios 4:10).

recordando lo que dice Aristóteles en su *Del Cielo*, las cosas que están en un estado de perfección poseen su bien sin movimiento, pero como la ascensión es movimiento, se desprende que era muy impropio para Cristo ascender (...). Cabe insistir que en este ejemplo, Aquino interpreta literalmente la ciencia aristotélica y metafóricamente a la Biblia con tal de no renunciar a los principios generales en los que se basaba la ciencia antigua.

Lo expuesto hasta aquí ha servido para describir que en cierto sentido el filosofar de Tomás de Aquino, fue inspirado en las Sagradas Escrituras, y a la vez, Aquino fue un exegeta de la Iglesia. De esta manera se puede entender que uno de los intereses de este filósofo era conciliar a la filosofía y la fe. Ahora veremos cómo Tomás de Aquino aborda el asunto de la certeza.

Tomás de Aquino distinguió dos modos de considerar la certeza. El primer modo consiste en considerar su causa y bajo este sentido la fe tiene más certeza que el saber, la ciencia y el entendimiento, debido a que se funda en la verdad divina, mientras que los otros tres sólo se refieren a la razón humana.

Solución. Hay que decir: Según hemos ya expuesto (1-2 q. 114 a.3 et 4), nuestros actos son meritorios en cuanto que proceden del libre albedrío movido por la gracia de Dios. De ahí que todo acto humano, si está bajo el libre albedrío y es referido a Dios, puede ser meritorio. Ahora bien, el de la fe es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios; se trata, pues, de un acto sometido al libre albedrío y es referido a Dios. En consecuencia, el acto de fe puede ser meritorio^{19,20}.

En el segundo modo, Tomás señala que la certeza se puede considerar desde el objeto, y de esta manera es más cierto el objeto que mejor se adapta al entendimiento humano, por ello, es menos cierta la fe. No obstante, Tomás después reivindica a la fe.

Mas puesto que, en absoluto, cada cosa hay que valorarla según sus causas, y, accidentalmente, según la disposición del sujeto, en este sentido la fe es en absoluto más cierta, mientras que las otras certezas lo son accidentalmente, es decir, en

¹⁹De Aquino, Tomás, *Suma de Teología III (parte II-II (a))*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, pp.

²⁰Después de la cita, Tomás añade una nota que identifica con la letra K.

relación a nosotros. De igual suerte, si se consideran esas tres virtudes como dones de la vida presente, se comparan a la fe como principio que presuponen. Luego también en este sentido es la fe más cierta que ellas²¹.

En síntesis, para Aquino, la fe ofrece una “certeza superior”, pues como hemos visto, trata acerca de cosas eternas que no pueden cambiar. Por otro lado, las verdades experimentales al ser enunciados de leyes físicas no pueden tener certeza absoluta, esto debido a las distintas circunstancias que limitan nuestro conocimiento.

Ay que decir: no se ha de buscar la misma certeza en todas las cosas, según se lee I Ethic. (Ética a Nicómaco c.3 n.1) De ahí que, en las cosas contingentes, como en los fenómenos físicos y los actos humanos, basta la certeza de los enunciados que son verdaderos en la mayor parte de los casos, aunque fallen las menos de las veces²².

Cabe mencionar que Tomás de Aquino refuerza su idea de que la certeza superior deriva de Dios al sostener que, si bien es cierto que el conocimiento parte de los sentidos, las “verdades metafísicas” no son “accesibles” de otra manera. La verdad está en Dios.

La verdad se encuentra en el entendimiento en cuanto que aprehende las cosas como son; y en las cosas en cuanto que son adecuables al entendimiento. Todo esto es así en Dios en grado sumo. Pues su ser no sólo se conforma a su entendimiento, sino que también es su mismo entendimiento. Y su conocer es la medida y causa de cualquier otro ser y entendimiento. Y ÉL mismo es su ser y su conocer. Por lo tanto, en Él no sólo está la verdad, sino que Él mismo es la primera y suma verdad²³.

De este modo, brevemente, queda expuesta la postura de Tomás de Aquino en torno a la certeza, de suerte que un antecedente importante dentro del problema de la certeza ha sido considerado. A manera de conclusión de esta

²¹ Ibid pp. 85.

Aquí Santo Tomás responde a la pregunta del artículo 8: ¿Es la fe más cierta que la ciencia y las demás virtudes intelectuales?

²² De Aquino, Tomás, *Suma de Teología II (parte I-II)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, pp. 748. En esta parte, Aquino trata la cuestión 96 acerca del poder de la ley humana.

²³ De Aquino, Tomás, *Suma de Teología I (parte I)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, pp. 228. Aquino responde a la cuestión acerca de si Dios es la verdad o no lo es.

sección, podemos decir que durante la Edad Media se encuentran antecedentes importantes y posturas interesantes respecto al problema de la certeza. Ahora abordaremos nuestro problema en filósofos de la Modernidad. También ahí hay interesantes propuestas para nuestro problema.

5. La Modernidad y el problema de la certeza

En la Modernidad se registran cambios que tienen que ver con distintas esferas de la actividad humana, es decir, en los contextos científicos, filosóficos, técnicos e industriales, por mencionar unos cuantos. Por ejemplo, a diferencia del Medievo, el hombre de la Modernidad toma una postura crítica frente a la Iglesia, gracias a la técnica se crean utensilios y vehículos para la navegación, las matemáticas comienzan a tener un desarrollo más veloz, etc. Por ello, la Modernidad es una etapa importante dentro de la Historia de la Filosofía, y por ello, los pensadores de la Modernidad tienen planteamientos importantes que deben ser considerados, en este caso, con respecto al asunto de la certeza. Los autores que abordaremos a continuación de manera breve, son de los más representativos de dicho periodo.

Comencemos nuestra exposición con René Descartes. Este filósofo identifica verdad y certeza. Cartesio señala que no se debe aceptar como verdadero lo que evidentemente no es tal. Entonces hay que aceptar por verdadero lo que se manifiesta de manera evidente. De acuerdo con Descartes, es el libre albedrío lo que permite que no seamos engañados. “Que poseemos un libre albedrío que hace que podamos abstenernos de creer en las cosas dudosas, e impide de esta suerte que seamos engañados”²⁴ De tal suerte, Descartes establece que el *Cogito*²⁵ descubra el principio mismo de la verdad de la propia existencia, es decir, el yo se vuelve consciente de su existencia y de esta manera, Descartes señala que lo verdadero es todo aquello que se manifiesta de manera evidente. En este sentido, lo que se manifiesta de tal modo son las verdades eternas que están establecidas por Dios “... sabemos también con certeza que

²⁴ Descartes, René. *De los Principios del conocimiento humano en “Principios de la Filosofía”* México, Porrúa. Núm. 177, 1979, pp. 149.

²⁵ Entendiendo por *Cogito* la tesis de la autopercepción del conocimiento de la propia existencia. Dicha tesis es desarrollada por Descartes en el capítulo IV del *Discurso del Método*.

Dios ha determinado previamente todas las cosas”²⁶. En el mismo sentido Spinoza recibe la herencia cartesiana de la identidad de lo verdadero y lo cierto. “Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de la cosa”²⁷. De modo que si conocemos algo, es porque tenemos un conocimiento adecuado, y ahí el error no tiene lugar.

Por consiguiente, quien tiene una idea adecuada, o sea (por 2/34), quien conoce verdaderamente una cosa, debe tener al mismo tiempo una idea adecuada, es decir, un conocimiento verdadero, esto es (como evidente por sí mismo), debe estar al mismo tiempo cierto de su conocimiento.²⁸

En *El Ensayo acerca del entendimiento humano* de John Locke también podemos constatar cierta influencia cartesiana²⁹. Locke distingue dos tipos de certeza. Aunque en la versión citada, se traduce certidumbre y no certeza.

Hay certidumbre de la verdad cuando las palabras están unidas en las proposiciones de manera que expresen exactamente el acuerdo o el desacuerdo de las ideas que significan, según realmente es. La certidumbre del conocimiento consiste en percibir el acuerdo o desacuerdo de las ideas, según han sido expresadas en cualquier proposición. A esto es a lo que comúnmente llamamos conocer, o el estar ciertos de la verdad de cualquier proposición³⁰.

Un pensador clásico de la Modernidad que no podía faltar es Kant. Este filósofo señala que la certidumbre es la creencia objetiva y suficiente, es decir, aquello que está fuertemente garantizado como verdadero. En relación con lo anterior, Kant no aceptaría la opinión como algo que pueda tener certeza. Desde el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant comenta lo que venimos exponiendo:

²⁶ Descartes, René. *Principios de la Filosofía*, México, Porrúa, Núm. 177, 1979, pp. 150.

²⁷ Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico* Madrid, Editorial Trotta, 2009, pp. 109

²⁸ *Ibid*, pp. 109.

²⁹ Con toda razón, alguien podría objetar que Descartes, Spinoza y Locke tienen ideas muy distintas. Sin embargo, lo que me interesa resaltar es que dentro del contexto que venimos hablando veo cierta similitud en lo que ellos sostienen cuando abordan el concepto de certeza.

³⁰ Locke, Jhon, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp.580.

Por lo que concierne a la certeza, he dictado, para mí mismo, la sentencia de que en esta especie de estudios no está de ninguna manera permitido opinar, y que todo lo que en ellos sea aún sólo semejante a una hipótesis, es mercancía prohibida, que no puede ser ofrecida en venta ni aun al más reducido precio, sino que debe ser confiscada tan pronto como sea descubierta. Pues lo que anuncia a todo conocimiento que haya de ser cierto a priori, es que pretende ser tenido por absolutamente necesario, y aún más (lo pretende) una determinación de todos los conocimientos puros a priori que ha de ser la medida, y por tanto, el ejemplo, de toda certeza apodíctica (filosófica).³¹

Dicha idea se refuerza en el *Canon de la Razón Pura*, sección 3.

El ascenso³², o la validez subjetiva del juicio, con respecto a la convicción (que posee a la vez validez objetiva) tiene los tres grados siguientes: opinar, creer y saber. Opinar es un asenso con conciencia, (que es) insuficiente tanto subjetiva como objetivamente. Si el último es sólo subjetivamente suficiente, y a la vez se lo tiene por objetivamente insuficiente, se llama creer. Finalmente, el ascenso que es suficiente tanto subjetiva como objetivamente se llama saber. La suficiencia subjetiva se llama convicción (para mí mismo); la objetiva, certeza (para todos)³³.

También, en su *Lógica*, Kant distingue entre la certeza³⁴ empírica y certeza racional. La primera está relacionada con la propia experiencia histórica o también puede ser derivada de una experiencia ajena. En cuanto a la certeza racional, Kant señala que se distingue de la empírica por la “conciencia de la necesidad”, y por ello puede ser llamada apodíctica.

Siguiendo con esta misma idea, Kant señala que la verdad es una parte objetiva del conocimiento; es decir, la verdad es un juicio en el que algo es representado de manera verdadera. “Verdad es propiedad objetiva del conocimiento; el juicio a través del cual algo es representado como verdadero –la relación con un entendimiento y por consiguiente con un sujeto particular- es

³¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura* (edición bilingüe) México UAM, UNAM, FCE, 2009, pp. 9.

³² Dado que la palabra asenso puede padecer muy ambigua, consulté el Diccionario de la Lógica de Eli de Gortari. Aquí, Gortari define el ascenso como acción y efecto de asentir.

³³ Kant, *Crítica*. Edic;cit; pp. 706.

³⁴ El traductor de la *Lógica* de Kant usa traduce certidumbre y no certeza. Sin embargo, hemos visto que los traductores se refieren a ambos términos de manera indistinta, por ello cambiaremos el vocablo certidumbre por certeza para no confundir al lector con el cambio de terminología.

subjetivamente el tener por verdadero.”³⁵ Más adelante, Kant afirma que lo verdadero se puede clasificar en cierto o incierto, y lo cierto tiene que ver con lo necesario, mientras que lo incierto está relacionado con la contingencia “El tener por verdadero es, en general, de dos tipos: cierto o incierto. El tener por verdadero cierto o la certeza va unido a la conciencia de la necesidad, el incierto o la incertidumbre va unido, en cambio, a la conciencia de la contingencia o de la posibilidad de lo contrario³⁶. A partir de lo anterior, Kant identifica a la contingencia como algo insuficiente desde un punto de vista objetivo, sin embargo, es subjetivamente suficiente y de ahí se desprende la diferencia entre opinión y creencia. “Lo último es a su vez o bien tanto subjetiva como objetivamente insuficiente, o bien, en efecto, objetivamente insuficiente, pero subjetivamente suficiente. Aquél se llama opinión, éste ha de llamarse creencia”³⁷. De esta manera, Kant clasifica tres maneras de tener por verdadero y menciona que estos tres modos conciernen únicamente al hecho de juzgar bajo ciertos criterios objetivos.

Existen, según esto, tres tipos o modos del tener por verdadero: opinar, creer y saber.- El opinar es un juzgar problemático, el creer asertórico y el saber apodíctico, puesto que lo que yo meramente opino lo tengo en el juzgar consciente sólo por problemático; lo que creo lo tengo por asertórico, pero no como necesario objetivamente, sino sólo subjetivamente (válido sólo para mí); lo que sé, finalmente, lo tengo por cierto apodícticamente, es decir, por necesario universal y objetivamente (válido para todos), suponiendo también que el objeto mismo al que se refiere este tener por verdadero cierto fuese una verdad meramente empírica, puesto que esta distinción del tener por verdadero conforme a los tres modos mencionados concierne sólo a la facultad de juzgar en relación con los criterios subjetivos de la subsunción de un juicio bajo reglas objetivas³⁸

A manera de conclusión, en este breve recorrido por la Modernidad hemos encontrado interesantes nociones y usos del concepto de certeza entre los filósofos de este periodo. En la siguiente sección seguiremos abordando el mismo

³⁵ Kant, Immanuel, *Lógica*. Madrid, Ediciones Akal, 2000, pp. 124.

³⁶ Ibid. pp.124.

³⁷ Ibid pp. 124.

³⁸ Ibid. pp.125.

asunto pero ahora ocupándonos de filósofos más cercanos al pensamiento de Wittgenstein: Frege y Russell.

6. El problema de la certeza en la filosofía analítica: Frege y Russell

Como es bien sabido, Wittgenstein es de esos filósofos que conceden mucha importancia al lenguaje, lógica y análisis gramatical. Generalmente, a esta postura se le conoce como filosofía analítica y se engrupa a Wittgenstein dentro de esta corriente. La filosofía analítica tiene varias particularidades, la cita que viene a continuación pretende ofrecer una idea general de cómo se ha venido entendiendo a esta tradición filosófica.

Lo primero que habría que decir es que en los escritos de los filósofos analíticos nos topamos con un rigor formal y expositivo novedoso y muy superior. La retórica filosófica queda excluida en favor de la parquedad estilística. Quedan superados los grandes discursos, las grandes piezas de oratoria filosófica. A cambio de eso, en general en los debates y discusiones de los filósofos analíticos todo mundo entiende de qué se está hablando, qué dificultad se intenta resolver, se puede determinar con mayor precisión qué conclusiones se siguen y cuáles no, adónde se quiere llegar y qué camino habría que seguir para ello. La influencia de la ciencia se deja sentir por cuanto se procede gradualmente, sin pretensiones dogmáticas de solución definitiva y total, salvo quizá en áreas perfectamente bien delimitadas de investigación.³⁹

Es común considerar que en Frege y Russell se pueden rastrear los inicios de la filosofía analítica. Por tal motivo, aunque sea brevemente, hablaremos de estos pensadores, y además porque, su producción intelectual influyó directamente en el pensamiento del primer Wittgenstein.

Frege ha sido interpretado como un realista, entonces para Frege, la verdad y la falsedad se determinan en torno a las cosas, es decir, las cosas determinan la realidad. “La teoría de Frege es comúnmente y correctamente caracterizada como realismo. Los pensamientos son verdaderos o falsos, y su

³⁹ Tomasini, Alejandro. *¿Qué fue la filosofía analítica?* Publicado en *Analogía*, año XIII, 1999, No. 2, pp.5. Disponible en: <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/ENSAYOS/FilosofiaAnalitica.pdf>.

verdad o falsedad es determinada por cómo son las cosas en la realidad.”⁴⁰ De modo que una proposición, si es verdadera, debe tener una referencia en el mundo, de esta manera, está implícito que se tiene que conocer el lenguaje, específicamente el nombre propio de lo que es designado. “El sentido de un nombre propio lo comprende aquel que conoce el lenguaje o el conjunto de designaciones al que pertenece; pero con ello, la referencia, caso de que exista, queda sólo parcialmente iluminada”⁴¹. Frege aclara que no podemos tener un conocimiento completo de la referencia, ya que ésta puede tener diversos sentidos, pero, en cierta medida, es objetiva porque puede servir para diversas personas.

Alguien observa la luna a través de un telescopio. Comparo la luna con la referencia; es el objeto de observación, que es proporcionado por la imagen real que queda dibujada sobre el cristal del objetivo del interior del telescopio, y por la imagen en la retina del observador. La primera imagen la comparo con el sentido; la segunda, con la representación o intuición. La imagen formada dentro del telescopio es, en verdad, sólo parcial; depende del lugar de observación; pero con todo es objetiva, en la medida en que puede servir a varios observadores⁴².

En esta misma línea de investigación, veremos a Russell. En primera instancia, vamos a iniciar nuestra exposición de Russell abordando el problema de la significación.

Russell dice que una oración tiene “significación”⁴³. De modo que para Russell, si dos oraciones tienen la misma significación; ambas son verdaderas o ambas son falsas, de ahí que la verdad o falsedad se debe buscar en la significación y no en las oraciones por sí solas. Es obvio que cuando dos oraciones tienen la misma significación, ambas son verdaderas o ambas son

⁴⁰ Baker. G.P. & Hacker. P.M.S., *Frege: Logical Excavations*. New York, Oxford University Press. 1984, pp. 344. “Frege’s theory is commonly, and correctly characterized as Realist. Thoughts are true or false, and their truth or falsehood is determined by how things are in reality.”

⁴¹ Frege, Gottlob, *Sobre sentido y referencia en Estudios sobre semántica*. Barcelona, Editorial Ariel, 1973, pp. 51-52.

⁴² Ibid, pp. 55.

⁴³ Por “significación” Russell entiende la propiedad que se mantiene en una traducción exacta. Por ejemplo << Dos más dos son cuatro” tiene la misma significación que “two and two are four”. La significación también se puede mantener cuando cambian las palabras. Por ejemplo: << A es amigo de B >> <<B es amigo de A>>.

falsas; por lo tanto; todo lo que distinga a la verdad de la falsedad debe buscarse en la significación de las oraciones, no en las oraciones mismas⁴⁴. Russell distingue dos tipos de significación: el objetivo y subjetivo. “El aspecto subjetivo se relaciona con el estado de la persona que pronuncia la oración, y el objetivo, con lo que haría verdadera o falsa la oración”⁴⁵. De este modo, Russell señala que la verdad o falsedad no se puede dar si no hay una persona que pueda juzgar un hecho. Aunque esto no quiere decir que la verdad depende de alguna persona, sino sobre los hechos que juzga. Por ejemplo, podría decir que Platón fue romano, y esto es falso, pero no porque tenga que ver conmigo, sino porque Platón era griego. De la misma manera, si digo que Platón era griego, es verdad; porque esto fue un hecho ocurrido hace muchos años. Bajo este aspecto, las oraciones consisten en una relación determinada, en la que los hechos indican si algo es verdadero o no. “Entonces todo juicio tiene un objetivo; y los juicios verdaderos tienen objetivos verdaderos, mientras que los juicios falsos tienen objetivos falsos”⁴⁶. En este contexto, parece que Russell está de acuerdo con el primer Wittgenstein en concebir al mundo actual como la totalidad de los hechos, es decir, donde están las proposiciones verdaderas y no sobran ni faltan hechos. “El mundo actual es el campo pleno de la verdad. (Por eso es correcto decir que es la verdad). No hay en este mundo proposiciones falsas –esto es lo que preocupaba a Russell-- y no falta en él ninguna proposición verdadera--⁴⁷”.

Como ya hemos dicho, los planteamientos de Russell son importantes para el desarrollo del presente trabajo porque Wittgenstein heredó gran parte de las ideas de este filósofo.

A manera de recapitulación de este primer capítulo, quisiera insistir que mi intención fue exponer el concepto de certeza en pensadores representativos de cada etapa de la historia de la filosofía. El propósito de esta exposición es que, en términos generales, nos acerquemos a las distintas maneras en que se ha

⁴⁴ Russell Bertrand, *La verdad: formas elementales en El conocimiento humano* (Obras maestras del pensamiento contemporáneo) México, Planeta Agostini, 1992, pp. 123.

⁴⁵ *Ibid*, pp. 124-125.

⁴⁶ Russell Bertrand, *Sobre la naturaleza de la verdad y falsedad en Ensayos Filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 184.

⁴⁷ Hurtado, Guillermo, *Proposiciones russellianas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998, pp.

abordado el concepto que nos ocupa. Todo lo anterior es importante ya que veremos que Moore y Wittgenstein tienen planteamientos muy distintos frente a como se había trabajado en la filosofía tradicional.

Desde luego que faltan más autores por citar, pero la intención fue exponer algunas de las ideas más representativas en torno a la certeza, que han desarrollado varios filósofos tradicionales. Más adelante analizaremos con más profundidad las posturas de Moore y Wittgenstein. De momento, es importante resaltar que el tema de la certeza ha sido tratado por muchos filósofos y que constituye un problema clásico dentro de la historia del pensamiento occidental. No obstante, cabe decir que, aunque llegue a percibirse que este capítulo no presenta mucha relación con el segundo, sin embargo, sí presenta mayor nivel de relación con el último puesto que en dicho capítulo, habremos de contrastar los enfoques de Moore y Wittgenstein, con ciertos enfoques de la tradición filosófica que aquí apenas hemos esbozado.

CAPÍTULO 2

LA TRANSICIÓN DEL PRIMER AL SEGUNDO WITTGENSTEIN

1. Introducción al capítulo

Para una mayor comprensión de los planteamientos de Wittgenstein en relación a la certeza, es importante explicar la segunda etapa de su pensamiento. Para ello, debemos señalar que en esta segunda etapa se conservan todavía ideas de la primera. Por ejemplo, Kenny sostiene:

Tenemos trazado ya ahora la evolución del pensamiento de Wittgenstein desde sus primeros hasta sus últimos escritos. Debido a que el *Tractatus* y las *Untersuchungen* fueron las primeras obras suyas que se publicaron, y debido también a que hay marcadas diferencias de estilo y contenido entre ellas, fue extendiéndose la idea de que Wittgenstein había sido el padre de dos filosofías totalmente distintas y desconectadas. La publicación póstuma de las obras escritas por los años treinta muestra que esta visión es demasiado simple. Hay muchas conexiones entre la primera y la última obra, y muchos supuestos comunes a ambas⁴⁸

A pesar de que dicho planteamiento de Kenny puede ser discutible, en todo caso, lo que aquí nos interesa resaltar es que sí nos queremos referir a la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein, conviene explicar la transición del primer al segundo periodo. Lo anterior nos permitirá entender mejor el corpus wittgensteiniano. Por otro lado, en caso de aceptar que hay continuidad en las dos etapas del pensamiento de Wittgenstein, es verdad también que hay aspectos que cambian radicalmente. Con la intención de hacer evidentes dichos cambios, en este capítulo concentraremos nuestra atención a dos nociones centrales correspondientes a las dos etapas del pensamiento wittgensteiniano: el retrato (primera etapa) y los juegos de lenguaje (segunda etapa).

⁴⁸ Kenny, A. La continuidad de la filosofía de Wittgenstein en : ed; cit; pp. 193.

2. El concepto de retrato en el *Tractatus*.

En términos generales, para el Wittgenstein del *Tractatus* el lenguaje es concebido como un retrato de la realidad. Lo anterior significa que si la proposición es un retrato o pintura de los hechos, entonces, la totalidad de pensamientos verdaderos es un retrato del mundo. Cuando alguien dice algo describe un hecho posible, además, cuando alguien describe algo, usa el lenguaje y transmite un pensamiento, y dicho pensamiento es un pensamiento de una situación posible. “El pensamiento contiene la posibilidad de la situación en la que piensa. Lo que es pensable es también posible”⁴⁹

Podríamos decir que si una proposición es un signo proposicional, entonces es un retrato lingüístico que es pensado y utilizado por un hablante. Cada que un hablante usa el lenguaje “retrata” hechos. Para que una persona pueda decir si algo es verdadero o falso (o sea algo con sentido) se necesitan construir oraciones, signos compuestos por reglas lógicas, gramaticales, etc. Y así cuando decimos una oración y la empleamos para referir o describir una situación estamos expresando una proposición. De aquí que Wittgenstein diga que el lenguaje sirve para elaborar proposiciones.

Ahora bien, puede surgir la pregunta ¿cómo obtenemos un retrato del mundo, cuya verdad corresponda con éste? La primera proposición del *Tractatus* dice: “El mundo es todo lo que es el caso”⁵⁰, esto quiere decir que el mundo es la totalidad de los hechos, y a la vez es una estructura en la que se configuran los hechos atómicos⁵¹, y estos, a su vez están configurados por objetos. Dentro de

⁴⁹ Wittgenstein, *Tractatus* 3.02 ed; cit; pp. 29. En adelante abreviaré las citas del *Tractatus* como TLP. Aquí la traducción de Reguera aparece como: “El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible.” En alemán dice “Der Gedanke enthält die Möglichkeit der Sachlage, die er denkt. Was denkbar ist, ist auch möglich”. La palabra **Sachlage** en alemán quiere decir situación y Reguera lo traduce como “estado de cosas”. Señalo esta aclaración por lo ambiguo que podría parecer “estado de cosas”. Por lo mismo he preferido traducirlo como lo señalo.

⁵⁰ *Ibid* 1, pp. 15.

⁵¹ El hecho atómico tiene que ver con una combinación de entidades. Pues potencialmente, el hecho atómico puede ser en varias posibilidades. De ahí que cualquier cosa sólo pueda ser pensada a partir de los hechos atómicos en que puede entrar. Por ejemplo, si imaginamos un sillón sólo lo podemos pensar a partir de los hechos en que el sillón puede aparecer, ya sea con una persona sentada en él, o dentro de un consultorio médico por decir algunos ejemplos. En última instancia, no se puede pensar un objeto fuera de su conectividad con otro. (En la sección de la obra de Wittgenstein que está al inicio del presente trabajo se encuentra esta idea.)

dicha configuración se encuentra la forma del mundo⁵², y en este sentido, el mundo está compuesto de forma y contenido⁵³, y por la forma y el contenido se explica que tanto forma y contenido son necesarias para tener un retrato del mundo y también para que las proposiciones acerca del mundo sean verdaderas o falsas. El retrato y el contenido son fijos y mientras que su configuración es variable; debido a que es una estructura compuesta por relaciones necesarias en las que los objetos dependen unos con otros. La idea se refuerza cuando Wittgenstein dice: “Nos hacemos retratos de los hechos”⁵⁴. Bajo este aspecto, la función del lenguaje es representar hechos, esto quiere decir que el lenguaje sirve para ofrecer retratos lógicos de los hechos representados. “La función lógica del lenguaje no puede ser otra que la representación del mundo”⁵⁵ Desde luego que también el lenguaje tiene otros usos, pero siempre, lo que hacemos, es dar un retrato lógico de la realidad. “Desde luego que con el lenguaje podemos contar chistes, contar chismes, rezar... etc; pero en todos esos casos lo que lógicamente hacemos es describir la realidad.”⁵⁶ Así, en la lógica hay un espacio donde se retratan las posibilidades de los objetos y también de los hechos; esto es un espacio lógico, que es realizado mediante leyes. Para delimitar los objetos y los hechos podemos decir que existen o no, es decir, podemos delimitar las posibilidades de que los objetos pasen a formar hechos atómicos y que éstos puedan constituir estados posibles de cosas. Además dichas posibilidades son esenciales, porque en ellas no hay accidentes, debido a que en la lógica es inconcebible lo accidental; pues en la lógica no hay sorpresas.

⁵² Respecto a la forma de mundo Alejandro Tomasini comenta: “Una silla puede combinarse con lo negro, pero no con lo probable, así como el número tres puede combinarse con el ser impar, pero no con lo amarillo. La totalidad de las posibilidades de combinación de todos los objetos constituyen el espacio lógico o, también, la forma del mundo”.

Tomasini, Alejandro. *La teoría lógica del lenguaje en “Explicando el Tractatus. Una introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein”* México, Grama Ediciones, 2011, pp. 45.

⁵³ Dado que para Wittgenstein el mundo es todo lo que es el caso, es decir, la totalidad de los hechos determinan el mundo y estos hechos son el mundo dentro del espacio lógico. Es decir, la forma y el contenido son el espacio lógico en el que se dan los hechos.

⁵⁴ Ibid 2.1, pp.23. Reguera lo traduce como figura, pero es mejor retrato como ya he mencionado antes. En adelante cambiaré la traducción de figura por retrato, pero fuera de eso es la misma traducción.

⁵⁵ Tomasini, Alejandro. *La teoría lógica del lenguaje en: ed; cit; pp. 38.*

⁵⁶ Ibid. pp. 39-40.

En el espacio lógico se construye el retrato y es un modelo de la realidad. “El retrato es un modelo de la realidad”.⁵⁷ Entonces, el retrato tiene correspondencia con los objetos, y éstos son entidades lógicamente simples “Los objetos correspondientes en el retrato tienen los elementos del mismo.”⁵⁸ Por ello, debido a que son lo último constitutivo del mundo o su sustancia. Los objetos se mezclan en el hecho atómico y determinan su posibilidad, y de esa manera pasan a constituir un hecho o un estado de cosas y el retrato refleja ese hecho. En otras palabras, lo simple y fijo pasa a algo compuesto y mudable como la configuración, y con esa configuración hacemos un modelo; el retrato es tal modelo.

Un retrato es verdadero o falso de acuerdo con su relación con lo retratado. Esto quiere decir que hay correspondencia de uno a uno, entre los objetos del mundo y los elementos del retrato: “Los elementos del retrato están en el retrato en lugar de los objetos”.⁵⁹ También, el retrato es él un mismo un hecho; y todo lo que es representación de algo, aunque sea material o no, por ejemplo, el pensamiento. Sin embargo; no todo hecho es retrato y hay que ver las condiciones necesarias para que un hecho sea retrato.

En primer lugar tenemos que para que un hecho sea un retrato se necesita que el hecho sea representativo y por ello debe tener elementos que se encuentren combinados unos respecto de otros de una manera determinada según cierta conexión estructural entre ellos. “Que los elementos del retrato se comporten unos con otros de un modo y manera determinados, representa que las cosas se comportan así unas con otras.

Esta interrelación de los elementos del retrato se llama su estructura y la posibilidad de la misma, su forma de figuración.”⁶⁰ Esto significa que el retrato es posibilidad debido a que hace posible la correspondencia entre los elementos figurativos con los elementos objetivos. Wittgenstein emplea un ejemplo para hacer más clara la idea. Él emplea la comparación con una escala, en las que las coordenadas miden un objeto de la realidad. “La relación del retrato consiste en

⁵⁷ TLP. 2.12, pp. 23.

⁵⁸ Ibid, 2.13, pp.23.

⁵⁹ Ibid, 2.131, pp. 25.

⁶⁰ Ibid, 2.15, pp.25.

las coordinaciones entre los elementos del retrato y los de las cosas”.⁶¹ Continuando con la comparación, Wittgenstein menciona que las coordinaciones son como los tentáculos de los elementos del retrato que sirven para conservar su contacto con la realidad que es retratada.

Respecto a la segunda condición, para que un hecho sea un retrato debe mantener con lo retratado una relación semejante, hasta llegar a compartir aspectos idénticos. “Para ser retrato, pues, el hecho ha de tener algo en común con lo retratado. En el retrato y en lo retratado tiene que haber algo idéntico en orden a que aquélla pueda ser retrato de esto”.⁶² Ambos tienen en común la forma de lo retratado. Esto quiere decir que el retrato que tiene la misma forma que otra realidad puede representarla; retratarla. Pero Wittgenstein aclara que el retrato no es retrato de sí mismo, no se retrata, por decirlo de una manera; se muestra. Este retratar la realidad o lo real, adecuado o no; es donde está su verdad o falsedad. Precisamente en esto consiste su forma de representación, y de aquí nos lleva a su retratación lógica, que puede ser verdadera o no.

Como ya hemos dicho, puesto que hay una relación de retratación y puede avanzar gradualmente hasta llegar a cierta identidad, y el grado más alto de una relación de retratación es cuando se da cierta identidad estructural entre retrato y mundo real. De ahí que Wittgenstein mencione “El retrato lógico puede retratar el mundo”.⁶³ Wittgenstein bajo esta argumentación sostiene que el retrato más pleno del mundo es el retrato lógico. Cabe señalar que la noción de retrato o modelo es esencial en la teoría del *Tractatus* y consecuentemente, en la teoría wittgensteiniana del significado.

La estructura del retrato es su sentido, en el que la relación del retrato es sólo posible. “El retrato representa lo que representa, independientemente de su verdad o falsedad, por la forma de su retratación. Lo que el retrato representa es su sentido”.⁶⁴ En otro aspecto, la relación del retrato es parte de la referencia, o sea su correspondencia con lo retratado; su valor de verdad. “Su verdad o

⁶¹ Ibid, 2.1514, pp.25.

⁶² Ibid, 2.16 y 2.161, pp. 25.

⁶³ Ibid, 2.19, pp. 27.

⁶⁴ Ibid, 2.22 y 2.221, pp. 27-29.

falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad”.⁶⁵ Sin embargo, no debemos dejar de lado que el conocimiento exige la comparación con lo retratado, independientemente de que el conocimiento corresponda o no con lo retratado. “Para reconocer si el retrato es verdadero o falso, tenemos que compararlo con la realidad”.⁶⁶ Todo esto quiere decir que no basta la estructura, o sea, la forma del retrato, debido a que en realidad con la forma no podemos conocer el valor de verdad de un retrato. “Por el retrato solo no cabe reconocer si él es verdadero o falso”.⁶⁷ Pues, como ya hemos mencionado, el retrato por sí sólo es únicamente el momento del sentido, pero sin referencia. De aquí Wittgenstein diga que no hay retratos verdaderos a priori. “No existe un retrato verdadero a priori.”⁶⁸

Poco después, Wittgenstein identifica al retrato lógico como el retrato principal y el al signo con el pensamiento “El retrato lógico de los hechos es el pensamiento. <<Un estado de cosas es pensable>> quiere decir: podemos hacernos un retrato de él. La totalidad de los pensamientos verdaderos son un retrato del mundo”.⁶⁹ Hay que recalcar que de la idea del pensamiento como retrato del mundo pasamos a la proposición como retrato del pensamiento. En este sentido Wittgenstein señala que tiene que hablarse de dos clases de proposición: una es la proposición en sí misma como un acto mental interior. Y la otra es el signo proposicional como un acto sensible y exterior (por el cual el pensamiento se exhibe y ya no es un signo oculto).

En la proposición se expresa sensoperceptivamente el pensamiento. Usamos el signo senso perceptible (signo sonoro o escrito, etc.) de la proposición como proyección del estado de cosas posibles. El método de proyección es el pensar el sentido de la proposición. Al signo mediante el que expresamos el pensamiento le llamo el signo proposicional. Y la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva al mundo.⁷⁰

⁶⁵ Ibid, 2.222, pp.29.

⁶⁶ Ibid, 2.223, pp.29

⁶⁷ Ibid, 2.224, pp.29.

⁶⁸ Ibid, 2.225, pp.29.

⁶⁹ Ibid, 3, 3.001 y 3.01, pp. 29.

⁷⁰ Ibid, 3.1, 3.11 y 3.12, pp.31.

De aquí se sigue que el signo proposicional es algo material; la proposición es algo mental. Del mismo modo en que Wittgenstein distinguió objetos y hechos o estado de cosas, ahora hace la distinción entre nombres y proposiciones. Solamente un hecho puede suscitar un sentido; un objeto no puede. Porque no se puede pensar un objeto fuera de una conexión con otro. Por ejemplo, no puedo pensar en un libro fuera de un espacio lógico, siempre que pienso en un libro, lo pienso en un mueble, sobre una mesa, en una biblioteca y en otras posibles situaciones. Entonces, sólo las proposiciones tienen sentido, pero no las clases de nombres. Los nombres se pueden comparar con los puntos porque son dispersos, en cambio, una proposición se puede comparar con una flecha: tiene sentido. De este modo los hechos están abiertos a ser descritos, pero no nombrados; es a los objetos a los que les compete ser nombrados. Poco después, Wittgenstein insiste en que no se deben confundir nombres y objetos porque en ocasiones lleva a confusión su forma gráfica, porque en ella, el signo de la proposición no aparece distinto del signo del objeto, nombre o palabra. “Muy clara resulta la esencia del signo proposicional cuando, en lugar de imaginármolo compuesto de signos escritos, nos lo imaginamos compuesto de objetos espaciales (como, por ejemplo, mesas, sillas, libros)”.⁷¹ Wittgenstein aquí refuerza su teoría pictórica o del retrato; del signo.

El pensamiento puede expresarse en la proposición de un modo tal que a los objetos del pensamiento correspondan elementos del signo proposicional. Llamo <<signos simples>> a estos elementos, y a la proposición, <<completamente analizada>>. Los signos simples usados en la proposición se llaman nombres. El nombre significa el objeto. El objeto es su significado (<<A>> es el mismo signo que <<A>>.) A la configuración del signo simple en el signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de cosas. En la proposición el nombre hace las veces del objeto. A los objetos sólo puedo nombrarlos. Los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar de ellos, no puedo expresarlos. Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es.⁷²

⁷¹ Ibid, 3.1431, pp.33.

⁷² Ibid desde 3.2 hasta 3.221, pp.33-35.

Con esta argumentación, Wittgenstein llega a su teoría de los componentes últimos de los signos, y éstos son correspondientes a los componentes últimos de la realidad. De aquí se desprende que los nombres son los átomos lógicos; las proposiciones son moléculas lógicas. que contienen una combinación de nombres o átomos lógicos. Esto lo podemos corroborar si vemos que el nombre no es susceptible de análisis, mientras que la proposición sí, pues el nombre es un signo irreductible y primitivo; mientras que la proposición es un signo derivado y compuesto. En efecto, el signo proposicional puede ser analizado por definición, pero el signo nominal no puede ser analizado por definición; sólo es susceptible de elucidación a través de otras proposiciones en las que dicho signo se aplica. Pero dicho proceso no puede ser repetido, porque nos llevaría a una cadena al infinito. Por eso mismo, el nombre es un signo primitivo que hace posible la definición; a la vez es realizado basándose en signos primitivos cuyo significado es ya conocido. Al entrar al terreno del análisis proposicional en base a los elementos primitivos cuya formación ha sido conocida por elucidación a través de una aplicación, es donde Wittgenstein entra al terreno de la sintaxis, y ésta es una forma lógica que en un inicio depende de algo arbitrario, pero después hay que obedecerla. Todo esto es lo que conduce a la elaboración de un simbolismo confiable, en el que las expresiones deben de estar bien distinguidas; de modo que se evitarán las confusiones estableciendo este simbolismo. Generalmente dicha idea es llamada gramática lógica; su sintaxis lógica es parte esencial.

Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje sígnico que los excluya, en la medida en que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática lógica –a la sintaxis lógica-. La escritura conceptual de Frege y Russell es un lenguaje así, que, no obstante, no excluye aún todos los errores.⁷³

Aunque también se incluye una semántica lógica. “El sentido de la proposición es su coincidencia y no coincidencia con las posibilidades del darse y

⁷³ Ibid 3.325, pp.43.

no darse efectivos de los estados de cosas”.⁷⁴ Lo resaltable de la sintaxis lógica wittgensteiniana es que ahí se determinan, (por descripción) las formas lógicas puras (por decirlo de alguna manera) que no toman en cuenta el significado⁷⁵ “La sintaxis lógica no permite que el significado de un signo juegue en ella papel alguno; tiene que poder ser establecida sin mentar el significado de un signo; ha de presuponer sólo la descripción de las expresiones”.⁷⁶

En torno a la semántica, Wittgenstein señala que trata de la interpretación o contenido de los signos, entonces la semántica del *Tractatus* (o la teoría pictórica o del retrato) del significado puede ser llamada “denotativa”, en un sentido cercano a lo “referencial”:

(...) Todo esto parece estar incorporado en el dictum de Wittgenstein: ‘El requerimiento de que los signos simples sean posibles es el requerimiento de que el sentido sea determinado’ (Tractatus 3.23.) Tenemos por lo tanto que admitir que hay proposiciones ‘completamente analizadas’, compuestas por ‘signos simples’, es decir, nombres. La característica más importante de estos signos simples es que su significado es el objeto denotado. “Un nombre significa un objeto. El objeto es su significado. (Tractatus 3.203)”.⁷⁷

Todo esto parece ser que ya lo había dicho Frege, pero hay que aclarar que Wittgenstein modifica el uso de “sentido” y “referencia”, porque dice que los nombres sólo constan de referencia, mientras que las proposiciones cuentan con sentido y referencia. Como hemos visto en el capítulo anterior al hablar de Frege.

Hasta aquí, hemos visto de manera general lo esencial en torno a la teoría del retrato del *Tractatus*. Ahora veremos brevemente la transición a los juegos del lenguaje de las Investigaciones Filosóficas

⁷⁴ Ibid, 4.2, pp.77.

⁷⁵ En el primer Wittgenstein el nombre significa el objeto y el objeto es su significado: “El nombre significa el objeto. El objeto es su significado. (<<A>> es el mismo signo que <<A>>.) TLP. 3.203, pp. 33.

⁷⁶ Ibid, 3.33, pp.43.

⁷⁷ Tomasini, Alejandro, Los atomismos lógicos de Russel y Wittgenstein,, México, UNAM/IIF, 1994, pp. 69 - 70.

3. Los juegos del lenguaje de las Investigaciones.

En el *Tractatus*, Wittgenstein trata a las proposiciones de una manera puramente formal, y esto ofrece una caracterización general de la proposición. En este sentido, recordemos que Wittgenstein divide a la proposición en elemental, y del mismo modo, divide a aquellas que son un compuesto de proposiciones elementales: atómicas y moleculares. Por lo tanto hay retratos simples o compuestos de retratos simples. Para Wittgenstein la proposición esencial es la elemental. Pero en el *Tractatus*, Wittgenstein nunca da un ejemplo de proposición elemental, es más, se dice que una proposición elemental no se dice, sino que se muestra. Parece desde esta óptica que hay algo muy cuestionable en el *Tractatus*. A propósito de esto, Alejandro Tomasini comenta:

El virus de su destrucción (del *Tractatus*) se detecta cuando Wittgenstein alude a la 'estructura del color' y reconoce que los colores mantienen entre sí relaciones que no son puramente tautológicas. A la manera de un cáncer, sin embargo, el mal se manifestará muy posteriormente, cuando ya habrá quedado claro que el enfoque meramente formal no puede bastar. En la medida en que no hay en el *Tractatus* una identificación explícita entre proposiciones elementales y proposiciones que atribuyen colores a los objetos, la desintegración del sistema estaba sólo latente. El problema es que a finales de los 20, Wittgenstein dará el paso fatal, con lo cual dará comienzo el proceso de descomposición del *Tractatus* y de su concepción de la proposición⁷⁸.

Wittgenstein aborda el problema y en primera instancia utiliza un "dogma lógico" y dice que las proposiciones elementales al ser simples; son independientes y por ello no pueden entrar en contradicción mutuamente. Sin embargo, también es verdad que hay proposiciones que atribuyen colores a algo y a la vez se pueden excluir mutuamente, entonces surge una pregunta complicada y es la siguiente: ¿cómo se puede explicar eso, si asumimos que dichas proposiciones son elementales? Ante esto, Wittgenstein no abandona el dogma lógico y explica cómo es que se da dicha "incompatibilidad atómica". Wittgenstein menciona que hay que ver los matices o diferencias entre signo y

⁷⁸ Tomasini, Alejandro, La proposición: de retrato a movimiento en el juego de lenguaje en: Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas, México, Plaza y Valdes Editores, (segunda edición), 2005, pp.21.

símbolo⁷⁹, por ejemplo, las proposiciones que atribuyen colores son simples, y en este sentido serían signos, pero a la vez son de una significación compleja. Por ejemplo, si una persona dice “la salsa es verde” no da cabida a otra proposición; debido a que describe totalmente lo que enunció. Entonces surge la pregunta ¿cómo es posible que haya contradicción si alguien dice “hay salsa roja en este momento” y “hay salsa verde en este momento”? Esta respuesta Wittgenstein la tenía más o menos desarrollada en las *Observaciones Filosóficas*, y la vemos en su idea de “descripción completa”

¿Qué sería una mezcla de rojo y verde? Y son también incompatibles entre sí diferentes grados de rojo. – Y, no obstante, puedo decir: “hay inclusive un azul más rojo que el más rojo de estos dos. Es decir, a partir de lo dado puedo construir lo que no está dado. -¿Es posible una construcción dentro de la proposición elemental que no opere mediante funciones de verdad, pero que sí tenga un efecto en la implicación lógica de una proposición por otra? En ese caso, dos proposiciones elementales pueden contradecirse.⁸⁰

Bajo este aspecto, podemos decir que aunque las proposiciones atómicas son formalmente simples, semánticamente son muy complejas. Es por eso que al mismo tiempo puedan ser independientes unas de otras, y a la vez, ser incompatibles. “Que r y v ocupen por completo el f- eso no se muestra a sí mismo en nuestros signos. Pero sí debe mostrarse si consideramos no el signo, sino el símbolo. Porque dado que éste incluye la forma de los objetos, entonces la imposibilidad de “f (r) & f(v)” debe mostrarse allí en esta forma”⁸¹. En el *Tractatus* no se tiene esta noción y parece que Wittgenstein abandona dicha noción, para investigar cuál es la estructura del color. La idea del *Tractatus* no funciona aquí.

⁷⁹ “Wittgenstein trazó (pero no siempre observó) entre signos y símbolos (TLP 3.326, 3.32 y ss.) Si consideramos una palabra o proposición hablada o escrita desde el punto de vista de sus cualidades perceptibles, como su forma o sonido, entonces estamos considerando el signo; cuando intentamos aprehender el uso significativo de la expresión, sus reglas de aplicación, estamos habiéndolas con el símbolo”

Kenny, A. La crítica de los Principia en : ed; cit; pp.52.

⁸⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones Filosóficas*, edición bilingüe, (Trad. Alejandro Tomasini Bassols) México, UNAM/IIF, 2008, 76, pp.10. A lo largo de la tesis, si hay necesidad de citar esta obra la abreviaré como OF.

⁸¹ Ibid, 78, pp. 10.

Que, por ejemplo, dos colores estén a la vez en un lugar del campo visual es imposible y, a decir verdad, lógicamente imposible, puesto que ello viene excluido por la estructura lógica del color. Pensemos cómo se representa esta contradicción en la física; aproximadamente así: una partícula no puede tener al mismo tiempo dos velocidades; esto quiere decir que no puede estar al mismo tiempo en dos lugares; esto quiere decir que partículas en lugares diferentes, al mismo tiempo, no pueden ser idénticas. (Está claro que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser una tautología ni una contradicción. El enunciado de que un punto del campo visual tiene al mismo tiempo dos colores diferentes es una contradicción⁸²).

Todavía en las *Observaciones Filosóficas*, Wittgenstein señala que los colores tienen entre sí “relaciones internas”, esto es, que los colores tienen entre sí afinidad elemental. Dicha “afinidad” se encuentra tanto en las compatibilidades y en las incompatibilidades, de modo que valen entre las atribuciones de los colores; debido a que las relaciones internas se muestran en dichas atribuciones. Por ejemplo, como vimos en la cita del *Tractatus*, un color, imaginemos al rojo y otro verde; no pueden ocupar simultáneamente la misma porción de espacio-tiempo. Si alguien dice “a es verde y rojo” está en una contradicción. Pero ya aclaramos que esto es debido a que las atribuciones al color son descripciones completas. Lo importante en este rasgo de las proposiciones elementales indica que su significado depende de cierta pertenencia a un sistema. Bajo esta línea de argumentación, los colores se podrían formalizar, hasta cuantificarlos; y se podría establecer una conexión entre el lenguaje de los colores y las matemáticas. Es por esto, que cuando una medida mide un hecho adecuadamente, excluye automáticamente a las otras medidas.

Hay reglas para las funciones de verdad que también tienen que ver con la parte elemental de la proposición. En dicho caso, las proposiciones se asemejan aún más a instrumentos de medición. El hecho de que una medida sea correcta automáticamente excluye a todas las otras. No es la proposición lo que sobrepongo a la realidad como un instrumento de medición, sino el sistema de proposiciones.

⁸²TLP, 6.3751 pp.175-177

Igualmente en el caso de una descripción negativa: no se me puede dar un punto cero sin un instrumento de medición.⁸³

A partir de aquí se desprenden consecuencias importantes. Hay que ver que ahora las proposiciones ya no son sólo retratos de hechos, sino que son instrumentos para medir la realidad, como ya hemos visto en la última cita. Aunque en el *Tractatus*, también se puede observar dicha idea, sin embargo, aquí Wittgenstein no la desarrolla. “El retrato está enlazado así con la realidad; llega hasta ella. Es como un patrón de medida aplicado a la realidad”.⁸⁴ Pero lo nuevo en Wittgenstein es que la medida no es una proposición aislada, sino que es un sistema de proposiciones. Esto de lo que venimos hablando también se ve en la última cita de las *Observaciones Filosóficas* en la que Wittgenstein explica su nueva idea diciendo que las proposiciones elementales sólo son elementales en un sistema proporcional dado y lo que de alguna manera mide la realidad no son proposiciones aisladas, sino distintos patrones, medidas o patrones. Es desde aquí que se empieza a abandonar el atomismo del *Tractatus* y empiezan a nacer ideas nuevas en torno a la realidad y al lenguaje. Por ejemplo, en esta etapa se abandona la idea de que el fundamento último de la significatividad del lenguaje sean o lo constituyan las proposiciones elementales. Ahora el énfasis está en que las proposiciones miden la realidad y el carácter de retrato o pictórico ocupa un lugar secundario. Del mismo modo, las proposiciones elementales sólo existen en virtud de que desempeñan cierto rol dentro de un sistema al que están asociadas, así como mediante las reglas gramaticales que de alguna manera son convencionales; por ello hay muchas reglas operando en el lenguaje. Esta idea derrumba el carácter veritativo-funcional del lenguaje que se había sostenido en el *Tractatus*.

Desde ahora empieza la etapa intermedia de Wittgenstein en la que se mostrará que sin el carácter veritativo-funcional y sin las proposiciones elementales; no tiene sentido hablar de la esencia del lenguaje. Ya no tiene caso intentar formalizar al lenguaje. Desde la *Gramática Filosófica* Wittgenstein apenas

⁸³ OF, 82, pp. 11.

⁸⁴ TLP, 2.1511 y 2.1512, pp.25.

comienza a dejar la idea de formalizar el lenguaje, dado que hay sectores distintos del lenguaje.

Lenguaje no se define para nosotros como un arreglo para cumplir un propósito definido. Más bien, "lenguaje" es para mí un nombre para una colección y tengo entendido de que incluye alemán, inglés, y así sucesivamente, y los sistemas más diversos de signos que tienen una afinidad más o menos con estas lenguas. El lenguaje es de interés para mí como un fenómeno y no como un medio para un fin particular⁸⁵

También Wittgenstein empieza a dudar o cuestionar que exista "la forma general de la proposición" que había defendido en el *Tractatus*.

¿Qué es una proposición? - ¿Qué soy yo para distinguir una proposición de? ¿Qué es lo que quiero para distinguirla de? De las cosas que son sólo partes de las proposiciones en el mismo sistema gramatical (como las partes de una ecuación)? O de todo lo que no llamamos proposiciones, incluyendo la silla y mi reloj, etc?. La pregunta "¿cómo es el concepto general de la proposición limitada?" debe ser contrarrestada con otra: "Bueno, ¿tenemos un concepto único de la proposición?"⁸⁶

En este sentido una proposición depende del sitio lingüístico en el que nos ubiquemos. Como podemos ver, Wittgenstein ya abandonó ciertas ideas de la proposición que había defendido en el *Tractatus*. Pero todavía su noción no está madura, porque parece que su contenido todavía es esquemático. "Una proposición es una unidad del lenguaje. Después de todo, lo que constituye proposiciones es la combinación de palabras que pueden ser combinados de otro modo. Pero eso significa. Lo que constituye proposiciones para mí. Esa es la

⁸⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Grammar*, Los Angeles, University of California Press, 1978, sec. 137, pp. 190. En lo que sigue, si hay necesidad de citar la obra lo haré utilizando la abreviatura PG.

"Lenguaje is not defined for us as an arrangement fulfilling definite purpose. Rather 'language' is for me a name for a collection and I understand it as including German, English, and so on, and further various systems of signs which have more or less affinity with these languages. Language is of interest to me as a phenomenon and not as a means to a particular end".

⁸⁶ Ibid, sec.69, pp. 112. "What is a proposition? What am I distinguishing a proposition from? What do I want to distinguish it from? From things which are only parts of propositions in the same grammatical system (like the parts of an equation)? Or from everything we don't call propositions, including this chair and my watch, etc? The question "how is the general concept of proposition bounded?" must be countered with another: "Well, do we have a single concept of proposition?"

manera que considero el lenguaje”.⁸⁷ Lo que podemos rastrear es que Wittgenstein deja de buscar esencia al lenguaje y para él, las proposiciones, ya no son homogéneas. Es hasta las *Investigaciones Filosóficas* con la noción de juego de lenguaje donde sus argumentos contra las proposiciones homogéneas madurarán.

Poco después Wittgenstein llega a otra posición al cambiar su idea del lenguaje privado. Esto, también tiene que ver con la idea de que las reglas son objetivas y privadas dentro de un individuo. Básicamente el lenguaje privado consiste en que una persona puede darse instrucciones, y una vez que lo hace; aprende la significación de una regla. Si aprende la regla ya no tendrá problemas cuando la tenga que aplicar, cada vez que lo desee. Wittgenstein abandona esta dicha concepción cuando ataca la idea del lenguaje privado. En primera instancia, Wittgenstein dice que una regla no es algo que se aplique sólo una vez. Pues, no tiene sentido decir que una acción fue realizada o no fue realizada en concordancia con una regla. “No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones).”⁸⁸ También es posible decir que podemos ver si una acción fue realizada aplicando o no la regla en cuestión. Pero antes, debemos distinguir entre pensar que se sigue una regla y el hecho de seguir la regla. “Por tanto ‘seguir una regla’ es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla”.⁸⁹ Esto demuestra que no es posible que una persona demuestre si sus acciones son o no, en torno a una regla; debido a que si el único juicio que vale es el suyo, entonces todo debe ser según le parezca. Por lo que una persona que carezca de un trasfondo conformado por personas hablantes de determinado idioma no puede tener un

⁸⁷ Ibid, sec.122, pp.170-171. . “A proposition is a unit of language. After all, what constitutes propositions is the combination of words which might be otherwise combined. But that means: what constitutes propositions for me. That is the way I regard language”.

⁸⁸ IF, sec. 199, pp.201.

⁸⁹ Ibid, sec. 202, pp. 203.

concepto de regla; la regla pertenece a la comunidad. Las reglas son sociales y tienen varias aplicaciones. Además, el acuerdo de una comunidad es lo que determina si una regla ha sido correctamente aplicada o no, porque sólo posteriormente de que la regla fue aplicada es como queda establecido el uso, en donde son posibles las interpretaciones divergentes. En pocas palabras, lo que Wittgenstein quiere decir es que las reglas, en última instancia, no aclaran lo que son las proposiciones.

Wittgenstein ya no tiene intenciones de querer formalizar al lenguaje, como ha quedado bien sustentado. Pero Wittgenstein agrupó sus investigaciones e introduce la noción de juego de lenguaje. Dicha noción trae consigo varios significados. Una explicación que me parece muy adecuada es la que Tomasini señala en *Lenguaje y Antimetafísica*.

El *Tractatus* es un esfuerzo por darnos la esencia del lenguaje. Wittgenstein rechaza ahora su primera propuesta, pero no porque piense que el resultado sea falso o inexacto o, mejor dicho, no sólo por eso. Su rechazo procede de su convencimiento de que no hay tal cosa, de que el proyecto mismo está mal concebido. El lenguaje no tiene esencia. Esto tiene implicaciones decisivas y es preciso que entendamos lo que se quiere decir. En general, se piensa que aplicamos o podemos aplicar una misma palabra para hablar de diversos objetos, cosas, situaciones, etc; o referirnos a ellos porque las “entidades” a las que se aplica la palabra en cuestión tienen algo en común. Eso común es la esencia, a la que supuestamente captamos mediante una definición. El problema es que el esencialismo se basa en una concepción simplista de cómo se emplean las palabras⁹⁰.

Ahora es momento de considerar la noción de juego, pues dicha noción es fundamental para comprender las *Investigaciones Filosóficas*. Wittgenstein se pregunta si existe la esencia del juego y analiza los contextos en lo que se usa la palabra juego, entonces podemos ver que la palabra tiene muchos usos dentro de varios contextos: juegos de deportes, apuestas, juegos por entretenimiento, etc. Así, dado que hay múltiples contextos para usar la palabra juego; no existe tal esencia del juego.

⁹⁰ Tomasini, A. Cavilaciones. Edic;cit; pp.32.

Consideremos la esencia de juego. Podemos preguntar: ¿cuál es o en qué consiste la esencia del juego? Intentemos definiciones. El juego es la actividad regulada cuya meta es divertir a quien la practica. Desgraciadamente, esta definición es demasiado amplia: hay muchas actividades reguladas que nos divierten y que no son juegos (e.g; actividades religiosas, políticas, financieras, etc.). Intentemos esta otra: el juego es la actividad regulada tal que quien la practica se divierte y puede ser declarado el vencedor sin que para ello haya tenido que lastimar al contrincante. Pero un niño puede jugar con una pelota sin que haya reglas de por medio, puede jugar solo, se puede jugar por dinero, hacer trampa y, por lo tanto, en algún sentido dañar al contrincante, hay juegos bastantes rudos, etc. Lo que estos ejemplos ponen de manifiesto es simplemente que no hay la esencia del juego. No hay tal cosa.⁹¹

Sin embargo, También aplicamos una palabra para distintas actividades, y esto lo hacemos por los “aires de familia”⁹². Esto ocasiona que empleemos de distinta manera las palabras. Respecto a los juegos de lenguaje, hay desde los *Cuadernos azul y marrón* ideas que, aunque no están todavía desarrolladas, en potencia son muy útiles.

En el Cuaderno azul, Wittgenstein señala que los juegos de lenguaje son la manera en como un niño usa las palabras. “Los juegos de lenguaje son las formas de lenguaje con las que un niño empieza a usar las palabras”⁹³. En este mismo sentido, si queremos estudiar los juegos del lenguaje, debemos hacerlo desde su forma primitiva. “El estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de las formas primitivas del lenguaje o lenguajes primitivos”⁹⁴. Sin embargo, la idea

⁹¹ Ibid; pp. 32.

⁹² “Una familia de conceptos o aires de familia es un conjunto de conceptos entre los cuales existen diferentes relaciones no reducibles, sin embargo, a un concepto o principio único. Es justo lo que existe entre los miembros de una familia humana, que no siempre tienen una única propiedad en común y que, aun cuando la tengan, no reúne o agota toda la semejanza familiar. El uso de esta noción implica, por lo tanto, la idea de intentar la investigación de nuevas relaciones entre los conceptos, sin que sea necesario reducir tales relaciones a un tipo único. El primero en proponer y adoptar la noción examinada fue Wittgenstein.” (El diccionario resume las secciones en las que Wittgenstein habla acerca de los aires de familia. Para más detalles véase la sección 65- 71 de las *Investigaciones Filosóficas*).

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía* actualizado y aumentado por Giovanni Fornero, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 472.

⁹³ Wittgenstein, Ludwig, *The Blue and Brown Books*, New York, Harper Torchbooks, pp.17. En adelante me referiré a la obra como Blue Book para el cuaderno azul y como Brown Book para el marrón. En este caso la cita corresponde al Blue Book: “Language games are the forms of language with which a child begins to make use of words”

⁹⁴ Ibid, pp. 17. “The study of language games is the study of primitive forms of language or primitive languages”.

de Wittgenstein todavía no está terminada, debido a que alguien podría hablar del juego del lenguaje de la geometría analítica, y podemos ver que dicho juego de lenguaje no corresponde precisamente a un lenguaje primitivo, y menos al de un niño. La idea de Wittgenstein adquiere más fuerza en el Cuaderno marrón; debido a que el juego de lenguaje es visto como un lenguaje completo en sí mismo. “No estamos, sin embargo, respecto a los juegos de lenguaje que describimos como partes incompletas de un lenguaje, sino como lenguajes completos en sí mismos, como sistemas completos de comunicación humana”⁹⁵. Bajo dicha argumentación podemos decir que aprender a hablar es aprender un juego de lenguaje técnico o especializado. Es precisamente en las *Investigaciones Filosóficas* donde la noción de juego de lenguaje madura. Aquí el juego de lenguaje es un conjunto de signos que se aplican con regularidad y que a la vez se conectan con actividades extralingüísticas. De este modo, un juego de lenguaje tiene un vocabulario y acciones acordes con las que es utilizado dentro de una comunidad. Para profundizar en torno a la comprensión de la noción juego de lenguaje, es importante entender la noción de entrenamiento y práctica. En primera instancia, en un juego de lenguaje primitivo, se producen instrucciones por ostensión, y así al niño se le entrena de acuerdo a una actividad inmersa en una comunidad; por lo que el lenguaje no está desconectado de alguna actividad. Por ello cierto entrenamiento hace que la persona que está entrenando, entienda las palabras de cierta manera. Pero si tuviera otro entrenamiento, entendería las mismas palabras de otra manera; por lo que las palabras tendrían otro significado. Por ello, el sentido de la regla en una comunidad, depende de que haya más o menos concordancia entre los hablantes. Dicha concordancia Wittgenstein la llama formas de vida (Lebensforme). Las formas de vida entrañan actividades, en las que cada juego de lenguaje asocia una práctica. Entonces, entender bien un juego de lenguaje significa jugarlo, esto es, conocer las actividades asociadas a dicho juego. Hay varios juegos de lenguaje y cada uno es comprendido en la actividad misma. Es oportuno citar el tan famoso pasaje 23 de las *Investigaciones Filosóficas*.

⁹⁵ Ibid, Brown Book, pp.81. “We are not, however, regarding the language games which we describe as incomplete parts of language, but as languages complete in themselves, as complete systems of human communication”.

¿Cuántas clases de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? Existen muchas clases: un sinfín de clases con que tienen un uso diferente de lo que llamamos <<signos>>, <<palabras>>, <<oraciones>>. En esta multiplicidad no es fija, sino que hay nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, es decir, nacen unos y otros se envejecen y olvidan. La expresión <<juego de lenguaje>> quiere decir que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o estilo de vida. Observa la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros: Dar órdenes y actuar obedeciendo órdenes. En la descripción de un objeto por su apariencia o medidas. Construir un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo). Relatar un acontecimiento. Hacer especulaciones acerca de ese acontecimiento. Formular y corroborar una hipótesis. Presentar los resultados de un experimento a través de tablas y diagramas. Contar una historia; y leerla. Actuar en teatro. Cantar en un coro. Resolver acertijos. Inventar un chiste; y contarlo. Resolver un problema de aritmética aplicada. Traducir de una lengua a otra. Implorar, agradecer, maldecir, saludar, rezar. Es muy interesante comparar la variedad de herramientas del lenguaje y cómo se emplean, la variedad de clases de palabras y enunciados con lo que han dicho los lógicos acerca de la estructura del lenguaje (entre ellos al autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*).⁹⁶

Cada forma de vida es objetiva en tanto que cada ser humano está inmerso en una forma de vida. Las formas de vida están constituidas por diversos juegos de lenguaje, las actividades que se desprenden de los juegos de lenguaje, y que a la vez constituyen los modos de pensar, los cuales van perfeccionando las actividades y desarrollan los juegos de lenguaje. De modo que imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida. "Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida."⁹⁷ A partir de lo anterior podemos ver que, al parecer, en esta etapa de la producción intelectual de Wittgenstein se logra, integrar la vida cotidiana, el pensamiento y el lenguaje.

Respecto al asunto de la continuidad entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, podemos ver que en el *Tractatus* no hay pensamiento si no está

⁹⁶ IF sec.23, pp. 39-41.

⁹⁷ Ibid, sec.19, pp.31.

involucrada con la teoría pictórica o del retrato. Recordemos que en dicho caso, el pensamiento consiste en retratar hechos. Cabe resaltar que lo interesante es que la teoría pictórica no es necesariamente falsa, si bien ha quedado rebasada, su alcance sólo se redujo, pero de ahí no se puede decir que sea falsa. En cierto sentido podríamos considerar que el retratar hechos, sea sólo un juego de lenguaje más. Por otra parte, tanto el *Tractatus* como las *Investigaciones* coinciden en que ven al pensamiento como un proceso que toma forma a través de ciertas actividades o mecanismos. Aunque los mecanismos son distintos, en el segundo caso, hemos visto que pertenecen a una forma de vida, mientras que el primero está ligado a la teoría pictórica.

A manera de conclusión, sólo basta señalar que entre las dos posturas expuestas hay cambios en torno al carácter social del lenguaje. Pues el entrenamiento que hemos descrito no sería posible sin una comunidad, en donde hay aplicaciones de reglas. En otro sentido cambia la manera de ver la forma lógica, porque solamente es un modo de enfocar nuestro pensamiento que nos permite hacer ciertas distinciones o aclaraciones. En el *Tractatus*, Wittgenstein sostenía que la lógica regía el mundo porque las proposiciones tenían la estructura lógica de los hechos que podían representar. En cambio, en las *Investigaciones Filosóficas*, la lógica ya no rige al mundo, sino que es una representación simbólica particular, mientras que los juegos del lenguaje son instaurados por la práctica, y no por la representación simbólica de la lógica⁹⁸ Pues no aprendemos el significado de la expresión ¡ay! (que puede ser exclamación de dolor o de una persona conmovida por una acción tierna, etc.), formalizando la palabra, sino que por uso dentro de una comunidad, aunque ¡ay! no sea una proposición en sentido estricto, es una proposición en tanto que cumple con un cometido dentro de su contexto. El mismo Wittgenstein señala que la lógica no tiene que corregir lo que funciona bien. Por otra parte, las palabras ahora son instrumentos, donde un mismo signo puede significar cosas distintas porque el lenguaje funciona de manera distinta, por ejemplo; un cuchillo puede funcionar para rebanar una naranja, pero en otro uso puede servir para lastimar a

⁹⁸En este caso la representación simbólica de la lógica es un juego de lenguaje sofisticado. Pues la “esencia” de los juegos del lenguaje es algo que queda determinado por la práctica.

una persona. De esta manera, la propuesta wittgensteiniana de las Investigaciones Filosóficas, propone comprender el lenguaje dentro de del contexto y uso.

CAPÍTULO 3

WITTGENSTEIN Y MOORE EN TORNO AL PROBLEMA DE LA CERTEZA

1. Introducción al capítulo

En el presente capítulo abordaremos un antecedente teórico de Wittgenstein en lo que se refiere a nuestro problema: el planteamiento de Moore en torno al escepticismo y al problema de la certeza. Dicho filósofo británico presenta argumentos novedosos, que en cierta manera, son semejantes a los que Wittgenstein desarrolla en torno a la certeza. Incluso se dice que Wittgenstein se inspiró en las reflexiones de Moore para elaborar sus ideas respecto a dicho problema filosófico. Una vez visto lo anterior, centraremos nuestra atención en la crítica que el filósofo de Austria dirige hacia Moore. Lo importante será hacer ver cómo, a partir de dicha crítica, Wittgenstein llega a considerar que el planteamiento de Moore es inadecuado.

2. El problema del sentido común en Moore.

Exponer las ideas de Moore en torno a la certeza en Moore, es importante porque Moore es el lazo de unión entre los planteamientos que Ludwig Wittgenstein escribió en *Sobre la Certeza*. Especialmente, Wittgenstein parte de los planteamientos que Moore desarrolla en sus ensayos en torno a la refutación del escepticismo y la certeza. Moore dedicó muchos trabajos a dichos temas, entre ellos destacan: *“Cuatro formas de escepticismo”*, *“Certeza”*, *“Defensa del sentido común”* y *“Prueba del mundo exterior”*. Los dos últimos ensayos son a los que Wittgenstein presta más atención.

Un estudioso de la obra de Wittgenstein llamado Michael Kober, comenta que en realidad Wittgenstein no se inspiró en la obra de Moore para elaborar los *Escritos* (como comúnmente se dice), sino que éstos fueron producto de las discusiones entre Malcolm y Wittgenstein.

Tristemente debido al prefacio escrito por los editores del texto *Sobre la Certeza* de Wittgenstein, muchos lectores han llegado a creer que Wittgenstein admiraba la *“Defensa del sentido común”* de Moore y *“La prueba de un mundo externo”* y que estaba comentando en sus notas estos dos trabajos con la intención de mostrar que

Moore había estado en lo cierto en su actitud filosófica, pero se equivoca en la forma en que argumentó para ello. Esto, sin embargo, no es el caso. Norman Malcolm informa que Wittgenstein consideraba a Moore como un hombre decente y se sintió estimulado por la "Paradoja de Moore", sin embargo, no estaba en absoluto impresionado por los intentos de Moore para refutar o rechazar el idealismo y / o escepticismo. Es cierto que los dos discutieron estos temas después del regreso de Wittgenstein a Cambridge en 1929, pero estas cuestiones apenas si son mencionadas, incluso al analizar los escritos de Wittgenstein vemos que casi nunca leía las obras de otros filósofos con cuidado (Russell y W. James pudieron haber sido las únicas excepciones), y esto sin duda fue el caso con los escritos de Moore. Mientras que Wittgenstein estaba de visita en Ithaca, Nueva York en 1949, visitó a Malcolm y los dos estaban discutiendo esbozos de la recientemente terminada obra de Malcolm *Defensa del sentido común*. Estas discusiones provocaron que Wittgenstein pensara en el escepticismo y en los fundamentos del conocimiento. Se puede mostrar que los ejemplos en *Sobre la certeza* no son inventados por el propio Wittgenstein, sino que fueron tomadas desde la obra de Malcolm en lugar de hacerlo directamente desde los ensayos de Moore⁹⁹.

Sin embargo, en la obra *Sobre de la certeza*, Wittgenstein se refiere de manera constante a ejemplos de Moore, es cierto que Malcolm también tiene mucho trabajo en este tema, no obstante, fue Moore quien dedicó gran parte de su trayectoria intelectual a dicho asunto. Es evidente que Wittgenstein se interesó por el problema de la certeza y el sin sentido del escepticismo, pero Moore también lo hace, y como ya lo hemos dicho, en virtud de la referencia constante que Wittgenstein hace al trabajo de Moore, no nos queda duda de que

⁹⁹ Stern, David & Sluga, Hans. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1999, pp. 411. "Due to unhappily written preface by the editors of that text, many readers have come to believe that Wittgenstein admired G. E. Moore's *Defense of Common Sense and Proof of an External World* and that he was commenting in his notes on these two papers with the intention of showing Moore to have been right in his philosophical attitude, but wrong in the way he argued for it. This is, however, not the case. Norman Malcolm reports that while Wittgenstein liked Moore as a decent man and felt stimulated by "Moore's Paradox", he was not at all impressed by Moore's attempts to refute or reject idealism and/or skepticism. It is true that the two discussed these subjects after Wittgenstein's return to Cambridge in 1929, but these issues were scarcely mentioned, even less scrutinized in Wittgenstein's writings. He hardly ever read the works of other philosophers carefully (Russell and W. James may have been the only exceptions), and this certainly was the case with Moore's papers. While Wittgenstein was visiting Malcolm in Ithaca, New York, in 1949, the two were discussing portions of Malcolm's recently completed paper *Defending Common Sense*, and it was these discussions which caused Wittgenstein to think about skepticism and the foundations of knowledge again. It can be shown that examples in *On Certainty* which are not invented by Wittgenstein himself were all taken from Malcolm's paper rather than directly from Moore's essays".

Wittgenstein leyó y discutió con Moore, por lo que, asumiendo que Wittgenstein crítica a Malcolm, también hace lo mismo con Moore ya que éste último tiene planteamientos que explícitamente Wittgenstein rechaza. Cabe hacer mención que Malcolm también discutió en torno a estos temas y sobre todo, al igual que Moore, destacó la prioridad del sentido común, sin embargo, eso no significa, como Kober quiere hacer ver, que sólo los trabajos de Malcolm fueron relevantes para las reflexiones wittgensteinianas.

A continuación veremos los planteamientos de Moore, en torno al problema de la certeza. Es menester, para el desarrollo del presente trabajo, exponer las ideas de Moore que después serán criticadas por Wittgenstein.

2.1. La postura de Moore en torno al escepticismo

Moore dedicó mucho tiempo a intentar refutar al escepticismo. En términos generales podríamos dividir sus ideas principales en cuatro argumentos: el argumento autoreferente, argumento del sentido común, argumento de la elección racional, y el argumento modal. En adelante revisaremos de manera breve cada uno de ellos, poniendo especial énfasis en lo referente al sentido común.

El primer argumento lo llamaremos el “argumento autoreferente”. Dicho argumento consiste en indicar una paradoja a la posición del escéptico, por ejemplo, el escéptico niega que sepamos algo del mundo externo, pero cuando dice esto, a la vez afirma que por lo menos hay una cosa que el escéptico sabe acerca del mundo externo: que no sabe algo acerca de él. Entonces se viene abajo la intención del escéptico, que es disminuir o acabar con las creencias del mundo externo, porque si el escéptico concede la objeción, no podrá formular ninguna afirmación de conocimiento.

Por otro lado, partiendo de proposiciones de la vida cotidiana, en el segundo argumento: “argumento del sentido común” Moore deriva una a una las proposiciones acerca del mundo externo. Por ejemplo, las proposiciones de sentido común exigen que se acepten de manera inmediata en una situación o circunstancia dada; de esta manera se saben con certeza y no requieren ni una prueba.

Puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantando mis dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha, <<Aquí hay una mano>>, y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda, <<y aquí hay otra>>. Si, al hacer esto, he probado *ipso facto* la existencia de cosas externas, todos verán que puedo hacerlo también de muchísimos modos diferentes: no hace falta multiplicar los ejemplos. Pero ¿he probado realmente la existencia de dos manos humanas? Quiero insistir en que sí, en que la prueba que he dado es totalmente rigurosa y en que quizá sea imposible dar una demostración mejor o más rigurosa de cualquier otra cosa. Como es natural, para construir una demostración hay que satisfacer tres condiciones. A saber: (1) las premisas aducidas como prueba de la conclusión han de ser diferentes de la conclusión que pretenden probar; (2) tengo que saber que son verdaderas las premisas aducidas. No basta que lo crea sin que sean ciertas en absoluto, o que no sepa que son verdaderas, aunque de hecho lo sean; y (3) la conclusión tiene que seguirse efectivamente de las premisas.¹⁰⁰

En virtud de lo anterior, podríamos decir que Moore cree haber demostrado la existencia del mundo externo en base a la siguiente argumentación:

- (A) Aquí está mi mano
- (B) La mano sólo existe en un mundo externo.
- (C) Por lo tanto, existe un mundo externo.

Desde luego que alguien podría objetar que Moore defiende su primera premisa de que “aquí está su mano” sin saber cómo es que lo sabe. Sin embargo, esto es parte del fundacionalismo de Moore. Para Moore, la evidencia de la mencionada premisa es que se fundamenta en una percepción sensorial y en una serie de creencias arraigadas de sentido común (que es precisamente lo que hace obtener certeza de que mi mano está, luego de una percepción sensorial); y cualquiera de las dos es inexpresable para Moore, inexpresable en el sentido de que no se pueden explicar satisfactoriamente. En todo caso, parece que Moore no da pruebas para demostrar su premisa, sino que parece usar una “apelación a la ignorancia”.

¹⁰⁰Moore, G.M. *Prueba del mundo exterior en: Defensa del sentido común y otros ensayos*, (edición de Carlos Solís), Madrid, Taurus, 1972, pp. 178.

Alguien más podría objetar que suponiendo que aceptamos la primera premisa de Moore sin pedir pruebas o evidencias, entonces podríamos caer en un círculo vicioso ya que llegaríamos a la conclusión con una proposición que es un supuesto, y dicho supuesto justifica una o varias premisas con evidencias que ya disponemos.

Pasemos ahora al “argumento de la elección racional” de Moore. En este argumento, Moore plantea respuestas a las objeciones del argumento anterior. Moore propone sustituir el argumento de la mano por un argumento inductivo que recoge varias premisas de experiencias-sensoriales que se han efectuado en el pasado. En este sentido alguien podría objetar que Moore argumenta como escéptico debido a que generalmente los argumentos inductivos no dan certeza a la conclusión. Pero Moore, defiende lo opuesto: “Me inclino a pensar que lo que se <<basa en>> un argumento analógico o inductivo (en el sentido en que lo es mi conocimiento o creencia de que esto es un lápiz) puede no obstante ser un conocimiento cierto y no simplemente una creencia más o menos probable”.¹⁰¹ La intención de Moore es hacer que el escéptico demuestre evidencias en torno a que los argumentos inductivos nunca pueden llegar con certeza a la conclusión. Si el escéptico no puede proporcionar dichas tesis, entonces, de acuerdo con Moore, podemos considerar que es posible saber con certeza proposiciones acerca del mundo externo a través de argumentos inductivos. Para Moore esta elección es más sensata que la postura del escéptico.

El último argumento de Moore es el de la “posibilidad o modal”. Este argumento está relacionado con el anterior ya que aquí el escéptico queda comprometido a una tesis modal, es decir, Moore deja ver que el escéptico utiliza de manera ambigua la expresión “es posible que” o “es compatible con”. Como vimos anteriormente, el “argumento de la elección racional” hace uso de una noción de posibilidad que no coincide con la noción de posibilidad lógica. Entonces, el escéptico hace una utilización ambigua de dichas posibilidades. Este tema es más amplio y complejo pero la intención es sólo decir unas cuantas

¹⁰¹ Ibid, En el ensayo titulado: Cuatro formas de escepticismo, pp. 264.

palabras acerca de él¹⁰², dicho sea de paso, esta postura corresponde al Moore de “Certeza” de 1959, Wittgenstein para ese entonces ya había fallecido, y el filósofo austriaco sólo llegó a conocer los planteamientos de “Defensa del sentido común” y “Prueba del mundo exterior”.

A continuación abordaremos las razones por las que Moore prefiere adoptar la postura del sentido común, asimismo, veremos las ideas principales que Wittgenstein retomó y criticó en la obra: *Sobre la certeza*.

2.2. La justificación del sentido común en Moore

Es momento de exponer los planteamientos de la justificación del sentido común de Moore, más específicamente, hablaremos de las ideas que Wittgenstein discutió y que posteriormente quedarán escritas en *Sobre la Certeza*.

Moore considera que en gran parte las afirmaciones en filosofía son falsas, son falsas cognitivamente hablando. De tal suerte, el intento de Moore es explicar por qué lo son. Es importante entender que Moore habla de “la concepción del mundo del sentido común” y según él, esta concepción es verdadera y es la que permite refutar proposiciones filosóficas. Por ejemplo, la tesis de que no hay mundo externo es falsa porque está en problemas con el sentido común.

Pasando a otra consideración, Moore elabora una distinción entre conocer el significado de una expresión y conocer o saber lo que significa. Por ejemplo, el significado es algo que cada hablante capta y usa, sin embargo; el hablante no lo puede explicar. Entonces, esto equivale a decir que los hablantes no pueden ofrecer un análisis correcto del significado. De aquí, Moore habla de una serie de verdades, que en un sentido normal, todos entendemos, y si todos las entendemos, según Moore, entonces podemos sostener que sabemos, aunque

¹⁰² Vilanova, Arias, Javier, El argumento modal de Moore contra el escepticismo, Madrid, Universidad Complutense de Madrid vilanova@filos.ucm.es

Moore en su último escrito dedicado al diálogo con el escepticismo “Certainty” intenta hacer una aclaración conceptual contra el abuso de la ambigüedad de las expresiones modales, sin embargo, de acuerdo con Vilanova, Moore nunca dejó muy en claro lo que quería decir con su crítica modal al escepticismo. “Moore para distinguir entre distintas nociones de posibilidad, a las que Moore da distintos nombres y de las que da distintas caracterizaciones, sin que en ningún momento parezca llegar a tierra firme. Las dificultades de Moore son comprensibles si tenemos en cuenta que el desarrollo de la lógica modal estaba prácticamente por venir.

sea más difícil aclarar el significado de dichas verdades. Por esto mismo, para Moore, el sentido común está constituido por un sinnúmero de creencias. En relación con lo anterior, cabe mencionar que dentro de los escritos de Moore, podemos encontrar dispersados, ciertos criterios, rasgos o características que definen al sentido común. Estos criterios o rasgos se pueden agrupar más o menos en cinco sectores.

En primer lugar, tenemos lo que podríamos denominar “la aceptación universal”. Aquí Moore señala que si la mayor parte de la gente tiene una creencia, esa creencia forma parte del sentido común y por ello, es verdadera. En síntesis, lo que quiere decir Moore es que no todo el mundo está equivocado si cree algo, y esto último lo niega el escéptico. Desde luego que la idea es muy debatible porque todo el mundo antes creía que la Tierra ocupaba el centro del sistema solar, y eso no es cierto; de esta manera puede ser que la idea de Moore sea cierta pero con varios matices. En todo caso, no nos corresponde aquí resolver dicho asunto sino sólo exponer en que consiste el planteamiento general de esta idea. Un segundo rasgo consiste en “la aceptación compulsiva”. Para Moore hay ciertas creencias que son así, y no podrían ser de otro modo. Es como si una creencia es verdadera sólo porque la población la acepta. En otras palabras, una creencia es verdadera cuando se cree sin pedir pruebas para justificar dicha creencia. Por ejemplo, generalmente cuando hace frío la gente se abriga y no cuestiona ese hábito aunque estrictamente hablando, no conozca los procesos químicos y fisiológicos por los que conviene abrigarse y protegerse del frío. Incluso, Sin embargo, es algo que se acepta sin más explicaciones y por ellos es una creencia verdadera.

En tercer lugar tenemos “la aceptación de auto-evidencia”. Moore dice que las creencias de sentido común son evidentemente verdaderas. Y esto es así porque nadie las rechaza. En este aspecto, el sentido común es un mecanismo que nos permite dividir entre creencias razonables y no razonables. Por esto, dichas creencias no pueden ser negadas por creencias irracionales. Quizá sólo se podrían negar dichas creencias si son sustituidas por otras de sentido común.

En cuarto lugar Moore sostiene que no es posible refutar creencias del sentido común. Si uno lo considera a primera vista, parece que hay cierto

dogmatismo en Moore ya que, desde este enfoque, si uno rechaza una creencia del sentido común, automáticamente lo que uno diría sería falso. Esto equivale a decir que sólo se necesita saber si una creencia es de sentido común para que sea verdadera. Podríamos considerar que así planteadas las cosas, se trata de una petición de principio. Sin embargo, parece que el objetivo de Moore es hacernos ver que no se puede ir más allá de lo establecido por el sentido común.

Pasemos ahora a los criterios de inconsistencia planteados por Moore. Nuestro autor sostiene que si alguien pone en cuestionamiento el sentido común, ya está presuponiendo cierta parte de la verdad que se está intentando refutar. Por ello, cualquier enunciado filosófico que esté en problemas con el sentido común, es inconsistente o forma parte de un sistema errado de creencias.

Asimismo una proposición queda justificada si se muestra que fue inferida a partir de premisas que sabemos que son verdaderas. Por ejemplo, b queda justificada si se infiere de a, y a es verdadera. Sin embargo, ¿podríamos exigirle lo mismo a las premisas que son creídas unánimemente por el sentido común? Y dado que fuera factible hacerlo ¿cómo lo podríamos hacer? Parece que tendríamos que usar premisas que infirieran a las creencias del sentido común y luego nuevas premisas que justifiquen a las creencias del sentido común y nuevas premisas para esas premisas, y así sucesivamente; esto nos conduciría a un círculo vicioso. Desde luego, que de esta manera no justificamos nuestras creencias, y por ello tenemos creencias que aceptamos de manera inmediata; porque por instinto dichas creencias son aceptables, y sus negaciones son inmediatamente inaceptables. Esto es precisamente lo que pasa con las creencias del sentido común. Bajo este aspecto, Moore enumera una clase de creencias que conforman la visión del mundo del sentido común.

Empiezo, pues, con mi lista de trivialidades cuya verdad creo conocer con toda certeza. Las proposiciones a incluir en esta lista son las siguientes: en el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es mío. Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad, aunque no sin cambios subyacentes. Por ejemplo, al nacer (y algún tiempo después) era mucho más pequeño de lo que es ahora. Además, desde su nacimiento ha estado o en contacto o no muy lejos de la superficie de la Tierra. Por otra parte, tras su nacimiento ha habido

en todo momento muchas otras cosas con una forma y tamaño en tres dimensiones (en el sentido familiar que tiene esto), con las que ha mantenido diversas relaciones de distancia (en el mismo sentido en que mi cuerpo está ahora a cierta distancia de esa chimenea y de esa librería y, además, a mayor distancia de la librería que de la chimenea)¹⁰³.

Moore, también recalca que él no es el único que ha experimentado las vivencias citadas, pues está seguro que hay muchos seres humanos que han entrado en contacto con el mundo como él.

Desde su nacimiento, muchos otros cuerpos humanos vivos han contado entre las cosas que componían su medio en este sentido; es decir, han estado en contacto con él o a cierta distancia mayor o menor. Al igual que él, estos cuerpos humanos han nacido en algún momento, han continuado existiendo algún tiempo después del nacimiento, tras su nacimiento, han estado en todo momento en contacto o no muy lejos de la superficie de la Tierra. Muchos de esos cuerpos ya han muerto, dejando así de existir.¹⁰⁴

Reforzando su argumentación, Moore señala que no podemos negar que el mundo tiene muchos años de existencia, desde antes de nuestro nacimiento, y que desde hace muchos años, han habitado muchísimos seres humanos que fueron descendientes de otros seres humanos. Aunado a esto, Moore habla acerca de que el cuerpo es testigo de mis vivencias, como la de otras personas que también tienen experiencias del mundo gracias a su cuerpo.

Pero también existía la Tierra años antes de que mi cuerpo naciese. Durante bastantes de esos años ha vivido sobre ella continuamente una gran cantidad de cuerpos humanos. Muchos de esos cuerpos han muerto y han dejado de existir antes de que naciese el mío. Finalmente (para entrar en otra clase distinta de proposiciones) soy un ser humano y he tenido, en diversas ocasiones tras el nacimiento de mi cuerpo, diferentes experiencias de muchos tipos distintos: por ejemplo, he percibido con frecuencia tanto mi propio cuerpo como otras que formaban parte de su medio incluyendo otros cuerpos humanos. No sólo he percibido cosas de este tipo, sino que además he observado ciertos hechos relativos a ellas, como por

¹⁰³ Ibid, En el ensayo titulado: Defensa del sentido común, pp.58.

¹⁰⁴ Ibid pp.58.

ejemplo que en este momento estoy observando que esta chimenea está ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería. Puede decirse que los demás cuerpos humanos que han vivido sobre la Tierra han sido el cuerpo de un ser humano diferente con distintas experiencias de estos y otros tipos, del mismo modo que el mío ha sido el cuerpo de un ser humano, yo mismo, que durante su vida ha tenido muchas experiencias de estos y muchos otros tipos.¹⁰⁵

Moore enumera más aspectos, pero para nuestro propósito basta con lo citado. Como podemos ver, Moore usa estas “verdades” en el sentido de que son completamente verdaderas. Moore es sumamente original en este aspecto.

2.3. Las objeciones de los escépticos

Moore, sin hacer explícito a que escépticos se refiere, afirma que hay ciertos escépticos que afirman que las proposiciones o tesis de Moore no son falsas, sino que no podemos saber con certeza si son verdaderas, es decir; que las tesis de Moore son indemostrables. Esto equivale a decir que probablemente las tesis de Moore son verdaderas, pero aunque se de el caso, no lo podemos saber.

Como respuesta a lo anterior, Moore enfatiza lo que se quiere decir entre “saber-creer”. Moore indica que el escéptico parte de la existencia de cosas fuera de nosotros, y esto corresponde a una creencia, entonces para llegar al conocimiento se necesitan pruebas o justificar ciertas creencias. Ahora bien, Moore dice que dichos escépticos aceptan las creencias del sentido común, y por ello, en automático, son verdaderas, y si el escéptico no las acepta, se contradice. En el fondo, Moore sigue seguro de que sabe las proposiciones o tesis ya citadas, además de que son verdaderas y las conoce con certeza.

Reforzando su anti escepticismo Moore menciona la “Concepción del mundo del sentido común”. Como hemos dicho, se trata de un sinfín de creencias que se sostienen unas con otras. Para Moore es falso que tenga que haber creencias a priori, eternas, irrefutables, etc, que sustenten a las demás creencias. Moore menciona que su concepción del sentido común del mundo es verdadera, y destaca que hay creencias que son verdaderas, por lo que, según él, si hablamos

¹⁰⁵ Ibid, pp 58 y 59.

de un elemento de la concepción del mundo del sentido común, en automático es verdadero, y es contradictorio si lo tomamos como falso.

En este sentido Moore parece que ataca al idealismo, pues recordemos que para el idealismo, la realidad o los objetos están en la mente, y por ello no se debe hablar de cosas o elementos a las que no tenemos acceso cognitivo. Por ello, de acuerdo con los idealistas, para que los objetos existan, tienen que haber sido pensados. Sin embargo para Moore, los objetos o la realidad no dependen de estados mentales. En función de lo anterior, un hecho físico, la realidad, o los objetos, puede ser expresados de la siguiente manera: hay un perro en mi casa, en la biblioteca hay libros clasificados alfanuméricamente, hace mucho calor, etc. El filósofo británico está seguro de que no hay estados mentales que constituyan la realidad, o por decirlo de otra manera, términos como la conciencia, no los hay. Por ello, no hay problemas cognitivos¹⁰⁶ en lo referente a las creencias del sentido común. El problema está en expresar su significado. Moore señala que no se ha explicado con claridad lo que quieren decir oraciones como: “hay cosas materiales”. Según Moore, se deben analizar oraciones más simples antes que esa que hemos señalado. En efecto, Moore indica que no se puede entender la oración “hay cosas materiales” sino se han entendido oraciones como “ahí hay un perro negro”. De este modo, de “hay cosas materiales” nos trasladamos a entender “ahí hay un perro negro”, y Moore dice que esto se analiza en por lo menos “esto es un perro” y “esto es negro”. El planteamiento de Moore parece que queda así: siempre que decimos que vemos “eso es un perro” es debido a que entran en juego los sense-data, y precisamente las proposiciones consisten o tratan en los sense-data. Aunque estrictamente hablando, los sense-datum no son un perro. En este sentido, Moore introduce los sense data. ¿No es eso un término filosófico fuera del sentido común? Si uno revisa lo dicho por Moore en el párrafo anterior, probablemente verá que Moore a veces recurre a conceptos filosóficos tradicionales que no tienen relación con el sentido común que tanto defiende, pero hay que entender que los planteamientos filosóficos de Moore intentan o son contrarios a la tradición filosófica, y en este sentido sus ideas no forman parte de un sistema filosófico además de que trató en distintos enfoques

¹⁰⁶No hay problemas cognitivos en el sentido como lo plantean los idealistas, según hemos dicho más arriba.

sus puntos de vista en torno a la certeza y la refutación del escepticismo, prueba de ellos lo vemos en sus artículos referentes a la refutación del escepticismo que se encuentran en su *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Por último, veremos el ataque de Wittgenstein en el siguiente apartado, pero a manera de conclusión podemos decir que Moore sembró los planteamientos que nos hacen ver lo incongruente, oscuro y hasta el sin sentido del escepticismo. Contraponiendo el sentido común que había estado olvidado por la tradición filosófica, y en este sentido, Moore es sumamente original, aunque a veces confuso. En Wittgenstein los planteamientos serán más adecuados y certeros.

3. La respuesta de Wittgenstein a Moore.

Como habíamos visto en el capítulo anterior, el planteamiento de Moore parece convincente y sensato y pocas cosas parecen ser incongruentes. Por ejemplo, podríamos criticar que el autor británico nunca explica por qué el ámbito de lo cotidiano tiene a priori más peso que el ámbito que introduce el escéptico, cuando éste señala que nuestras sensaciones no corresponden a ningún objeto en la realidad. Recordemos que en este punto, Moore sólo dice que el ámbito cotidiano es más natural; y por ello hay que darle prioridad. En todo caso, la idea de Moore no es convincente, y se hace más fuerte el cuestionamiento a Moore cuando observamos que trata la disputa entre escépticos y anti-escépticos como si fuera un problema que requiere de una solución empírica. Por ejemplo, Moore responde a las críticas del escéptico diciendo que sus manos son reales, y para demostrarlo agita sus manos, y esto corresponde de alguna manera a la argumentación empírica.

Puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantando mis dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha, <<Aquí hay una mano>>, y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda, <<y aquí hay otra>>. Si, al hacer esto, he probado *ipso facto* la existencia de cosas externas, todos verán que puedo hacerlo también de muchísimos modos diferentes: no hace falta multiplicar los ejemplos.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Ibid, Prueba del mundo exterior, pp.178.

De esta manera, parece que Moore intenta convencernos de sus argumentos a través de argumentos empíricos, en este caso, agitando sus manos. Entonces, podríamos decir que el problema de la legitimidad entre el ámbito cotidiano y el del escéptico (de acuerdo con Moore) se resuelven utilizando métodos empíricos. Pero ello es más bien redundante, debido a que el empirismo no tiene que ver en este problema. En cierto contexto, una manera de tratar un problema empírico es resolviéndolo aportando datos empíricos, es decir, con datos que se obtienen a través de los sentidos. Por ejemplo, si Moore extravía su mano y tuviera que recuperarla la buscaría, y suponiendo que encuentra su mano con otras diez manos parecidas en tamaño y rasgos, sólo a través de más datos empíricos y de una observación más o menos buena, Moore podría estar seguro de que encontró su mano. En este caso el problema lo resolvería por información empírica, pues en un primer momento, no sabría cuál es su mano sólo observando los rasgos de la mano, el color, el tamaño de los dedos, etc. El problema con Moore es que para saber que ámbito tiene más peso (el cotidiano o el del escéptico), no basta para resolverlo aportar más datos sensoriales o sense-data. Sin embargo, hasta donde sabemos, no podemos escapar del ámbito sensorial, pues cada día de nuestra vida nos valemos de las sensaciones para realizar ciertas actividades. Por ello mismo, parece imposible decidir qué ámbito es válido. Parece que Moore tendría que aceptar que tanto su postura como la del escéptico son igualmente válidas. O podría decir que esta discusión no es empírica, es decir, no se resuelve aportando sense-data o datos sensoriales. En este punto es donde entra a la discusión Ludwig Wittgenstein.

3.1. La crítica de Wittgenstein a Moore

Hemos resaltado en el segundo capítulo la importancia de comprender al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, dijimos que ahí se desprende un nuevo filosofar¹⁰⁸. En *Sobre la Certeza* el filósofo nacido en Viena aborda la teoría del conocimiento. Aquí, Wittgenstein hace uso de los lineamientos generales de las *Investigaciones Filosóficas*, entonces contrasta el uso estéril de

¹⁰⁸ Por ejemplo, *“Las Observaciones sobre los colores”* y en *“Zettel”* hace aclaraciones en torno a la filosofía de la mente

la filosofía tradicional en cuanto al uso de las palabras, y muestra como en filosofía hay tergiversaciones de las palabras. Así, Wittgenstein examina situaciones de la vida cotidiana y tesis filosóficas, y de modo que señala cómo las palabras son sacadas de su contexto y se emplean incorrectamente por parte de los filósofos. Luego de dicho análisis conceptual, Wittgenstein considera que el panorama queda más claro y así podemos ver que las discusiones filosóficas eran absurdas, debido a que sus bases consistían en incomprensiones gramaticales.

Particularmente nos interesa resaltar que en *Sobre la Certeza*, Wittgenstein ataca la noción de saber que Moore sostiene cuando dice que sabe con certeza que la Tierra existía antes que él, que tiene un cuerpo y todas las demás cosas que observamos en una de las citas del capítulo anterior. Del mismo modo, Wittgenstein cuestionará en dicha obra la justificación de Moore de sus creencias cotidianas.

Wittgenstein comienza diciendo que no se saben precisamente las cosas que Moore dice saber, ya que Moore está utilizando mal la palabra saber.

Ahora bien, ¿se puede enumerar (como hace Moore) lo que se sabe? Creo que, sin más ni más, no- Ya que, si así lo hiciéramos, utilizaríamos mal la expresión “Sé”. Y, a través de este uso incorrecto, parece manifestarse un estado mental peculiar y muy importante.¹⁰⁹

Wittgenstein quiere enfatizar que los argumentos del escéptico y los de Moore son débiles, debido a que tratan sus enunciados de manera incorrecta; como si fueran enunciados empíricos y epistémicos por naturaleza. De acuerdo con Wittgenstein, dicho error se debe a que Moore y el escéptico no son conscientes de que sus proposiciones constituyen un “marco de referencia” para todos nuestros juegos del lenguaje.¹¹⁰ Por “marco de referencia”, Wittgenstein entiende aquellas proposiciones que se refieren a creencias que tenemos por sentadas en el ámbito o contexto cotidiano, y que también son aquellas de las que

¹⁰⁹ Wittgenstein, L. SC, ed;cit; sec.6, pp.2c.

¹¹⁰ Recordando que por juego de lenguaje se entiende que cada actividad humana es como un juego en el sentido de que tiene reglas, condiciones, etc. De modo, que en la vida humana se presentan diversas modalidades de juegos de lenguaje porque hay diversas actividades humanas.

el escéptico nos quiere hacer dudar. En otras palabras, son las proposiciones que Moore dice saber con certeza. Y aquí Moore y el escéptico se equivocan porque tratan esas proposiciones como epistémicas y empíricas por naturaleza. En este sentido dichas proposiciones no pueden ser colocadas como “saber” y tampoco las podemos demostrar por “pruebas” o “evidencias”. Las proposiciones de “marco de referencia” no están en el modelo gramatical de enunciados o proposiciones que sí son empíricas o epistémicas¹¹¹. Por esta razón es que los problemas entre escépticos y anti escépticos no son solucionables; están en un plano que no les corresponde. Sin embargo, los problemas se pueden aclarar entendiendo que las proposiciones de Moore y las de los escépticos son diferentes de las epistemológicas y empíricas, y por ello, la certeza que nos puedan proporcionar no tiene que ver con proposiciones epistemológicas y empíricas. Siguiendo con esta idea, a largo de *Sobre la certeza*, Wittgenstein ataca a Moore con cuatro razones esenciales o principales.

En primer lugar, imaginemos que X dice: “yo sé que A” a Y, uno piensa que X tiene una información que Y no tenía anteriormente. Y esto lo suponemos porque dentro de las proposiciones de la gramática de tipo empírico y epistemológico así lo requieren. En este juego de lenguaje si alguien dice “yo sé que A” hay un antecedente que es como una base de lo que alguien dice, pues lo que ese alguien dice tiene ciertos datos suplementarios que indican que A se sabe por alguien. De este modo, la expresión “yo sé que A” tiene implícitamente un deseo y una capacidad de informar; de aportar nuevos datos acerca de A. Pero las proposiciones de marco referencial no se rigen por este modelo. Por eso, si Moore le dice al escéptico que él “sabe” que su mano es real, en realidad, no lo dice porque tenga un dato que el escéptico no tenía o le faltaba. “Las verdades que Moore afirma saber son tales que, dicho sea de paso, si él las sabe, todos las

¹¹¹ Una característica de una proposición empírica o epistémica es que son proposiciones que necesitan ser apoyadas o justificadas porque no entran dentro de un marco referencial. Por ejemplo, dice Wittgenstein: “Se dice “Sé...” cuando se está en condiciones de dar razones apropiadas. “Sé...” está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe algo (siempre que esté convencido) se puede poner esto de manifiesto.

Pero si lo que cree es de tal tipo que las razones que puede dar no son más seguras que su aserción, no puede decir que sabe lo que cree.”

SC. Sec. 243, pp. 32c.

sabemos”.¹¹² Entonces, como ya habíamos mencionado, tanto el escéptico como el antiescéptico tienen la misma información. La diferencia, únicamente es que interpretan de manera distinta la información que comparten. En el fondo, Moore está en el mismo plano que el escéptico. Si Moore agita sus manos para demostrarle al escéptico que son reales, ambos perciben los mismos sense-data o datos sensoriales. Entonces, el desacuerdo aparece no porque tengan datos distintos, sino por su interpretación distinta de esos datos. Moore piensa que dado que ve sus manos son reales, pero el escéptico niega eso. De ahí que Moore y el escéptico comparten desde el inicio cierta información, en este caso, que describen y perciben los mismos datos sensoriales, y por ello, cuando Moore dice que “sabe” que sus manos son reales, en realidad, no le está aportando al escéptico algún dato adicional. Por ello, las proposiciones de “marco referencial” no se rigen al juego lingüístico de lo epistémico y empírico. Si alguien dice que “sabe” una proposición de “marco referencial”, no hay un supuesto de base de que esa persona tenga y nos pueda dar un dato que no teníamos anteriormente.

En segundo lugar, las proposiciones de “marco de referencia” no se rigen por las normas del juego lingüístico de lo epistémico y empírico porque en este juego sólo se vale decir que “yo sé que A” si es posible justificar o demostrar dicha afirmación. Pues el saber implica que puedo demostrar la verdad de lo que sé. “Se dice “Sé...” cuando se está en condiciones de dar razones apropiadas. “Sé...” está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe algo -siempre que esté convencido- se puede poner esto de manifiesto. Pero si lo que cree es de tal tipo que las razones que puede dar no son más seguras que su aserción, no puede decir que sabe lo que cree”. Aunque en cierto sentido, el saber implica creer. Pues el creer es mantener una opinión racional, y en efecto, el creer es compatible con el saber, dado que el saber implica la creencia, sin embargo, la diferencia radica en que el creer no entraña la verdad¹¹³. Volviendo a las proposiciones de “marco referencial”, no pueden ser justificadas, puesto que para justificarlas, tendríamos que apoyarnos en algo más seguro que ellas. Pero no hay algo más seguro que las proposiciones de “marco referencial” debido a

¹¹² Ibid, sec.100, pp.15c.

¹¹³ Redmon, Walter, ed; cit; pp.195.

que forman el límite de lo que conocemos con seguridad. Esto último como vimos, Wittgenstein lo menciona en la sección 243. Más adelante hablaremos un poco más de esto. Pero una vez más, hemos constatado que las proposiciones de “marco referencial” se distinguen de las epistemológicas y empíricas en que no pueden ser justificadas de la manera que Moore intenta hacerlo.

En tercer lugar, debemos señalar que una característica de los enunciados epistemológicos y empíricos es que se pueden cuestionar y poner en duda. Esto no se puede hacer, como ya vimos, con las proposiciones de “marco referencial”¹¹⁴ porque de hacerlo, todo nuestro esquema mental se volvería un caos.

Si digo, ahora “Sé que el agua sobre la llama del gas no se congelará, sino que hervirá”, parece que estoy tan justificado para este “Sé” como para cualquier otro. “Si sé alguna cosa, sé ésta”.- ¿O sé con una certeza todavía mayor que la persona que tengo ante mí es mi viejo amigo tal y cual? ¿Cómo cotejar esto con la proposición de que veo con dos ojos a los que veré cuando mire el espejo?- No tengo ninguna seguridad sobre lo que he de contestar en este punto.-Sin embargo, hay una diferencia entre estos dos casos. Si el agua sobre el fuego se helara, me quedaría atónito, pero supondría la intervención de una causa que desconozco y quizá dejase que los físicos juzgaran sobre la cuestión.- Sin embargo, ¿qué me podría hacer dudar de que este hombre es N.N; a quien conozco desde hace años? Una duda en este punto parecería arrastrar todo consigo y reducirlo a un caos.¹¹⁵

Esto no ocurre en el juego del lenguaje de lo epistémico y lo empírico, pues ahí se vale dudar, por ejemplo, “ese es un xoloitzcuintle” aunque sea un pastor alemán. Ahí, la duda es válida. Y se puede resolver si vemos los rasgos del perro en cuestión. Incluso, si por alguna razón no pudiera ser resuelta, nuestra visión del mundo seguiría siendo de la misma forma. Pero, si radicalizamos nuestra visión y dudamos de todo lo que nos rodea; todo se viene abajo, todo

¹¹⁴ Los marcos de referencia podríamos definirlos como un sistema invariable en el que se fijan o establecen las acciones o actividades de una comunidad. Así, al evaluar o juzgar una actividad se hace con referencia a un conjunto de normas que están determinadas por los marcos de referencia.

¹¹⁵ SC, sec.613,pp.81c.

dejaría de tener sentido. Y por ello, se nota más la diferencia entre proposiciones o enunciados epistemológicos y empíricos, y proposiciones de marco referencial.

En último lugar, dentro del juego lingüístico de lo epistémico y lo empírico se utiliza demasiado el concepto de error. Un error es una falsa creencia que puede ser rectificadora y si lo es, se puede ajustar a un nuevo conjunto de creencias que sabemos que son correctas. Ahora bien, es importante señalar que para que el concepto de error se pueda comprender tiene que haber un fondo fijo de creencias que damos por sentados. Porque si todas nuestras creencias son un error, el concepto de error, pierde su sentido. “Para que un hombre se equivoque, ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad”.¹¹⁶ Y dado que las proposiciones de “marco con referencia” constituyen un conjunto estable o fijo de creencias que damos por sentado, sería absurdo hablar del error en lo referente a ellas. Pues ya está implícito, que las proposiciones de “marco de referencia” hacen que el error sea entendible, pues si no las damos por supuestas, el concepto de error en sí mismo; ya no tendría sentido. Por lo tanto, podemos afirmar que para que el concepto de error sea entendible, no puede haber errores en lo referente a las proposiciones de “marco de referencia”.

3.2. La certeza de las proposiciones de marco de referencia

Con lo mencionado, podemos ver más clara y convincente la diferencia entre Wittgenstein y Moore respecto a la refutación o sinsentido del escepticismo. Pero también podemos ver que las proposiciones de “marco referencial” no pueden estar en duda y no se admite el concepto de error tanto en Moore como Wittgenstein. Aunque la diferencia que resalta es que para Moore (contrariamente a Wittgenstein) estamos ligados empíricamente y epistemológicamente a las proposiciones de marco referencial. Para él, la total certeza que nos proporcionan las proposiciones de “marco referencial” es que se ubican o constituyen la parte más alta de la epistemología y el empirismo. Por ello, Moore indica que una proposición de “marco referencial” puede ser demostrada, por ejemplo, cuando Moore quiere demostrar que tiene una mano, la agita para demostrar su existencia. Bajo este aspecto, dichas proposiciones son ciertas o válidas, a menos

¹¹⁶ Ibid, sec.156,pp.23c.

que se demuestre lo contrario, pero lo contrario no es susceptible de ser demostrado; por lo tanto, las proposiciones de “marco referencial” son las de carácter epistémico y empírico más seguras de acuerdo con Moore. Mientras que para Wittgenstein, la certeza absoluta de las proposiciones de “marco referencial” se debe a lo opuesto que Moore, es decir, a que las proposiciones de “marco referencial” no son proposiciones epistémicas ni empíricas por naturaleza. Las proposiciones de marco de referencia no se rigen a una regla que caracteriza el juego lingüístico de lo epistémico y lo empírico. Para Wittgenstein, no aportan ninguna información nueva o adicional, ni tampoco se pueden dudar y cometer errores en lo que respecta a ellas. Pues estas proposiciones no respetan las reglas gramaticales clave, y por eso no se puede decir que sean epistemológicas ni empíricas por naturaleza; debido a que como ya hemos mencionado, no entran en el juego lingüístico de lo empírico y epistémico. Por esto mismo, no podemos hablar de “probar”, “saber” “demostrar” o “evidenciar” una proposición de “marco referencial”, estos enunciados sólo tienen sentido si se refieren a proposiciones epistémicas o empíricas. Por esto mismo, para Wittgenstein, la discusión entre Moore y el escéptico, acerca de si “sabemos” o podemos “demostrar” que las manos de Moore son reales; es un error. También es un error hablar acerca de la validez del ámbito que pudiera tener más peso, el del escéptico o el del anti escéptico, o el de lo cotidiano. De alguna manera, para Wittgenstein el ámbito de lo cotidiano, ese que describe a las proposiciones de “marco de referencia”, es el válido. Pero esto no se debe a que las proposiciones de marco de referencia se puedan demostrar sin dejar lugar a dudas, es decir, que sean válidas hasta que se demuestre lo contrario, sino a que las proposiciones de “marco de referencia” son válidas porque no se pueden demostrar, nunca cabe una demostración para ellas. La certeza de las proposiciones de “marco de referencia” radica en que son el marco de referencia que es presupuesto en cada uno de los juegos del lenguaje, incluso aquellos juegos de lenguaje que definen lo epistemológico y lo empírico. “Ahora bien, me gustaría considerar tal seguridad no como algo parecido a la precipitación o a la superficialidad, sino como (una) forma de vida.

(Esto está muy mal expresado y, posiblemente, también mal pensado)".¹¹⁷ Y más adelante añade:

¿Por qué estoy tan seguro de que eso es mi mano? ¿No descansa el conjunto del juego de lenguaje sobre este tipo de seguridad? O, ¿no está (ya) presupuesta esta seguridad en el juego de lenguaje? Es decir, en el hecho de que quien no reconoce los objetos con seguridad no juega, o juega mal.¹¹⁸

Por esto mismo, Wittgenstein refuerza su idea e indica que si no tuviéramos las proposiciones de "marco de referencia" por sentadas, nos sería imposible hablar de "demostrar" o "saber" lo que sea. Para que los juegos lingüísticos que utilizan conceptos como "demostrar" o "saber" sean entendibles, es necesario que tengamos por supuestas las creencias expresadas en las proposiciones de "marco de referencia". De la misma manera, si nos es imposible dudar y cometer errores en lo referente a las proposiciones de "marco de referencia", esto no es porque hayan sido comprobadas más allá de toda duda y error, sino al contrario, dichas proposiciones son completamente verdaderas porque no pueden ser demostradas. Como ya se ha dicho, no puede haber error en las proposiciones de "marco general" porque si nos equivocamos en ellas, los conceptos de error y duda dejarían ya de poseer sentido. Parece que lo Wittgenstein quiere destacar es que es que nuestra relación con las proposiciones de "marco referencial" es más inmediata y profunda de lo que cualquier modelo epistémico nos podría sugerir. Bajo este aspecto, la certeza absoluta de las proposiciones de "marco referencial" o se debe a que representen, constituyan o se ubiquen en la parte más alta de lo epistemológico o empírico, sino que al contrario, estas proposiciones están más allá o por encima de lo epistemológico y empírico, porque en el juego de lo epistemológico y lo empírico no tiene sentido, si no damos las proposiciones de marco de referencia por sentadas.

Wittgenstein menciona que hay cierta similitud entre las proposiciones de "marco de referencia" y las proposiciones aritméticas. Por ejemplo, si decimos: "5+5=10" Quiero decir: quien no se maraville de que las proposiciones aritméticas

¹¹⁷ Ibid, sec.358, pp.46c.

¹¹⁸ Ibid, sec.456,pp.58c.

(por ejemplo, la tabla de multiplicar) sean 'absolutamente' ciertas, ¿por qué habría de asombrarse de que también lo sea la proposición 'Esta es mi mano?'¹¹⁹ Entonces, la absoluta certeza que nos dan las proposiciones de la aritmética es parte del "papel gramático" por decirlo de alguna manera, que las proposiciones aritméticas desempeñan en el cálculo o deducción matemática. Estas proposiciones matemáticas no son consideradas plenamente como seguras porque tengamos intuiciones infalibles acerca de las verdades necesarias de la aritmética, sino que es porque si no las tuviéramos dadas por sentadas, ni uno de los juegos del lenguaje que se derivan de la aritmética tendría algún sentido. En el caso de las proposiciones de "marco referencial" es similar. Si no damos estas proposiciones por supuesto, sólo porque no han sido demostradas contundentemente, entonces estamos en un error, y para salir de ese error hay que tomar como supuestos las proposiciones indicadas, si no es así, ningún juego de lenguaje tendrá sentido, en especial el epistemológico y el empírico

3.3. Wittgenstein y los marcos de referencia

En síntesis, la certeza absoluta que nos brindan las proposiciones de "marco referencial" viene del papel gramatical que estas desempeñan en el lenguaje. Si pretendemos dominar el lenguaje, es conveniente darlas por sentadas. Wittgenstein señala que las proposiciones de "marco de referencia" rigen nuestros conceptos de lo epistémico y lo empírico. "Me gustaría decir: Moore no sabe lo que afirma saber, por mucho que sea tan incuestionable para mí como para él; considerarlo (las proposiciones de marco de referencia) de incuestionable forma parte del método de nuestra duda y nuestra investigación"¹²⁰. Wittgenstein es muy tajante en este aspecto, para él, no debe preocuparnos el ir "más allá" de nuestras sensaciones para demostrar que en realidad el mundo material existe. Caemos en este error, cuando queremos tratar a las proposiciones de "marco referencial" como si fuesen epistémicas o empíricas por naturaleza y como si se pudieran demostrar. Como hemos estado diciendo, las proposiciones de "marco de referencia" no se pueden demostrar desde una perspectiva externa, intentar

¹¹⁹ Ibid,sec.448,pp.58c.

¹²⁰ Ibid,sec.151,pp.22c.

probar esto es inútil y absurdo. La certeza que encontramos en las proposiciones de “marco de referencia” son mucho más seguras que aquellas que son de características epistémicas y empíricas, porque no son demostrables. Las proposiciones de “marco referencial” son segurísimas porque son o constituyen el “marco de referencia” de nuestros juegos de lenguaje, costumbres y prácticas. Si se nos ocurre negarlas, todo sería un caos y poco se entendería o quizá nada, incluso las dudas del escéptico.

Como hemos expuesto más arriba visto, la posición de Moore ya no es tan convincente como lo era al inicio, pero hemos de reconocer que Moore contribuyó en alguna medida a plantear el debate contra el escepticismo de una manera original. Y de ahí, se plantaron los primeros cimientos que de alguna manera le servirían a Wittgenstein para construir su argumentación en torno a la teoría del conocimiento que aquí propone.

CAPÍTULO 4

WITTGENSTEIN Y EL PROBLEMA DE LA CERTEZA

1. Introducción al capítulo

En este último capítulo abordaremos algunas de las ideas que Wittgenstein emplea para considerar que el escepticismo no es más que un planteamiento absurdo. De tal suerte, expondremos la postura de Wittgenstein contra la actitud escéptica en general, principalmente a partir del análisis wittgensteniano en torno a la duda metódica cartesiana. Del mismo modo, veremos cómo Wittgenstein se sirve de sus nociones de juegos de lenguaje y de formas de vida, para refutar al escepticismo. Posteriormente y aunado a lo anterior, centraremos nuestra atención en la relevancia que para el pensamiento de Wittgenstein representa el concepto de certeza, y cómo es que, a partir de él, dicho filósofo austriaco hace notar que muchos problemas epistemológicos pueden ser resueltos o disueltos.

2. El sinsentido del escepticismo

Hemos visto la atención que Wittgenstein le presta al escepticismo, confrontándolo con Moore, y es cierto que gran parte su trabajo en relación al problema de la certeza está dedicada a refutar las ideas de Moore. Pero Wittgenstein no sólo se dedica a confrontar las ideas de Moore, también hay otro interlocutor con el que se enfrenta. El interlocutor al que nos referimos es Descartes, pero aun así, Wittgenstein no sólo pretende refutar a Descartes y a Moore, sino que su interés principal es refutar al escepticismo en general. En virtud de lo anterior, expondremos algunas ideas de Wittgenstein en torno al sin sentido del escepticismo. En este capítulo expondremos dos de las tesis más generales del escepticismo: la del genio maligno y la tesis del sueño escéptico. Posteriormente, abordaremos la crítica que Wittgenstein dirige hacia estas dos tesis escépticas, misma que fue dividiremos en cinco partes. Así, analizaremos el concepto de certeza de Wittgenstein, y de esta manera, podremos adentrarnos a una vía original de abordar dicho concepto en dos de sus vertientes: certeza objetiva y certeza subjetiva. Por último, expondremos algunas consecuencias que

se pueden extraer en la filosofía de la ciencia a través de las ideas del pensador austriaco

3. La postura de Wittgenstein en torno a la duda metódica cartesiana.

Descartes señaló que debíamos ver si podíamos dar crédito a nuestro entendimiento y a la existencia de un mundo externo en base a la demostración de la existencia de un Dios verdadero, creador de todo lo aquello que percibimos. Pues para Descartes, el ser humano tiene la idea de sustancia en él, pero dado que el ser humano es finito, no puede contener la sustancia de la idea infinita, de aquí que la idea de sustancia se coloque en mí a través de una sustancia que sea verdaderamente infinita. Dicha sustancia verdaderamente infinita es Dios, y de Dios se desprende la existencia de las demás cosas “Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas”¹²¹. En este sentido, Descartes consideró los enunciados acerca del mundo externo, incluso los de nuestro propio cuerpo, como susceptibles de ponerse en duda. Para Descartes, este tipo de enunciados eran más dudosos que las proposiciones matemáticas, ya que, estas últimas no se podían poner en duda, debido a que las leyes matemáticas contienen un carácter más universal.

... la aritmética, la geometría y demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin preocuparse mucho de si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable, pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tenga más de cuatro lados; y no parece posible que unas verdades tan claras y tan aparentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre.¹²²

Bajo este aspecto, Wittgenstein pensaba que cualquier proposición como “aquí está mi cuerpo” tiene el mismo valor epistemológico que una proposición de las matemáticas porque es algo evidente por sí mismo, sin embargo, la pretensión

¹²¹ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Tercera Meditación. Madrid, España. Grandes Clásicos Universales, Editorial Espasa, 2003, pp. 155.

¹²² *Ibid.* Primera Meditación pp.128.

de afirmar proposiciones como “aquí está mi cuerpo” para demostrar que tengo conocimiento de la existencia de mi cuerpo (como lo hace Moore), no tiene sentido, el método escéptico de dudar de ellas tampoco.¹²³ La duda no es refutable, sino un sin sentido, no se puede preguntar dónde no hay que preguntarse. Desde el *Tractatus*, Wittgenstein ya lo había mencionado. “El escepticismo no es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse. Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo dónde algo puede ser dicho”.¹²⁴

Ya, en *Sobre la certeza*, Wittgenstein critica los fundamentos de la duda. A continuación hablaremos de cinco rasgos con los que la duda queda refutada o concebida como un sin sentido.

En primer lugar, la duda necesita fundamentos para erigirse como tal. “¿De modo que la desconfianza racional debe tener una razón? También podríamos decir: <El hombre razonable cree esto>”.¹²⁵ La base de la duda cartesiana es el genio maligno, y para Descartes el fundamento de la duda no necesariamente debería ser cierto. Pero en Wittgenstein el genio maligno parece muy especulativo y débil al respecto. En realidad, el genio maligno no es una base firme. El hecho de que pueda decir no p, no significa que tenga una base sólida para decir que p. “Sé que soy un hombre”. Para darnos cuenta de lo poco claro que es el sentido de esta proposición, consideremos su negación. Podríamos interpretarla así:

Sé que tengo los órganos propios de un ser humano”. (Por ejemplo, un cerebro que, de todos modos, nadie ha visto nunca.) Pero, ¿qué sucede con una proposición del tipo de “Sé que tengo un cerebro”? ¿Puedo ponerla en duda? ¿Me faltan razones para la duda? Todo habla a su favor, nada en contra de ella. Sin embargo, es posible

¹²³ Recordando que Descartes duda de la existencia de su cuerpo como método para llegar a proposiciones verdaderas.

¹²⁴ TLP, 6.51, pp.81.

¹²⁵ SC, sec,323,pp.41c.

imaginar que por medio de una operación se comprobara que mi cráneo está vacío.¹²⁶

Por ello, la duda cartesiana no tiene una base sólida. Wittgenstein quiere decir bajo este aspecto, que hay circunstancias en las que la duda es irrazonable, y en otros es lógicamente imposible; aunque no hay manera clara de delimitarlos. De acuerdo con Wittgenstein “hay algunos casos en los que la duda no es razonable; pero hay otros en los que parece lógicamente imposible. Y no parece haber entre ellos una frontera bien delimitada”.¹²⁷ En síntesis, Wittgenstein quiere decir que el hecho de buscar una base para justificar la duda no resuelve el problema de si la justificación de la duda cartesiana es factible.

En segundo lugar, dice Wittgenstein que la duda debe de consistir en algo. Si una persona duda si existen las cosas materiales, su duda no marca ninguna diferencia en lo práctico. Su duda no constituiría algún cambio. “Sin embargo, si alguien lo pone en duda, ¿cómo se habría de manifestar en la práctica su duda? Y, ¿no sería posible dejarlo dudar tranquilamente dado que no hay ninguna diferencia?”¹²⁸ Además, indica Wittgenstein que dicha diferencia no estaría clara. “¿En qué habría de consistir dudar ahora de que tengo dos manos? ¿Por qué no puedo ni siquiera imaginarlo? ¿Qué creería si no creyera eso? No tengo ningún sistema dentro del que pudiera darse tal duda”.¹²⁹ Más adelante Wittgenstein indica que la diferencia sólo está entre lo que uno dice y siente, respecto a otras personas. “... imaginemos personas que nunca estén seguras de estas cosas y que, sin embargo, dijeran que muy probablemente son de ese modo y que no vale la pena dudar al respecto. Si una persona así se encontrara en mi lugar diría: ‘Es sumamente improbable que yo haya estado alguna vez en la luna. etc.’.”¹³⁰ Y añade que, incluso aunque concediéramos el argumento escéptico, en nuestra vida no habría cambio alguno, nuestra vida sigue siendo la misma.

¹²⁶ Ibid, sec.4, pp.2c.

¹²⁷ Ibid, sec.454, pp.59c.

¹²⁸ Ibid, sec.120, pp.18c.

¹²⁹ Ibid, sec.247, pp.33c.

¹³⁰ Ibid sec. 247, pp.33c.

¿En qué se diferenciaría la vida de estas personas de la nuestra? Después de todo, hay quien dice que es sólo sumamente probable que el agua de una cazuela puesta al fuego hierva y no se hiele y que, por tanto, lo que consideramos imposible sólo es, estrictamente hablando, improbable. Pero, ¿qué diferencia introduce eso en sus vidas? ¿No se trata tan sólo de que hablan de ciertas cosas un poco más que los demás?¹³¹

Bajo este aspecto, la duda de Descartes queda en un plano puramente especulativo y que no lleva a un cambio práctico, y esto para Wittgenstein es completamente irrelevante. Siguiendo a Wittgenstein, quizá en el fondo, el escéptico sólo contempla la posibilidad de que sean reales sus dudas, pero no proporciona medios para reforzar sus ideas, en todo caso, su argumento no es convincente, quizá sólo es una posibilidad de argumento.

En tercer lugar, Wittgenstein habla de que en la duda está implícito un juego de lenguaje. Wittgenstein menciona que las proposiciones siempre están provistas de algún tipo de significado, por tal motivo, es imposible negar las proposiciones sin negar a la vez su significado. A su vez, sí no sabemos el significado de las palabras en una proposición, tampoco sabremos lo que estamos negando. “Si quisiera dudar de si ésta es mi mano, ¿cómo podría evitar la duda de si la palabra ‘mano’ tiene algún significado? Parece que eso lo he de saber”¹³². Wittgenstein refuerza su idea poniendo de ejemplo al genio maligno de Descartes. Wittgenstein indica que si seguimos al pie de la letra la idea de que el genio maligno me engaña, debemos de pensar que también me engaña respecto al significado de la palabra engañar. De aquí, que la argumentación cartesiana no es una duda total como a primera vista parece. “Si eso (el genio maligno) me engaña, ¿qué quiere decir ahora <engañar>?”¹³³

A través de estas observaciones, Wittgenstein hace hincapié en que entender una proposición significa utilizarla adecuadamente en nuestras conversaciones. Por ello, cualquier duda está inserta en un juego de lenguaje y no

¹³¹ Ibid, sec.338, pp.43c.

¹³² Ibid, sec.369, pp.48c.

¹³³ Ibid, sec.507, pp.66c.

se puede negar una proposición dejando de lado las prácticas sociales o de comunicación.

La pregunta del idealista podría formularse, más o menos, del siguiente modo: '¿Qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos? (Y la respuesta a ella no puede ser: 'Sé que existe')'. Pero quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes: ¿cómo sería una duda de semejante tipo?¹³⁴

Bajo este aspecto, Wittgenstein indica que dudar es una actividad que debe tener un propósito o meta. Si una persona se la pasa planteando dudas y preguntas, no sólo será odioso, sino que no entiende las reglas sociales ni las reglas de la actividad comunicativa. Pues siempre llega el momento en que hacer o plantear dudas carece de sentido, y quien sigue planteando dudas al respecto, no saber jugar a dudar. Cuando un escéptico duda, se confunde y nos confunde, porque piensa que sus "dudas" son un ejercicio de duda, debido a que se coloca fuera del juego del lenguaje en el que es válido dudar. En síntesis, Wittgenstein dice que nuestros juegos de lenguaje muestran que la duda es válida en ciertos casos, pero no podemos dudar de todo a la vez como generalmente nos quiere hacer ver el escepticismo. De hecho para Wittgenstein, ante un determinado número de hechos, no podemos dudar de todos "No dudar de todos es sólo la forma y el modo que tenemos de juzgar y, por lo tanto, de actuar"¹³⁵.

En cuarto lugar, Wittgenstein llega a mencionar que la duda universal es imposible, esto lo comentamos un poco en la tercera idea. Ahora profundizaremos un poco más en este asunto. Como mencionamos más arriba, la duda se da en determinados juegos de lenguaje. Wittgenstein nos dice que imaginemos un alumno que no permite que el profesor le enseñe, debido a que el alumno no para de hacer preguntas acerca de la existencia de las cosas. En este caso, lo más normal y correcto es que el profesor se encuentre molesto porque las dudas del

¹³⁴ Ibid, sec.24, pp.5c.

¹³⁵ Ibid, sec.232, pp.30c.

alumno son inadecuadas o hasta sin contenido. Esto ocurre porque el alumno no sabe plantear preguntas en el juego del lenguaje que se encuentra.

Es decir el maestro tendrá la sensación de que ésta no es una pregunta en absoluto legítima. Y lo mismo sucedería si el alumno pusiera en duda que la naturaleza obedezca leyes o que la inferencia inductiva esté justificada.- El maestro tendría la sensación de que todo eso no hacía sino perturbarlo, al alumno y a él mismo, y que así sólo se quedaban paralizados y sin poder avanzar¹³⁶.

En este caso, Wittgenstein insiste en que el maestro tiene toda la razón porque sería como si una persona perdiera un objeto en su cuarto, y abre un cajón y no encuentra el objeto, y luego cierra el cajón y lo vuelve a abrir de manera repetida. En este caso, dicha persona no habría aprendido a buscar, así como el alumno no sabe preguntar y no comprende el juego de lenguaje que su maestro intenta enseñarle. Poco después, Wittgenstein considera que el hecho de no poner las cosas en duda es requisito para el aprendizaje de ciertos juegos de lenguaje. “Si pone eso en duda- sea lo que fuere lo que ‘duda’ quiera decir aquí- nunca aprenderá este juego”.¹³⁷ Incluso Wittgenstein coloca a la creencia antes que la duda. “El niño aprende al creer al adulto. La duda viene después de la creencia.”¹³⁸ Pues es imposible que un niño haya aprendido el significado de las palabras escuchándolas en oraciones que expresan duda. Por ello, Wittgenstein sostiene que una duda que dudara de todo no sería una duda, sino una incoherencia. “Una duda que dudara de todo no sería una duda”¹³⁹ Incluso, si se diera el caso en el que pudiéramos dudar de cada uno de los hechos implícitos en los juegos de lenguaje, no podríamos dudar de todos a la vez. “Podríamos dudar de cada uno de estos hechos, pero no podemos dudar de todos. ¿No sería más correcto decir: ‘no dudamos de todos’ No dudar de todos es sólo la forma y el modo que tenemos de juzgar y, por lo tanto, de actuar”.¹⁴⁰ Como señalamos más arriba: “Una duda que dudara de todo no sería una duda”.

¹³⁶ Ibid, sec.315, pp.40c.

¹³⁷ Ibid, sec.329, pp.42c.

¹³⁸ Ibid, sec.160, pp.23c.

¹³⁹ Ibid, sec.450, pp. 58c y 59c.

¹⁴⁰ Ibid, sec.232, pp.30c.

En último lugar, Wittgenstein indica que la duda presupone certeza. Wittgenstein insiste en que la duda es posible sólo si puede haber comparación o contrastación.

Si un ciego me preguntara: ¿Tienes dos manos?, no me aseguraría de ello mirándomelas detenidamente. Dado que no sé por qué debería creer a mis ojos si dudara de tal cosa. De hecho, ¿por qué habría de poner a prueba mis ojos si lo que veo son dos manos? ¿Qué es lo que ha de ser probado y por qué medios?! (¿Quién decide qué es incuestionable?) Y, ¿qué significa la afirmación: esto y aquello es incuestionable?¹⁴¹

El argumento se refuerza cuando Wittgenstein dice que la contrastación presupone algo de lo no se puede poner en duda ni contrastar. “No es posible hacer experimentos si no hay algo de lo que no se duda. Y esto no quiere decir, sin embargo, que se acepten a ciegas ciertos supuestos. Cuando escribo una carta y la entrego al correo supongo que llegará, confío en ello”¹⁴².

Asimismo, al hacer un experimento, no dudamos de la existencia de los aparatos de investigación, pues puedo dudar de muchas otras cosas, pero no de los instrumentos. Del mismo modo que al hacer una operación, no dudo de las cifras escritas sobre el papel y esto se trata de la misma seguridad con la que afirmo que nunca he estado en la luna. Poco más adelante Wittgenstein comenta que una verdadera duda depende de que se erija sobre una proposición verdadera, es decir, fuera de duda. “Es decir, las preguntas que hacemos y nuestras dudas, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son- por decirlo de un modo- los ejes sobre los que giran aquéllas”.¹⁴³ De aquí que para Wittgenstein el intento de dudar ya trae a la certeza. “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza.”¹⁴⁴

Aquí podemos ver la radicalidad de Wittgenstein, pues no está confrontando sólo a Descartes o Moore, sino que a cualquier clase de

¹⁴¹ Ibid, sec.125, pp. 18c y 19c.

¹⁴² Ibid, sec.337, pp.43c.

¹⁴³ Ibid, sec.341, pp.44c.

¹⁴⁴ Ibid, sec.115, pp.18c.

escepticismo. Wittgenstein asume que hay proposiciones en las que no nos podemos equivocar. Tal vez sea riesgoso decirlo, pero, en cierto sentido, dicha actitud coincide con la de Descartes, cuando el filósofo francés apela a la veracidad de Dios para demostrar que donde no se puede dudar, es decir, donde hay claridad y distinción, no nos podemos equivocar. En todo caso, la diferencia entre Wittgenstein y Descartes es que el filósofo de Viena distingue entre el error y otras formas de creencias falsas. Pues, nos dice que, una cosa es estar equivocado y otra es estar loco. “Si un buen día un amigo mío imaginara que había vivido durante largo tiempo en tal y tal lugar, etc.; yo no lo consideraría un error sino una perturbación mental, quizá transitoria”.¹⁴⁵ Señalar la diferencia es importante, en un error se pueden detectar y arreglar las fallas, pero de la locura o de algún trastorno mental, sólo se dan causas. “¿Sería correcto decir que si yo creyera que ante mí hay una mesa, siendo esto absolutamente falso, todavía podría tratarse de un error; pero no lo sería si creyera falsamente que he visto esta mesa, o una parecida, cada día durante meses, y que la he utilizado constantemente?”.¹⁴⁶ En este sentido, como ya hemos visto, un error o una equivocación sólo tiene sentido dentro de un determinado juego de lenguaje. “Una evidencia segura es la que se supone incondicionalmente segura, algo de acuerdo con lo que actuamos con seguridad, sin duda alguna. Lo que denominamos “error” tiene un papel del todo particular en nuestro juego de lenguaje, y lo que consideramos como evidencia segura también”.¹⁴⁷ Si una persona, pretende radicalizar su duda y duda de todo el sistema de creencias que tenemos, no está en una equivocación, sino en la locura.

Si alguien supusiera que todos nuestros cálculos son inciertos y que no podemos fiarnos de ninguno de ellos (con la justificación de que los errores son siempre posibles) quizá lo tomáramos por loco. Sin embargo, ¿podríamos decir que está equivocado? No se trata sólo de que él reaccione de un modo diferente: nosotros nos fiarnos, él no; nosotros estamos seguros, él no.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Ibid, sec.71, pp.11c.

¹⁴⁶ Ibid, sec.75, pp.11c.

¹⁴⁷ Ibid, sec.196, pp.27c.

¹⁴⁸ Ibid, sec.217 pp.29c.

Wittgenstein hace mucho hincapié en esta distinción, es decir, según él habría que distinguir entre el hecho de dar argumentos para convencer a alguien de una creencia loca, y por otro lado, dar argumentos para hacer ver que alguien que se encuentra en un error. Por ejemplo, podría equivocarme respecto a la fecha en la que sucedió la Revolución Mexicana y estar completamente seguro de que lo que digo es cierto, pero no podría caer en un error si digo que $2+2=4$ o que el mundo lleva existiendo mucho tiempo porque ¿cómo se corregirían dichos errores? ¿Por qué deberíamos de confiar en otra idea? “No todas las correcciones de nuestras opiniones están al mismo nivel”.¹⁴⁹

Tal vez para un escéptico de la escuela cartesiana, la distinción entre locura y equivocación no sería suficiente dado que puedo estar creyendo algo falso. Y de ahí el escéptico podría hacer surgir su duda. Pero en este caso, es indiferente si mi falsedad está basada dentro de un sistema racional de creencias o es causada por alguna condición patológica. “¿Podemos afirmar que un error no tiene sólo una causa, sino también una razón? Lo que viene a querer decir: el error tiene su lugar adecuado en medio de las cosas que sabe correctamente quien se equivoca”.¹⁵⁰

En síntesis, lo que hemos venido diciendo es que para Wittgenstein la diferencia entre locura y error radica en que el error es un juicio falso, mientras que en el caso de la locura, no hay algún juicio, ni verdadero ni falso. De esta manera, si uno cree que estaba loco no implica que se esté corrigiendo un juicio falso. “No puedo equivocarme en esto (cometer un error) pero un buen día, correcta o incorrectamente, podría creer que me doy cuenta de que no estaba capacitado para juzgar”.¹⁵¹ Wittgenstein vinculó dichas ideas para confrontar la tesis escéptica del sueño. Si el escéptico dice “puede ser el caso que esté soñando” Wittgenstein respondería que si estoy soñando, mi observación puede ser que esté dormido, depende de que mis palabras tengan significado. “El argumento ‘Es posible que esté soñando’ no tiene sentido por lo siguiente: porque entonces también esa misma declaración está siendo soñada; del mismo modo

¹⁴⁹ Ibid, sec.300, pp.38c.

¹⁵⁰ Ibid, sec.74, pp.11c.

¹⁵¹ Ibid, sec.645, pp.85c.

que el hecho de que estas palabras tengan significado”.¹⁵² Wittgenstein insiste en que tenemos ciertas impresiones de que podemos dar sentido a suposiciones como “he despertado y pienso que he estado soñando que estudio filosofía en Puebla”. Pero a pesar de ello, eso no puede suscitar duda respecto a mi creencia actual, porque de la misma manera, podría imaginar que despierto una y otra vez y decir que la primera vez que desperté era un sueño. “Pero supongamos que alguien nos viene con el escrúpulo: ¿Qué pasaría si, por así decirlo, me despertara de pronto y dijera: ¡Me acabo de imaginar que me llamo L.W.! - En ese caso, ¿quién me dice que no me despertaré otra vez y diré que esto era una ilusión descomunal, etc.?”.¹⁵³

Hasta aquí hemos visto las partes débiles de la argumentación escéptica en relación al problema de la duda. Me parece que ha quedado claro cómo, para Wittgenstein, el escepticismo conduce a un enredo conceptual. Ahora bien, mucho se podría decir de algunas otras ideas escépticas o vertientes, pero con lo hasta aquí resumido y expuesto, es suficiente para los fines de la presente investigación.

4. El problema de la certeza en Wittgenstein

A continuación, abordaremos lo que entiende Wittgenstein por certeza, pues no podía dejarse de lado porque dicho concepto facilita una mejor comprensión en torno a la discusión contra el escepticismo. Además, otra idea importante por aclarar tiene que ver con el concepto de certeza y, debido a que lo que nos interesa es dilucidar cómo entiende Wittgenstein este concepto, creemos que es conveniente, aunque sea de manera breve, exponer la discusión que sostiene Wittgenstein con el escéptico en torno a esta noción.

En primera instancia, debemos recordar lo visto en el capítulo dedicado al periodo de transición del primer al segundo Wittgenstein ya que, para percibir el error en que incurren los filósofos cuando usan la palabra certeza, debemos tener claras, particularmente, varias de las ideas del segundo Wittgenstein y por decirlo de un modo, su “método”. Cabe mencionar que el problema de la certeza ha sido

¹⁵² Ibid, sec.383, pp.49c.

¹⁵³ Ibid, sec.642, pp.85c.

un asunto muy relevante en la discusión filosófica ya que dicho concepto ha sido usado con frecuencia por las diferentes corrientes epistemológicas.

Pasando al asunto que nos ocupa, para el segundo Wittgenstein, como hemos visto, lenguaje y acción humana están vinculados. La acción humana se reconoce por los integrantes lingüísticos de una comunidad. Entonces, dentro de cada actividad humana hay un juego de lenguaje, y dependiendo de cada actividad, el juego de lenguaje será más o menos sofisticado, pero siempre implica una actividad. A veces actuamos de manera espontánea o natural sin pensarlo mucho, y sin vacilación alguna. “Actúo con completa certeza. Pero esta certeza es precisamente la mía”.¹⁵⁴ Lo que esto quiere decir es que muchas veces actuamos con certeza total respecto a unas cosas, por ejemplo, si hace demasiado frío, no voy a dudar demasiado si es verdad que hace frío o no, sino que simplemente me abrigo sin pensarlo dos veces. En este caso, me abrigo con certeza. Nadie o pocos se plantearían una cuestión filosófica frente a esto.

Ahora bien, como ya dijimos un poco más arriba, puede darse el caso en que esté totalmente seguro de algo, pero que realmente me encuentre en un error. Esto ocurre debido a que generalmente llegamos a manejar dos conceptos de certeza, como vimos en el primer capítulo: la certeza objetiva y la subjetiva. Así, aunque los conceptos de certeza se utilizan de diversa manera, de todas maneras, están relacionados entre sí.

Recordemos que, en torno a la certeza subjetiva, se recurre a esta noción para un estado o posición de una persona respecto a algo. En este caso, dicha persona tiene una convicción tan firme, con la que incluso podría convencer a otra persona de algo. “Con la palabra ‘cierto’ expresamos la convicción absoluta, la ausencia de cualquier tipo de duda, y tratamos de convencer a los demás. Eso es certeza subjetiva”.¹⁵⁵ Sin embargo, la certeza subjetiva no necesariamente está peleada con la objetiva, sino que se puede referir a ella, porque la certeza subjetiva puede estar justificada objetivamente o no estarlo. Por ejemplo, puedo saber que aprobé mi examen de inglés, pero puedo estar a la vez inseguro, y también puedo sentirme seguro de que aprobé mi examen de matemáticas, sin

¹⁵⁴ Ibid, sec.174, pp.25c.

¹⁵⁵ Ibid, sec.194, pp.27c.

tener razones para ello. Como vemos, el estado de certeza subjetivo es diferente del objetivo, porque tiene lugar en una persona y puede ser equivocado. El mismo Wittgenstein lo aclara. “Cuando alguien se ha convencido, dice: ‘Sí, el cálculo es correcto’, pero no lo ha inferido de su propio estado de certeza. Un estado de cosas no se sigue de la propia certeza. La certeza es, por así decirlo, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado”¹⁵⁶. En otras palabras, la certeza subjetiva no es garantía de verdad. Aquí se refuerzan algunas ideas de Wittgenstein que vimos en el capítulo anterior. Al aprender un lenguaje, el aprendiz no puede cuestionar, porque todavía no tiene los recursos para hacerlo. Pues en un juego de lenguaje, la gente que lo conoce, actúa sin duda, es decir; con certeza. Como ya hemos mencionado, la duda presupone certeza. “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza”.¹⁵⁷ Pero insistimos en este punto, todavía no se puede hablar de conocimiento dado que estamos en la certeza subjetiva. Cuando un bebé comienza a interactuar con su entorno aprende el uso de palabras o expresiones según los contextos, y a medida que crece son más amplias las expresiones que aprende. No es que el lenguaje comience cuando el bebé aprende ciertas expresiones, sino que el bebé se mete en contextos lingüísticos. Pues al inicio, el bebé no conoce ni puede utilizar ningún juego lingüístico, aunque ahí estén dichos juegos. Y por ello, lo que el bebé comience a decir estará dentro de un contexto lingüístico, y poco a poco, a medida que crezca, el bebé o niño en ese entonces, percibirá más contextos lingüísticos. De esta manera, cuando el hablante esté dentro del escenario lingüístico, será absurdo que intente cuestionar todos los contextos o escenarios lingüísticos en los que ha crecido, o al menos, en el sentido escéptico. Pues el escéptico es el que pone la duda y el filósofo el que intenta responder o justificar a las interrogantes escépticas. Para Wittgenstein ambos intentos son un error, es decir, tanto las dudas escépticas, como las pruebas de refutación al escepticismo al estilo de Moore.

¹⁵⁶ Ibid, sec.30.pp.6c.

¹⁵⁷ Ibid, sec.115.pp.18c.

Nos encontramos dentro de contextos lingüísticos en el que cada hablante de alguna manera se entiende, y esos contextos brotan de una interacción colectiva, en la que no se depende de alguien en especial, y por ello no se modifica al antojo de alguien, sino que se impone a cada hablante. Y dichos contextos, de alguna manera están ordenados, o sea, no están en un caos. Esto quiere decir que las proposiciones que forman los juegos lingüísticos se erigen unas sobre otras, y se van presuponiendo. El rasgo distintivo de las proposiciones se distingue por su uso o función semántica. Desde luego que a veces, para distinguir se necesita ser muy cuidadoso. Por ejemplo, si digo que conozco que Alemania está en el continente europeo, es algo que está presupuesto por la mayor parte de las personas, y por eso, estrictamente hablando, el uso de “conocer” es inadecuado en este aspecto¹⁵⁸. Sin embargo, lo que digo tiene certeza, porque se comparte dentro de la mayor parte de las personas, y por eso, es objetiva. Bajo este aspecto, el “conocer” se puede sustituir por otras expresiones usadas dentro de la comunidad como “estoy convencido”, “te juro que”, etc. En este aspecto, Wittgenstein señala: “Sé= tal cosa me consta como cierta”¹⁵⁹

Debemos notar que, en el caso del saber, hay una transición que pasa desapercibida y que lleva conceptos epistemológicos a consideraciones gramaticales. A veces se habla de forma adecuada del concepto “saber”, según el contexto, pero cuando pretendemos hablar de “conocimiento”, a veces terminamos hablando en contextos en los que “saber” y “conocimiento” no son empleados correctamente. Wittgenstein insiste que el “conocimiento” es algo con una carga más social o reconocida por la comunidad de hablantes. “El saber se fundamenta, en último término, en el reconocimiento”.¹⁶⁰ Es decir, el conocimiento funda al saber, precisamente por su carga social que influye en cada persona. Asimismo, según Wittgenstein, nos equivocamos o confundimos cuando identificamos el segundo con el primero. En este sentido, se trata de una cuestión de grados o niveles. Pero en realidad no hay límites precisos para ello, y sería un

¹⁵⁸ Es inadecuado el uso de conocer porque hemos visto que las proposiciones que se encuentran en los marcos de referencia no son epistémicas.

¹⁵⁹ Ibid, sec.272, pp.35c.

¹⁶⁰ Ibid, sec.378, pp.49c.

sinsentido intentar encontrarlos. Asimismo, la certeza subjetiva tiene un carácter personal, mientras que la objetiva tiene un carácter social y por ende, es independiente de la certeza subjetiva. Pero por extensión, podríamos decir que si hay certeza objetiva, la subjetiva está presente o implícita, aunque la subjetiva no esté manifestada muy implícitamente. Dentro de la certeza subjetiva, se vale usar el conocer y saber. Aunque como ya hemos visto, puedo estar completamente seguro de algo, y estar equivocado, o estar con certeza acerca de algo, y en efecto, estar en lo correcto. Wittgenstein diría que en este ámbito de la epistemología, el concepto de certeza subjetiva si es útil. Pero no tiene caso recurrir a ese concepto si ya hay certeza objetiva.

Lo que normalmente se hace en filosofía es el intento por encontrar algún rasgo en las proposiciones, para determinar por qué son ciertas, de ahí que nos resulten familiares, conceptos como “sintético a priori”, “incorregibilidad”, etc. Como hemos visto, tales intentos fallan y es lo más normal. Pues no hay un criterio puramente formal que permita agrupar las proposiciones al antojo de los filósofos. En la concepción de Wittgenstein, las proposiciones no se pueden distinguir por su forma, sino por su contexto y uso. Las identificaciones de la filosofía tradicional no sirven, porque una “proposición fundamental” y una proposición empírica por ejemplo, pueden tener la misma forma.

A manera de resumen, hay dos conceptos de certeza, uno de ellos se refiere a un estado de convicción, y puede estar justificado correctamente o no¹⁶¹. Si las razones son convincentes, el estado de certeza estará justificado, y entre más buena la justificación, se acerca más a un grado máximo de probabilidad. Aunque, sobra decirlo, no hay estado subjetivo de certeza que no pueda estar equivocado. Pues en nuestro lenguaje natural, solemos usar frases como “pensaba que no estaba equivocado” o “estaba segurísimo de que aprobaría mi examen de matemáticas”.

Ahora bien, hablando de la certeza objetiva, no es un estado personal, sino de objetividad en las proposiciones. Aquí entran las proposiciones que son tomadas como verdaderas dentro de una comunidad o proposiciones de marco

¹⁶¹ Este tipo de certeza, por convención y fines aclaratorios de la presente investigación, podría denominarse certeza subjetiva.

referencial, por ello, su enfoque es más social. Aunque dichas creencias pueden salir de nuestro sistema de creencias, por ejemplo, antes se creía que no había cisnes negros, pero ahora ya no es así. Quien sostuviera que los hay estaría en un error.

Por último, a modo de recapitulación general, en este capítulo expusimos dos de las tesis más generales del escepticismo: la del genio maligno y la tesis del sueño escéptico. Posteriormente, ahondamos en la crítica que Wittgenstein dirige hacia estas dos tesis escépticas, misma que fue dividida en cinco partes. Todo lo anterior nos permitió analizar el concepto de certeza de Wittgenstein, y de esta manera, pudimos adentrarnos a una original de abordar dicho concepto en dos de sus vertientes: certeza objetiva y certeza subjetiva

CONCLUSIONES

La elaboración del presente trabajo me ha permitido conocer más a detalle la filosofía de Wittgenstein, en especial, el de la segunda etapa. En Wittgenstein encuentro un análisis o clarificación conceptual muy fuerte, que no había encontrado en otros autores, en especial, el segundo Wittgenstein establece de una vez por todas que cualquier obra filosófica, antes de pertenecer al ámbito de la ciencia, de la política o de la teoría del conocimiento, pertenece a la filosofía del lenguaje, pues bajo ninguna circunstancia dejamos de lado el lenguaje y el uso hacia el que está destinado. Este Wittgenstein “pragmático” me permitió comprender de una mejor manera cómo este filósofo austriaco tira por la ventana lo que se considera un problema filosófico, recordando que para Wittgenstein dichos problemas no existen, sino que se trata de un enredo conceptual.

Respecto al estudio de la certeza, me pareció pertinente abordar el tema ya que se trata de un concepto clave dentro de una rama de la filosofía que siempre ha sido demasiado importante: la teoría del conocimiento. En Wittgenstein pude ver una manera original, clara y convincente de tratar dicho problema filosófico. Esto por una parte, y por la otra, el hecho de haber estudiado los apuntes de Wittgenstein *Sobre la certeza*, que pertenecen a su nuevo filosofar derivado de su segunda etapa filosófica vertida en las *Investigaciones*, me permitió profundizar y comprender de mejor manera los aportes del segundo Wittgenstein a la filosofía del lenguaje, pero sobre todo, la relevancia de dicho concepto en problemas epistemológicos.

Además de lo anterior, la presente investigación me permitió ver que la manera cómo Wittgenstein aborda el problema de la certeza, puede dar lugar a importantes aplicaciones de dicho concepto para entender y abordar problemas filosóficos contemporáneos. Para ilustrar lo antes dicho, considero que el concepto wittgensteniano de certeza puede jugar un importante papel, por ejemplo, en torno a los debates de cómo deba entenderse un pluralismo epistemológico en filosofía.¹⁶² En efecto, podemos ver que tanto Wittgenstein y

¹⁶² Recordemos que el pluralismo epistemológico es una propuesta filosófica que recientemente la han venido desarrollando autores de la escuela pragmática como Rescher, Peirce y Putnam, y que, en el caso de México, ha sido retomado y discutida por el filósofo de la ciencia León Olivé. Para una discusión detallada

la noción de verdad propuesta por el pluralismo epistemológico rechazan la idea de una racionalidad absoluta, pero a la vez, no están de acuerdo con una postura relativista. Pues aunque se niega la idea de un consenso universal, tampoco se quiere decir que los hechos son relativos y que siempre deben reducirse al punto de vista de cada sujeto. Así, el pluralismo epistemológico tiene un carácter contextual o perspectivista semejante al que Wittgenstein desarrolla en torno al problema de la certeza. Al respecto, Olivé señala que “el pluralismo significa la aceptación de la diversidad en asuntos factuales, y en asuntos cognoscitivos, éticos y estéticos. El pluralismo epistemológico nos acerca más a lo que realmente ocurre cuando usamos la noción de verdad y cuando ejercemos la capacidad que llamamos razón”.¹⁶³

Lo anterior nos permite ver que es posible establecer ciertas conexiones entre la noción de verdad del pluralismo epistemológico (que a su vez se encuentra dentro de una teoría del conocimiento en la que se asume que el conocimiento se encuentra socialmente distribuido) con una noción de certeza cercana a la que Wittgenstein propone, es decir, situada en diversos contextos de uso. La intención no es desarrollar a detalle este asunto, sino simplemente hacer ver que la noción wittgenstania de certeza sigue siendo vigente y puede conectarse con discusiones filosóficas contemporáneas de gran relevancia.

Por último, no tengo duda de que la presente tesis será un referente importante que me permitirá hacer futuras investigaciones en torno a la aplicación y vigencia del concepto de certeza wittgensteniano en diversas áreas del conocimiento.

sobre este asunto, véase: Olivé León, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, México, UNAM, Paidós, 2008,

¹⁶³Olivé León, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, México, UNAM, Paidós, 2008, p. 194.

ANEXO

VIDA Y OBRA DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Existen preguntas que pueden formularse para muchos propósitos, y por ello también pueden ser respondidas de diversas maneras. Por ello intentaré responder de una manera no tan histórica, acerca de la pregunta de quién fue Ludwig Wittgenstein. Espero que dicho intento pueda dar un panorama general del filósofo austriaco.

En una ocasión, el escultor austriaco Michael Drobil se preguntó acerca de la cuestión mencionada. Después de la caída de Austria, en la primera Guerra Mundial, el filósofo Ludwig Wittgenstein se hallaba como prisionero de guerra en Italia.

En cierto día, Wittgenstein platicó con un prisionero llamado Michael Drobil y el tema de conversación trataba acerca del famoso retrato hecho por Gustav Klimt, en el que aparecía la hermana de Wittgenstein: Margarete Wittgenstein Stonborough. Para sorpresa de Drobil, Ludwig afirmó que la mujer del retrato era su hermana. La reacción de Drobil fue un poco escéptica y preguntó: << ¿Entonces eres un Wittgenstein?>>¹⁶⁴.

La sorpresiva reacción de Drobil debe ser explicada con un par de explicaciones. Todo buen vienés sabía que la familia Wittgenstein tenía un estatus social y cultural de gran rango, y por lo tanto, cada miembro de la familia Wittgenstein representaba un estándar de cultura muy elevado, razón por la que es posible entender la reacción de Drobil. Otro aspecto importante es que la riqueza del padre de Wittgenstein era una de las más grandes de toda Europa. El padre de Wittgenstein tenía industrias de hierro y acero. Sin embargo, Ludwig Wittgenstein siempre conservó las ideas de Tolstoi, en lo referente a un estilo de vida humilde. Por ello, regaló parte de su herencia a su familia. Aunque es de extrañar que Wittgenstein no haya regalado parte de su fortuna a los pobres, pero esto se explica debido a que el filósofo de Viena consideraba a la pobreza como una bendición, y temía que la gente pobre se corrompiera por el dinero. En todo

¹⁶⁴ Hintikka, Jaakko, On Wittgenstein, Boston University: Wadsworth, 2000, p.1

caso, parte de la fortuna fue heredada a numerosos artistas y escritores como Rilke, Kokoschka y Trakl.

Al parecer, la riqueza y perspectivas de la familia no le importaban del todo a Wittgenstein, sin embargo, las perspectivas que le importaban se referían a cuestiones fuera de la acumulación o conservación de la riqueza. Por ejemplo, encontramos que Ludwig Wittgenstein tenía un gran talento musical y artístico, incluso su hermano Paul Wittgenstein fue un destacado pianista. Lamentablemente, Paul perdió una mano durante la Primera Guerra Mundial. Otra de las hermanas del filósofo austriaco fue pintora, pero el hermano más talentoso fue Hans Wittgenstein, él fue un genio musical de primera talla, aunque para desgracia de la familia Wittgenstein, Hans se suicidó.

Volviendo a Ludwig, es de notar su talento para las artes. Además de su talento musical, trabajó en algunas esculturas en el taller de Drobil, donde elaboró la cabeza de un elfo del período clásico griego.

Durante este mismo tiempo Wittgenstein hizo una escultura en el taller de su amigo, el escultor Drobil. Se trataba de la cabeza de una niña o un elfo. Las características tienen mismo acabado y la belleza que se encuentran en las esculturas griegas de la época clásica y que parecen haber sido idealizadas por Wittgenstein¹⁶⁵.

En 1926, bajo la influencia del arquitecto y amigo Adolf Loss, construyó la casa de su hermana, que dicho sea de paso, constituye en nuestros días un diseño de vanguardia en Viena. A primera vista parece sorprendente que Ludwig haya destacado en tantas artes sin tener un fin en especial.

La razón de ese conocimiento en diversas actividades, no se debe a un mero quehacer contemplativo, sino que el ser miembro de la familia Wittgenstein requería u obligaba a tener altos estatutos de cultura y conducta. Quizá no sea tan exagerado

¹⁶⁵ Malcolm, Norman, Ludwig Wittgenstein: A memoir with a "Biographical Sketch" by G.H. Wright, Oxford Paperbacks, 1962, pp. 11

"During this same time Wittgenstein did a sculpture in the studio of his friend, the sculptor Drobil. It is the head of a girl or an elf. The features have same finished and restful beauty one finds in Greek sculptures of the classical period and which seems to have been Wittgenstein's ideal".

decir que gran parte del suicidio de tres hermanos de Wittgenstein, se debió a la exigencia y presión por mantener la reputación de la familia¹⁶⁶.

Estas exigencias se debieron a las imposiciones por parte de su padre, Karl Wittgenstein; Karl tardó en comprender que sus hijos tenían ambiciones fuera del ámbito de los negocios. Aunque hay que decir que la Viena de ese entonces tuvo grandes revoluciones intelectuales, y Wittgenstein creció en un ambiente intelectual de innovaciones en arquitectura, música, literatura, psicología y filosofía, por ello también era más complejo ser un digno representante de la dinastía Wittgenstein

Con todo, y aparte completamente de sus escritos publicados, Wittgenstein fue asimismo un hombre notable que creció en un ambiente notable. Pasó su infancia y juventud en una familia y en una casa que constituían uno de los focos culturales de la vida vienesa en los años que van de 1895 a 1914, años que fueron uno de los períodos más fértiles, originales y creativos en arte y arquitectura, en música, literatura y psicología, así como en filosofía¹⁶⁷.

Ludwig vivió las presiones por las que tenía que pasar cada Wittgenstein, en parte debido a que aparentemente era el menos talentoso de sus hermanos, y por su inclinación al estudio de la ingeniería. Parece ser que parte del rigor y las presiones mencionadas se manifestaron a lo largo de la vida de Ludwig, de ahí que estuviera constantemente autocriticándose, y más si era algo concerniente a su obra. Por ejemplo, la primera vez que dirigió una carta a Russell preguntaba si sus ideas acerca de los fundamentos de las matemáticas tenían algún valor o si carecían de sentido todos sus esfuerzos. “Ludwig Wittgenstein estudió ingeniería en 1916 en la ciudad de Berlín y en 1918 en Manchester”¹⁶⁸. En esos momentos Wittgenstein estaba atrapado por los problemas filosóficos de las matemáticas y no tardó mucho en desarrollar sus propias ideas en torno a los problemas mencionados. También fue por estos momentos cuando decidió visitar al lógico

¹⁶⁶ Hintikka, On Wittgenstein. Edic;cit; pp. 2

“But being a member of the Wittgenstein family meant above anything else having exceptionally high standards of achievement and conduct. These standards were so high that they resulted in or at least contributed to the suicide of three of Ludwig’s brothers”.

¹⁶⁷ Janik, Allan & Toulmin, Stephen, La Viena de Wittgenstein, Madrid, Taurus, 2001, p. 7.

¹⁶⁸ Pears David, Wittgenstein, Barcelona, Grijalbo, 1973, pp. 291-292.

alemán Gottlob Frege, y poco más tarde, por recomendación de Frege, Ludwig partió a Cambridge para estudiar lógica y filosofía de las matemáticas con el reconocido Bertrand Russell. En especial, Wittgenstein esperaba enterarse si había algún valor en sus ideas. El inicio de la relación entre Wittgenstein y Russell fue uno de los sucesos más importantes dentro de la historia de la filosofía. Es bien conocida la anécdota entre estos dos filósofos en la que Wittgenstein definió su vocación:

Al final de su primer período de estudio en Cambridge se me acercó y me dijo: << ¿Sería usted tan amable de decirme si soy un completo idiota o no?>> Yo le repliqué: <<Mi querido compañero de College, no lo sé. ¿Por qué me lo pregunta?>> Él me dijo: <<Porque si soy un completo idiota me haré ingeniero aeronáutico; pero si no lo soy, me haré filósofo>>. Le dije que me escribiera algo durante las vacaciones sobre un tema filosófico y que entonces le diría si era un completo idiota o no. Al comienzo del siguiente periodo lectivo me trajo el cumplimiento de esta sugerencia. Después de leer sólo una frase, le dije: <<No. Usted no debe hacerse ingeniero aeronáutico>>¹⁶⁹.

El descubrimiento que Russell hizo del talento de Wittgenstein puede ser comparado con el descubrimiento de Ramanujan por parte del amigo de Russell, G.H. Hardy. Ramanujan fue un genio de las matemáticas, y en tan sólo unas cuantas horas Hardy descubrió que Ramanujan era un genio. Russell en cambio tuvo que soportar unos meses de asombro, intriga y desesperación para descubrir que Wittgenstein era un filósofo de primera fila. Quizá la explicación a este hecho se debe a que al inicio de la relación, Russell no entendía la personalidad y la intensidad intelectual de Wittgenstein, sin embargo, en dicho momento, Russell se encontraba en la más intensa e importante actividad filosófica de toda su vida. En torno a la intensidad con que trabajaba Wittgenstein, Ayer comenta: “Su compromiso con la filosofía, o con cualquier actividad que emprendiera, era serio e inflexible. Juzgaba con dureza a los seres humanos, incluido así mismo. Aun así, sus últimas palabras fueron: <<Díganles que he tenido una vida

¹⁶⁹ Citado por Kenny Anthony, Wittgenstein, Madrid, Alianza, 1982, p. 16. Kenny cita la conversación de Russell y Wittgenstein. No tengo la referencia directa de Russell.

maravillosa>>”¹⁷⁰. Russell y Wittgenstein se hicieron buenos amigos y compartieron discusiones filosóficas de una profundidad tremenda y ambos compartían su actividad intelectual.

Durante la Primera Guerra Mundial la relación entre Russell y Wittgenstein se tornó un poco complicada, debido a que Wittgenstein sirvió al ejército austriaco durante la guerra, mientras que Russell defendía el pacifismo en Inglaterra. Tanto fue el alejamiento entre ambos filósofos que Russell llegó a desconocer si Wittgenstein seguía con vida. “La importancia de una “tautología” para definir las matemáticas me fue subrayada por un ex alumno mío, Ludwig Wittgenstein, que estaba trabajando en el problema. Ignoro si lo ha resuelto, y no sé siquiera si está vivo o muerto”¹⁷¹. Durante la guerra, Wittgenstein terminó el *Tractatus*. Russell escribió un prefacio, tradujo y colaboró con la publicación de la obra. Wittgenstein no estuvo de acuerdo con Russell y mencionó que no se había comprendido lo que él había querido decir. Por otra parte, Wittgenstein, bajo la influencia de las ideas de Tolstoi, buscaba una manera simple de vivir y encontró trabajo en una primaria cerca de las montañas de Austria. Debido a su temperamento impaciente, el filósofo austriaco no encontró lo que buscaba dentro de ese estilo de vida y regresó a Viena para diseñar la casa de su hermana. En esa época, Wittgenstein se acercó al Círculo de Viena. Dicho grupo estaba integrado por filósofos, matemáticos y científicos que eran liderados por Moritz Schlick. En 1932, Wittgenstein acusó a Rudolf Carnap de haber imitado varias de sus ideas, sin su autorización, además de no reconocer ni dar crédito a la originalidad de su trabajo. Por ejemplo, dice Carnap en *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje* que “... en ese sentido estricto, sin embargo, una secuencia de palabras carece de sentido cuando, dentro de un lenguaje específico, no constituye una proposición”¹⁷². Esto que viene diciendo Carnap, se ve en el *Tractatus*, cuando Wittgenstein habla de la proposición como veremos más adelante. Otro ejemplo:

¹⁷⁰ Ayer, A. J. *Wittgenstein, Barcelona, Crítica, 1986, p. 29.*

¹⁷¹ Ayer, A.J. *op. cit.*, p. 14. Ayer cita el comentario de Russell. No tengo la referencia del propio Russell.

¹⁷² Carnap, Rudolf, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, pp. 8.

Teniendo en cuenta que el significado de una palabra se define mediante su criterio de aplicación (en otras palabras: mediante sus relaciones de derivación de su proposición elemental, mediante sus condiciones de verdad, y mediante el método de su verificación), la estipulación de este criterio elimina cualquier posible libertinaje respecto a lo que nos gustaría que “significara” una palabra. Del mismo modo, esto suena muy similar a lo que dice Wittgenstein¹⁷³.

Después de la muerte de Schlick y la anexión de Austria por parte de los nazis, el Círculo desapareció. El peligro que representaba para Wittgenstein el permanecer en Viena fue el motivo por el que restableció contactos en Cambridge.

En 1929, Wittgenstein obtiene el doctorado en Filosofía y surge en Cambridge el rumor de una nueva filosofía por parte del filósofo originario de Austria. Tras 16 años de trabajo, entre discusiones con Frank Ramsey y Sr. P. Sraffa, Wittgenstein reelaboraba nuevas ideas. Ya en 1945, tenía la idea de publicar su obra.

En 1930, Wittgenstein comenzó a enseñar en el Trinity College y en 1939 sustituyó la cátedra de G.E. Moore. En 1947, Wittgenstein se alejó de la escritura y el 29 de abril de 1951 murió de cáncer de próstata.

Parece lejana la posibilidad de responder sencillamente acerca de quién fue Ludwig Wittgenstein, podría ser que sólo leyendo la obra wittgensteiniana uno puede intentar entenderlo. Si queremos comprender a profundidad el pensamiento wittgensteiniano, debemos averiguar acerca de los gustos, inspiraciones, motivos de trabajo, cualidades personales y hasta rasgos de su personalidad, por ejemplo: su impaciencia era tan exagerada que parece que buscaba desesperadamente resolver sus problemas y articularlos. Sin embargo, Wittgenstein rechazó a muchos de los problemas clásicos de la filosofía por considerarlos sin sentido, pero eso no significa que el pensamiento wittgensteiniano haya carecido de orientación. La naturaleza del pensamiento de Wittgenstein y sus efectos son todavía tan inexplorables y estimulantes que

¹⁷³ Ibid, pp. 11.

debemos hacer un intento serio entender algo de su pensamiento y también aprender a callar cuando sea necesario.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola (2010) *Diccionario de Filosofía* actualizado y aumentado por Giovanni Fornero, México, Fondo de Cultura Económica.

Abbagnano, Nicola, (1983) *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Aristóteles, *Metafísica*, (2008) (Trad. Calvo, Martínez, Tomás). Madrid, Biblioteca Clásica Gredos 20.

Ayer, A.J., *Wittgenstein*, (1986)(Trad. J. Sempere), Barcelona, Crítica.

Baker. G.P. & Hacker. P.M.S., (1984) *Frege: Logical Excavations*. New York, Oxford University Press.

Beuchot, Mauricio, (2005) *Introducción a la filosofía del lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

Carnap, Rudolf, (2009) *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Chávez, Calderón, Ezcurdia Híjar, (1999) *Diccionario Filosófico*, México, Limusa Noriega Editores.

De Aquino, Tomás, (2006) *Suma de Teología I (parte I)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

De Aquino, Tomás, (2006) *Suma de Teología II (parte I-II)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

De Aquino, Tomás, (2006) *Suma de Teología III (parte II-II (a))*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

De Echandía, Guillermo, (1998) "Introducción" en: Aristóteles, *Física*, Madrid. Biblioteca Clásica Gredos.

Descartes, René. (1977) *Reglas para la dirección del espíritu*, (estudio introductivo y notas por Francisco Larroyo) México, Porrúa. Núm. 177.

Descartes, René. (2003) *Discurso del Método y Meditaciones metafísicas*, Edición de Manuel García Morente. Madrid, España. Grandes Clásicos Universales, Editorial Espasa.

Fann, K. T, (1975) *El concepto de Filosofía en Wittgenstein*, (Trad. M. Ángel Bertrán), Madrid, Tecnos.

Ferrater, Mora, José, (2009) *Diccionario de filosofía, Tomo I (A-D)* (Edición de Josep María Terracabras) Barcelona, Ariel Filosofía.

Frege, Gottlob, (1973) "Sobre sentido y referencia" en: *Estudios sobre semántica*. (Trad. Ulises Moulines) Barcelona, Editorial Ariel.

Hurtado, Guillermo, (1998) *Proposiciones russellianas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Hintikka, Jaakko, (2000) *On Wittgenstein*, Boston University, Wadsworth.

Janik, Allan & Toulmin, Stephen, (2001) *La Viena de Wittgenstein*, (Trad. I. Gómez Liaño) Madrid, Taurus.

Kant, Immanuel, (2009) *Crítica de la Razón Pura* (edición bilingüe) (Trad. Mario Caimi), México UAM, UNAM, FCE.

Kant, Immanuel, *Lógica*. (Trad. María Jesús Vázquez Lobeiras) Madrid, Ediciones Akal, 2000

Kenny, Anthony, (1982) *Wittgenstein*, (Trad. A. Deaño), Madrid, Alianza.

Lindberg, David, (2002) *Los inicios de la ciencia occidental*, (Trad. Antonio Beltrán) Buenos Aires, Paidós.

Linberg, David & Numbers, Ronald. (2003) *When science & christianity meet*, Chicago and London. The University of Chicago Press.

Locke, John, (1982) *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Trad. Edmundo O 'Gorman) México, Fondo de Cultura Económica.

Malcolm, Norman, (1962) *Ludwig Wittgenstein: A memoir with a "Biographical Sketch" by G.H. Wright*, Oxford Paperbacks.

Moore, G.M., (1972) *Defensa del sentido común y otros ensayos*, (edición de Carlos Solis), Madrid, Taurus.

Muller, Max & Halder, Alois, (1986) *Breve diccionario de Filosofía*, Barcelona, Herder.

Olivé León, (2008) "Pluralismo Epistemológico" en: *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, México, UNAM, Paidós.

Pears, David, *Wittgenstein* (1973) (Trad. José Planells) Barcelona, Grijalbo.

Platón, (1992) *Diálogos VI, (Filebo – Timeo- Critias)* Trad. Ángeles Durán M. y Lisi, Francisco. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

Redmond, Walter, (2000) *Lógica simbólica para todos*, México, Universidad Veracruzana.

Russell Bertrand, (2009) "Sobre la naturaleza de la verdad y falsedad" en: *Ensayos Filosóficos*, (Trad. Juan Ramón Capella). Madrid, Alianza Editorial.

Russell Bertrand, (1992) "La verdad: formas elementales" en: *El conocimiento humano* (Trad. Néstor Mínguez) (Obras maestras del pensamiento contemporáneo) México, Planeta Agostini.

Spinoza, Baruj, (2009) *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Atilano Domínguez) Madrid, Editorial Trotta.

Stern, David & Sluga, Hans. (1999) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press.

Stenius, Erick, (1960) *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford.

Tejedor, Palau, M. A. (1996) *La crítica de Wittgenstein al escepticismo: Moore y "Sobre la certeza"*, Universidad Complutense, Madrid, *Anales del Seminario de Metafísica*, número 30. Servicio de Publicaciones.

Tomasini, Alejandro. (2011) "La teoría lógica del lenguaje" en: *Explicando el Tractatus. Una introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein* México, Grama Ediciones.

Tomasini, Alejandro, (1994) *Los atomismos lógicos de Russel y Wittgenstein*, México, UNAM/IIF.

Tomasini, Alejandro, (2005) *Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*, México, Plaza y Valdes Editores, (segunda edición).

Tomasini, Alejandro, ¿Qué fue la filosofía analítica? Publicado en *Analogía*, año XIII, 1999, No. 2.

Disponible:<http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/ENSAYOS/FilosofiaAnalitica.pdf>

Vilanova, Arias, Javier, *El argumento modal de Moore contra el escepticismo*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. vilanova@filos.ucm

Wittgenstein, Ludwig, (2004) *Investigaciones Filosóficas* (ed., bilingüe) (Trad. A. García Suárez y U. Moulines), México, UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas).

Wittgenstein, Ludwig, (2008) *Observaciones Filosóficas*, edición bilingüe, (Trad. Alejandro Tomasini Bassols) México, UNAM/IIF.

Wittgenstein, Ludwig, (1978) *Philosophical Grammar*, Los Angeles, University of California Press.

Wittgenstein, Ludwig, (2003) *Sobre la certeza* (ed., bilingüe) (Trad. J. Lluís Prades y V. Raga), Barcelona, Gedisa.

Wittgenstein, Ludwig, (1960) *The Blue and Brown Books*, New York, Harper Torchbooks.

Wittgenstein, Ludwig, (2000) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by D.F. Pears and B. F. McGuinness. London and New York, Routledge Classics.

Wittgenstein, Ludwig, (2009) *Tractatus Logico-Philosophicus* (ed., bilingüe) (Trad. J. Muñoz, I. Reguera), Madrid, Alianza.