

El efecto de la experiencia sobre la reestructuración de los sistemas de creencias de Quine y Wittgenstein

The effect of experience on the restructuration of Quine's and Wittgenstein's systems of beliefs

José María ARISO

Recibido: 08/01/2008

Aceptado: 15/02/2008

Resumen

Tras describir a grandes rasgos los sistemas de creencias propuestos por Quine y Wittgenstein, en este artículo hago referencia a las similitudes y diferencias que Pieranna Garavaso y Danièle Moyal-Sharrock advierten entre ambos sistemas. Partiendo de la crítica de estas interpretaciones, llamaré la atención sobre un aspecto del sistema wittgensteiniano de creencias que, desde mi punto de vista, es de la mayor importancia. Concretamente, me refiero a la posibilidad de revisar incluso las creencias más básicas de este sistema. El análisis de este problema me llevará a tratar otra cuestión no menos importante: ¿supondría la revisión de nuestras creencias más fundamentales que el concepto mismo de humanidad dejara de tener sentido?

Palabras clave: Wittgenstein, Quine, creencia, sistema, humanidad.

Abstract

After describing the main lines of the systems of beliefs Quine and Wittgenstein expounded, I make reference in this paper to the similarities and differences Pieranna Garavaso and Danièle Moyal-Sharrock find between both systems.

Through the critique of these interpretations, I will place emphasis on one aspect of the Wittgensteinian system of beliefs which, from my point of view, is of highest importance. I am referring specifically to the possibility of revising even the most basic beliefs of this system. The analysis of this problem will lead me to approach another very important question, i. e.: would the revision of our most fundamental beliefs mean that the concept of humanity itself lose all sense?

Keywords: Wittgenstein, Quine, belief, system, mankind.

1. Introducción

No hace falta decir que, si nos proponemos comparar los sistemas de creencias que Quine y Wittgenstein exponen respectivamente en el celeberrimo artículo “Dos dogmas del empirismo” y la compilación que lleva por título *Sobre la certeza*, resulta necesario conocer muy bien cada uno de estos sistemas. Sin embargo, es evidente que para lograr una clara comprensión del sistema propuesto por Wittgenstein no basta con una detenida lectura de *Sobre la certeza*. Aunque en el siguiente capítulo presentaré ambos modelos con mayor detalle, se puede adelantar que, en lo que respecta al modelo de Quine, cabe apreciar cierto consenso a la hora de definir las líneas fundamentales de dicho sistema. En pocas palabras, el modelo holista de Quine se suele contemplar como una red de creencias en la que las creencias lógicas y matemáticas se hallan más arraigadas en el centro de dicha red que las creencias empíricas, que aunque están ubicadas en la periferia y dependen directamente de la experiencia, no presentan una diferencia categorial sino de grado respecto a las creencias situadas en el centro de la red. ¿Pero qué consenso cabe observar cuando se trata del sistema de Wittgenstein? Es frecuente aludir a la metáfora del lecho del río en la que una multitud de proposiciones empíricas fluyen, como si de la corriente de un río se tratara, sobre un fondo de proposiciones solidificadas que, aunque tienen la forma de proposiciones empíricas, reflejan nuestras certezas y creencias básicas. Mas a pesar de que Wittgenstein advierte que hay una diferencia categorial entre el lecho del río y la corriente, es decir, entre certeza y conocimiento, a día de hoy se sigue discutiendo enconadamente qué postura defendió Wittgenstein al proponer su modelo. Hay quien llama la atención sobre el hecho de que en la décima parte de las entradas de *Sobre la certeza* Wittgenstein se apoya en términos como “Grund”, “Boden” y “Fundament” para referirse a su sistema, hecho que es presentado como una de las varias razones que cabe aducir para concluir que la postura de Wittgenstein era marcadamente fundamentalista.¹ Otros rechazan esa opinión y

¹ Stroll, A.: *Moore and Wittgenstein on Certainty*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 141-143.

mantienen que Wittgenstein era exclusivamente coherentista.² Una tercera opción ha sido defender que era fundamentalista y coherentista al mismo tiempo.³ Y también hay quien defiende que no era ninguna de las dos cosas.⁴ Que semejante discusión siga aún en pleno apogeo da una idea de la dificultad que entraña interpretar las referencias de Wittgenstein al sistema de creencias que esboza en *Sobre la certeza*.

En el presente artículo no volveré a tratar la cuestión del fundamentalismo, pero abordaré problemas estrechamente relacionados. Mi intención es utilizar el sistema de Quine como piedra de toque para contrastarlo con el de Wittgenstein, pues pienso que dicho contraste puede ayudar a arrojar luz sobre ciertos aspectos del sistema del pensador austriaco. Concretamente, pretendo partir de la crítica a las interpretaciones que Pieranna Garavaso y Danièle Moyal-Sharrock hacen de los comentarios de Quine y Wittgenstein acerca de la distinción entre lo lógico y lo empírico para aclarar hasta qué punto deja margen el sistema de Wittgenstein a la revisión de nuestras creencias, especialmente las más básicas. Aunque la vulneración de nuestras certezas fundamentales supondría el colapso de todo el sistema, creo que sería conveniente ir un poco más allá y analizar la posible evolución o reestructuración del sistema. Además, el análisis de una cuestión tan fundamental como la posible revisión de nuestras certezas más arraigadas me situará en una situación óptima para dilucidar si dicha revisión supondría también la pérdida del concepto de humanidad, lo cual no es sino una forma más de cuestionarse cuáles son los rasgos mínimos y necesarios para considerar a un ser como “humano”.

2. Los sistemas de Quine y Wittgenstein

Quine coincidía con su maestro y amigo Carnap no sólo en que ninguna filosofía explica mejor la naturaleza de la ciencia que el empirismo, sino también en que la mejor teoría sobre el mundo procede de la ciencia. Sin embargo, había una discrepancia fundamental entre ambos pensadores: desde el punto de vista de Carnap, la distinción analítico-sintético era indispensable para el empirismo —entendido como la filosofía de la ciencia—, pero Quine no compartía esa opinión. Veamos, aun-

² Phillips, D. Z.: *Faith After Foundationalism*, London, Routledge, 1988, p. 89.

³ Moyal-Sharrock, D.: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Hampshire & New York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 78-79. De hecho, Moyal-Sharrock define su postura tomando el término “*foundherentism*” de Haack, S.: *Evidence and Enquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1993.

⁴ Esta posición, al igual que las tres anteriores, ha sido defendida por diversos autores. Yo suscribo esta última opinión, según la cual Wittgenstein no defiende ninguna versión de fundamentalismo ni de coherentismo, en el artículo “Acerca del supuesto fundamentalismo de Wittgenstein en *Sobre la certeza*” que aparecerá próximamente en la revista *Contrastes*.

que sea brevemente, en qué consistía esta discrepancia. Fieles al planteamiento clásico del empirismo, Carnap y Quine partían de que todo el conocimiento deriva de la experiencia sensorial. Ahora bien, Carnap pensaba que la principal función de la filosofía empírica debía consistir en reconstruir los pasos que justifiquen la derivación de la ciencia a partir de la experiencia, pues la ciencia no se puede derivar de la mera observación: y es que tan pronto como hagamos una generalización dentro del ámbito científico, habremos sobrepasado nuestra capacidad de observación, pues no es posible observar todos los casos en que se cumple una determinada ley científica. Esto supone que el filósofo que pretenda llevar a cabo una reconstrucción de la ciencia deberá presuponer la distinción analítico-sintético: mientras que la estructura de una teoría científica, según Carnap, es un resultado de la analiticidad porque no es una función de la experiencia sensorial sino de una decisión a priori, los enunciados sintéticos dependen de la experiencia sensorial y aparecen en el seno de la estructura. A esto hay que añadir que, desde el punto de vista de Carnap y sus colegas del Círculo de Viena, todas las verdades de la razón, especialmente las de la matemática, son analíticas y por tanto tautológicas: de modo que estas verdades, a diferencia de las sintéticas, no pueden entrañar componente existencial alguno. Así pues, Carnap concebía la distinción analítico-sintético como un elemento fundamental para explicar cómo se obtiene el conocimiento no tautológico a partir de la experiencia sensorial. Por su parte, Quine pensaba que sólo los filósofos podrían tomar en serio la idea de una filosofía normativa que reconstruya la ciencia planteando las reglas que ésta debe seguir. La alternativa que propone Quine es lo que él mismo denomina “epistemología naturalizada”, una doctrina según la cual no hay lugar para ninguna justificación que vaya más allá de la propia práctica científica. Quine creía que esta epistemología naturalizada se ajusta mejor a la naturaleza de la actividad científica, ya que se ha liberado de dos dogmas que habrían condicionado el empirismo moderno: el dogma de la distinción analítico-sintético y el dogma del reduccionismo –entendido como la creencia de que todo enunciado significativo es equivalente a algún constructo lógico elaborado a partir de términos que se refieren a la experiencia inmediata-.

Quine analiza ambos dogmas en su artículo “Dos dogmas del empirismo”, texto que bien podría ser considerado como un clásico de la filosofía. Pero en lugar de detenerme a explicar el corrosivo análisis que Quine hace de ambos dogmas –análisis que supuso una crítica demoledora del positivismo lógico y el principio de verificación-, voy a describir brevemente la versión de empirismo que Quine presenta como alternativa. El filósofo estadounidense presentó su alternativa, a la que denominó “empirismo sin dogmas”, en los siguientes términos⁵:

⁵ Frente a esta versión radical del holismo que presenta en “Dos dogmas del empirismo”, Quine ofrecería posteriormente una versión moderada en *Palabra y objeto*, Barcelona, Herder, 2001. No obstante, y teniendo en cuenta los intereses de este artículo, me basta con hacer referencia a la epistemología naturalizada que Quine describe en “Dos dogmas del empirismo”.

La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias, desde las más casuales cuestiones de la geografía y la historia hasta las más profundas leyes de la física atómica o incluso de la matemática o de la lógica puras, es un tejido construido por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados. O, por utilizar otro símil, el todo de la ciencia es como un campo de fuerzas cuyas condiciones-límite las pone la experiencia. Un conflicto con la experiencia en la periferia da lugar a reajustes en el interior del campo; hay que redistribuir los valores veritativos entre algunos de nuestros enunciados.⁶

Quine habla de un “tejido” (*fabric*) o de un “campo de fuerzas” (*field of force*) para destacar que, lejos de existir una diferencia categorial entre las creencias empíricas y las lógicas o matemáticas, todas estas creencias forman un medio común: tanto las creencias empíricas como las lógicas o matemáticas pueden ser vistas como hilos que forman el tejido de nuestro conocimiento, o si se prefiere, como fuerzas que se interrelacionan dentro de un mismo campo. No es, por tanto, una diferencia categorial la que permite distinguir los dos tipos de creencias señalados, sino otro factor: su exposición a la experiencia. En las zonas periféricas del tejido, por utilizar la metáfora de Quine, se hallan las creencias más expuestas a la experiencia, como los conocimientos propios de la geografía o de la historia. Y si nos dirigimos a las zonas más extremas del tejido, en el borde mismo, encontramos las verdades mundanas: por ejemplo, que hay casas de ladrillo en Elm Street. También las creencias más arraigadas, es decir, las que se hallan en la zona central del tejido, están expuestas a la experiencia, pero de forma indirecta. Por eso dice Quine que cuando tiene lugar un conflicto con la experiencia en la periferia, es preciso redistribuir los valores veritativos de algunos enunciados, pues los enunciados del tejido están lógicamente interconectados. Sin embargo, Quine niega que una determinada alteración en la periferia tenga un efecto único y concreto en el resto del sistema; lejos de tal cosa, hay un margen considerable para elegir qué enunciados deben ser reajustados en lo que respecta a sus valores veritativos. Además, los vínculos entre las experiencias y los enunciados son indirectos, de modo que se establecen en base a consideraciones de equilibrio que afectan al conjunto del sistema. Quine describe así las consecuencias de esta postura:

Si esta visión es correcta, será entonces erróneo hablar del contenido empírico de un determinado enunciado –especialmente si se trata de un enunciado situado lejos de la periferia del campo-. Además, resulta entonces absurdo buscar una divisoria entre enunciados sintéticos, que valen contingentemente y por experiencia, y enunciados analíticos que valen en cualquier caso. Todo enunciado puede concebirse como valedero en cualquier caso siempre que hagamos reajustes suficientemente drásticos en otras zonas del sistema. Incluso un enunciado situado muy cerca de la periferia puede sostenerse

⁶ DDE, p. 266.

contra una experiencia recalcitrante apelando a la posibilidad de estar sufriendo alucinaciones, o reajustando enunciados de las llamadas leyes lógicas. A la inversa, y por la misma razón, no hay enunciado alguno inmune a la revisión.⁷

Como podemos ver, Quine declara de forma explícita que está fuera de lugar distinguir los enunciados sintéticos de los analíticos: la única diferencia entre las verdades analíticas y las sintéticas es de grado, ya que todo enunciado se puede mantener como verdadero en cualquier caso y, además, ningún enunciado es inmune a la revisión. Que consideremos cada uno de esos enunciados como sintético o analítico dependerá de los futuros descubrimientos científicos: si se dieran determinadas circunstancias, hasta el principio del tercio excluso debería ser revisado para adaptarnos a los nuevos descubrimientos. A modo de conclusión, Quine señala que los enunciados se distinguen por el grado de tenacidad con que se mantienen. Pues si nuestros enunciados sobre el mundo externo se enfrentan al tribunal de la experiencia sensorial no individualmente sino de forma conjunta, y si en esa estructura corporativa no hay ningún enunciado inmune a la revisión, la conclusión es que no se puede mantener ningún enunciado como verdadero en cualquier caso: o lo que es lo mismo, no hay lugar para enunciados analíticos.

Una vez expuestas las líneas fundamentales del sistema de creencias quiniiano, veamos en qué consiste el sistema de referencia (*Bezugssystem*) que Wittgenstein describe en *Sobre la certeza*. Cuando comenzó a elaborar las notas que componen esta compilación, Wittgenstein tenía en mente el artículo de Moore aparecido en 1925 con el título “Defensa del sentido común”. En este trabajo Moore urdió una hábil estrategia para bloquear al escéptico. A grandes rasgos, la estrategia de Moore consistía en no explicar cómo sabía lo que decía saber. Esta maniobra, aparentemente ingenua, constituía una encerrona para el escéptico: pues si éste hubiera reprochado a Moore que no sabía lo que decía saber, el escéptico debería aclarar cómo sabía que Moore estaba equivocado. Así que el escéptico tendría que decidir entre aclarar cómo sabía que Moore estaba equivocado, o bien renunciar a la exigencia de que Moore justifique su afirmación. Wittgenstein encontró fascinante la estrategia de Moore, pero no entendió que en el artículo “Prueba del mundo externo”, publicado en 1939, el filósofo británico tratara de demostrar la existencia del mundo externo. ¿Por qué llevaba Moore a cabo la tarea que, como él mismo había mostrado con gran astucia catorce años antes, debía ser evitada si es que se quería atar de pies y manos al escéptico? La respuesta a esta pregunta no está clara. Avrum Stroll sugiere la posibilidad de que Wittgenstein creyera que Moore había perdido su perspicacia filosófica: o más aún, que ni siquiera en “Defensa del sentido común” hubiera sido ajeno al modelo cartesiano que exigía probar la existencia del mundo externo⁸. Como es bien sabido, a partir del modelo cartesiano se desarrollaron dos

⁷ DDE, p. 267.

⁸ Stroll, A.: *Moore and Wittgenstein on Certainty*, pp. 98-100.

posiciones lógicamente independientes entre sí como son el idealismo y el escepticismo, si bien Moore no las distinguió en su obra. Por tanto, y al igual que hicieron Russell, Broad, Price o Ayer, Moore tomaba el conocimiento, la creencia y la duda como estados mentales: o lo que es lo mismo, Moore daba por hecho que bastaba un mero acto de introspección para confirmar si cierta proposición se sabe o simplemente se cree.

En las notas compiladas con el título *Sobre la certeza*, Wittgenstein ofrece razones de peso para oponerse a tomar el conocimiento como un estado mental. Seguir pensando que para confirmar si sabemos o creemos algo es preciso un acto de introspección, un “mirar hacia adentro”, significa que se sigue siendo cautivo en mayor o menor medida del modelo cartesiano. Pero a juicio de Wittgenstein, “una experiencia interior no me puede mostrar que sé algo”⁹. Cuando alguien dice que cree *p*, puede tener razones personales para creer tal cosa: y depende de cada persona si divulga o no esas razones. Ahora bien, cuando alguien dice que sabe algo, es preciso que esté en condiciones de respaldar su afirmación con razones objetivas o de carácter interpersonal, es decir, con razones que vayan más allá de la mera “verdad subjetiva”¹⁰. Por eso dice Wittgenstein:

Cuando alguien cree algo, no siempre es indispensable que pueda contestarse a la pregunta: “¿Por qué lo cree?”; pero si sabe algo, se ha de poder contestar a la pregunta “¿Cómo lo sabe?”¹¹

Como dije anteriormente, Wittgenstein admiraba a Moore por negarse a ofrecer razones que justificaran por qué sabía aquello que decía saber. Y es que, en realidad, no hay lugar para tales razones. Pues si quisiéramos ofrecerlas, no habría ninguna razón tan segura como aquello que debería fundamentar:

Que tengo dos manos es, en circunstancias normales, algo tan seguro como cualquier cosa que pudiera aducirse como evidencia al respecto.¹²

Así pues, si estamos seguros de una proposición como “Tengo dos manos” no es porque tengamos razones de peso para justificar esa seguridad o certeza. De

⁹ SC §569.

¹⁰ SC §179.

¹¹ SC §550.

¹² SC §250. Cuando Wittgenstein habla de “circunstancias normales”, no especifica cuáles son dichas circunstancias: pues aunque somos capaces de reconocerlas, no podemos describirlas con exactitud. A lo sumo, “podríamos describir una serie de circunstancias anormales” (SC §27). En este caso, podríamos considerar como ejemplo de circunstancia anormal que estuviéramos anestesiados y con los ojos vendados en la cama de un hospital después de sufrir un accidente traumático: en semejante situación, sería coherente afirmar que no estamos seguros de tener dos manos.

hecho, sería tan irrelevante que echáramos un vistazo a nuestras manos como que aseguráramos tener dos manos después de llevar a cabo un acto de introspección. En ambos casos nos podrían replicar –siempre que se tratara de circunstancias normales- que con esas pruebas no habíamos probado nada. Pues a no ser que haya razones para ello, está fuera de lugar dudar si uno mismo o una persona a la que se conoce bien y se halla ante nosotros sigue teniendo dos manos o no. Y es que si dudamos repentinamente y sin razón alguna que alguien siga teniendo dos manos, ¿por qué no podríamos dudar, también sin razón alguna, si esa persona sigue teniendo cabeza, o si realmente existe? En cambio, sí hay margen para dudar si alguien ha llegado a cierto lugar cuando no tenemos noticia de ello. Si una tercera persona nos dice saber que el individuo en cuestión ha llegado a su lugar de destino porque acaba de verle llegar –y si la persona que nos informa es de confianza, aceptamos que no está de broma, que no tiene por qué engañarnos, etc.-, concluiremos que sabe lo que dice saber. Esto lleva a Wittgenstein a afirmar lo siguiente:

“Saber” y “seguridad” pertenecen a categorías diferentes. No son dos “estados mentales” como, por ejemplo, “conjeturar” y “estar seguro”. (...) Lo que ahora nos interesa no es el estar seguro sino el saber. Es decir, nos interesa que, para que el juicio sea posible, no pueda darse duda alguna respecto de algunas proposiciones empíricas. O también: tiendo a creer que no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica es una proposición empírica.¹³

Wittgenstein utiliza aquí el término “seguridad” como sinónimo de “certeza” no sólo para negar que el conocimiento y la certeza sean estados mentales, sino también para afirmar que entre conocimiento y certeza existe una distinción categorial. La diferencia entre ambas categorías radica en que así como en la categoría del conocimiento la duda no sólo es posible sino que además es necesaria, en la categoría de la certeza la posibilidad de la duda está lógicamente excluída. Así que mientras Moore trataba las proposiciones que decía saber como proposiciones empíricas cuyo carácter indudable pretendía probar, Wittgenstein presuponía –y por tanto no pretendía probar- que esas proposiciones eran indudables:

Cuando Moore dice saber eso y lo otro, se limita, de hecho, a enumerar proposiciones empíricas que aceptamos sin ninguna comprobación especial; es decir, proposiciones que en el sistema de nuestras proposiciones empíricas juegan un papel lógico bien particular.¹⁴

Wittgenstein expresa en qué consiste este particular papel lógico a través de una metáfora:

¹³ SC §308.

¹⁴ SC §136.

Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.¹⁵

Las proposiciones solidificadas constituyen el ámbito de la certeza, de lo indudable. Wittgenstein matiza que la forma de estas proposiciones es empírica porque, al ser tratadas como ciertas, estas proposiciones no se usan como si fueran empíricas. No hay nada inherente a estas proposiciones que les confiera su estatus lógico: simplemente las tratamos como ciertas. Sin embargo, a Wittgenstein no deja de llamarle la atención que estas proposiciones, aparentemente empíricas, funcionen como reglas. En otras palabras, Wittgenstein se cuestiona la distinción entre el ámbito de lo lógico y lo empírico:

¿Es el caso que regla y proposición empírica se transformen una en otra?¹⁶

Tal y como suele suceder con muchos de los enigmas que plantea Wittgenstein, para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta nuestro uso cotidiano del lenguaje. Tomemos la proposición “El agua hierve sobre el fuego”. Es posible que algún usuario del lenguaje desconozca que la temperatura de ebullición del agua –eso sí, dependiendo de la presión atmosférica- está en torno a los 100 °C. Pero en principio, cualquier adulto tiene claro que cuando colocamos un cazo con agua sobre el fuego, el agua acaba hirviendo y evaporándose. Ésta es una de nuestras certezas: si alguien dijera que el agua no experimenta variación alguna sobre el fuego, pensaríamos que está de broma, que ha perdido el juicio, etc.; pero no tomaríamos en serio su comentario. Ahora bien, si estamos aleccionando a un niño que está aprendiendo a hablar y que desconoce por completo las propiedades físicas del agua, tendrá sentido que le digamos “El agua hierve sobre el fuego”. A este niño le estaremos ofreciendo información sobre nuestro entorno, pues así como el agua hierve en torno a los 100 °C, también podría haber sido el caso que al alcanzar esta temperatura se congelara, se volviera roja, no experimentara variación alguna, etc. De ahí que “la misma proposición pueda considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser controlada por la experiencia y, otras veces, como una regla de control”¹⁷.

¹⁵ SC §96.

¹⁶ SC §309.

¹⁷ SC §98.

3. Las interpretaciones de Garavaso y Moyal-Sharrock

Garavaso advierte tres similitudes entre los modelos de Quine y Wittgenstein. En primer lugar, ambos autores coinciden en que las proposiciones que dan expresión a nuestras creencias forman sistemas, por lo que una creencia no puede ser contrastada individualmente o desligada de un sistema. En segundo lugar, Garavaso señala que Quine y Wittgenstein coinciden también, y de forma sorprendente, al referirse a una “mitología” formada por nuestras creencias más sólidas o estables. Según Quine, los mitos (*myths*) son las creencias más indirectamente relacionadas con la experiencia –o si se quiere, las creencias localizadas en la zona central del sistema-: entre estos mitos se hallan, en palabras de Quine, los objetos físicos, las fuerzas, las entidades abstractas que son la sustancia de la matemática, y los mismos dioses homéricos.¹⁸ Por su parte, Wittgenstein apunta que las proposiciones que describen nuestra imagen del mundo –es decir, las que funcionan como reglas o se hallan solidificadas en el lecho del río– “podrían pertenecer a una suerte de mitología (*Mythologie*)”¹⁹. La tercera similitud observada por Garavaso es la más importante. Según esta autora, ni Quine ni Wittgenstein observan una clara distinción categorial entre las proposiciones empíricas y las proposiciones lógicas o matemáticas, sino que simplemente reconocen una diferencia de grado entre los distintos roles que las proposiciones desempeñan dentro del sistema. Partiendo de aquí, Garavaso concluye que, si nos atenemos a las perspectivas de Quine y Wittgenstein, ninguna creencia está excluida en principio de la posibilidad de ser revisada²⁰.

Moyal-Sharrock reaccionó enérgicamente ante la interpretación de Garavaso, especialmente ante la tercera similitud que acabo de señalar. Según Moyal-Sharrock, la metáfora transformacional del lecho del río que Wittgenstein presenta en las entradas 96, 97 y 99 de *Sobre la certeza* induce frecuentemente a equívocos, pues el hecho de que las proposiciones solidificadas puedan fluidificarse y viceversa no quiere decir que no haya distinción alguna entre ambas categorías:

Pero distingo (*ich unterscheide*) entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de éste último, por mucho que no haya una distinción (*Trennung*) precisa entre una cosa y la otra.²¹

¹⁸ DDE, p. 268.

¹⁹ SC §95. Podría objetarse que la mitología de Quine está formada por entidades, en tanto que la de Wittgenstein está constituida por proposiciones; pero esta diferencia puede ser pasada por alto si se tiene en cuenta que la mitología quiniense también incluiría aquellos enunciados que expresen descripciones verdaderas de sus entidades mitológicas. Además, ambas mitologías coinciden al proporcionar una estructura para organizar el flujo de la experiencia.

²⁰ Garavaso, P.: “The Distinction Between the Logical and the Empirical in *On Certainty*”, *Philosophical Investigations*, 21, 1998, pp. 257-260.

²¹ SC §97.

En este caso hubiera sido conveniente traducir el término “*Trennung*” no como “distinción”, sino como “separación” –en el sentido de “límite”-. Aparentemente se trata de una cuestión irrelevante; pero lo que quiere dar a entender Wittgenstein es precisamente que el hecho de que no exista una separación o límite claro entre ambas categorías no implica que no haya una diferencia palpable entre dichas categorías²². Por tanto, la falta de claridad sólo afectaría al límite y no a las categorías mismas:

Pero, ¿no debería decirse que no hay un límite (*Grenze*) claro entre proposiciones lógicas y empíricas? La ausencia de claridad se da, precisamente, en los límites (*Grenze*) entre regla y proposición empírica.²³

Que la ausencia de claridad concierna única y exclusivamente al límite entre ambas categorías –aunque sea posible el paso de una a otra- viene a confirmar una vez más²⁴, según Moyal-Sharrock, que Wittgenstein observó una diferencia categorial entre la certeza y el conocimiento, entre lo lógico y lo empírico. Por tanto, Moyal-Sharrock cree que Garavaso comete un craso error al atribuir a Wittgenstein el principio quiniano según el cual existe un continuo o una mera diferencia de grado entre las proposiciones lógicas y las empíricas. Además, Moyal-Sharrock cree que Garavaso también comete un grave error al atribuir a Wittgenstein otro principio quiniano como es que toda creencia es susceptible de ser revisada. Para hacer frente a esta idea, Moyal-Sharrock cita la que según ella es una de las observaciones más antiquinianas de Wittgenstein en *Sobre la certeza*:

La cuestión es, por tanto, ésta: “¿Qué dirías si hubieras de cambiar tu opinión también sobre todas estas cosas fundamentalísimas?” Y, sobre esto, la respuesta me parece que es: “No la has de cambiar. En eso precisamente consiste su ser ‘fundamental’”.²⁵

Moyal-Sharrock concluye de aquí que nuestras certezas no pueden ser revisadas. Sin embargo, esta autora no se refiere a todas nuestras certezas, sino a las más básicas. El propio Wittgenstein reconoce que si el agua se helara sobre el fuego, supondría la intervención de alguna causa y dejaría el asunto en mano de los fisi-

²² En las zonas limítrofes entre dos países puede haber ciertas áreas que, al carecer de puestos fronterizos o referencias claras, nos impidan concluir de forma fehaciente si pertenecen a un país u otro. Sin embargo, esto no impide que los dos países en cuestión estén claramente diferenciados entre sí: ¿acaso podría dudar alguien que Alemania y Austria son dos países distintos, aunque haya zonas limítrofes en las que no se distinga con precisión si pertenecen a un país u otro?

²³ SC §319.

²⁴ Pues como vimos anteriormente, Wittgenstein ya reconoció de forma explícita esta distinción cuando dijo que “saber” y “seguridad” pertenecen a categorías diferentes (SC §308). (Ver nota 12).

²⁵ SC §512.

cos; pero matiza que nada podría hacerle dudar a la hora de reconocer a alguien a quien conoce desde hace años²⁶. Así pues, es posible que algún día llegáramos a dudar e incluso a abandonar la idea de que el agua hierve sobre el fuego, pues el reajuste en nuestro sistema de creencias sería considerable pero posible; sin embargo, añade Moyal-Sharrock, hay proposiciones que jamás podremos poner en duda, por ejemplo: “yo existo”, “existe un mundo”, o “hay otras mentes”²⁷. En este sentido, Wittgenstein es contundente: “Una duda en este punto parecería arrastrar todo consigo y reducirlo a un caos”²⁸.

4. “Lo humano” y la revisión de las creencias fundamentales

En lo que a mí respecta, estoy de acuerdo con las dos primeras similitudes señaladas por Garavaso. Por un lado, es evidente que tanto Quine como Wittgenstein parten de que una creencia sólo puede ser contrastada dentro de un sistema y no por separado; y por otro lado, Quine y Wittgenstein coinciden en que hay proposiciones que gozan de un rol especial dentro del sistema, ya que permiten estructurar el flujo de la experiencia. El problema llega con la tercera similitud. Personalmente, creo que Moyal-Sharrock está en lo cierto cuando señala que Wittgenstein observa una diferencia categorial entre el ámbito de lo lógico y el de lo empírico. Por tanto, creo que esta autora tiene razón cuando acusa a Garavaso de atribuir a Wittgenstein el principio quiniario que contempla un continuo o una diferencia de grado entre las proposiciones lógicas y las empíricas. ¿Pero qué ocurre con el otro principio quiniario, según el cual toda creencia es susceptible de ser revisada? Moyal-Sharrock dice que Garavaso comete el error de atribuírselo también a Wittgenstein. Sin embargo, no creo que aquí se pueda hablar de un error.

Si alguien dijera de repente que es falso que los seres humanos son mortales, no sabríamos cómo tomar sus palabras. Probablemente esperaríamos a conocer qué llevó a esta persona a decir semejante cosa: pues tal vez se tratara de una broma, de alguien que en ese momento se encontraba bajo los efectos del alcohol, etc. Pero si no halláramos ninguna razón que permitiera entender por qué esta persona había dicho algo tan extraño, podríamos pensar que estaba loca. Ahora bien, imaginemos la siguiente situación. Supongamos que una mañana cualquiera vemos cómo una multitud ingente de hombres y mujeres, niños y niñas, ancianos y ancianas, comien-

²⁶ Naturalmente, Wittgenstein se refiere una vez más a “circunstancias normales”, es decir, a un caso en el que la persona a reconocer, en lugar de estar totalmente a oscuras, oculta tras algún objeto, etc., se halle a la vista con unas condiciones de luminosidad mínimas que al menos permitan apreciar con claridad su rostro.

²⁷ Moyal-Sharrock, D.; “Wittgenstein Distinguished: A Response to Pieranna Garavaso”, *Philosophical Investigations*, 23, 2000, pp. 54-62.

²⁸ SC §613.

za a llegar a nuestra ciudad. Supongamos que esa multitud que puebla nuestras calles va en aumento, hasta el punto de bloquear por completo el tráfico y la actividad cotidiana de la urbe. Al comenzar a interrogar a estas personas, unas dicen que viven en el año 1208, otras hablan lenguas incomprensibles, etc. Cuando se consigue identificar a algunos de estos individuos, se comprueba que, aunque ellos no lo saben, habían fallecido hace más o menos tiempo. Y teniendo en cuenta que la gran mayoría de las personas no identificadas hasta ese momento dicen vivir en fechas pretéritas, se llega a la sorprendente conclusión de que esta multitud está formada por personas fallecidas. ¿Pero qué querría decir aquí “llegar a una conclusión”?

Si nos ceñimos al modelo de Quine, es evidente que un suceso de estas proporciones exigiría un reajuste muy importante del sistema. Sin embargo, el sistema no tendría por qué colapsarse. Aunque no se tuviera una explicación científica de un suceso tan sorprendente como el que acabo de describir, con el paso del tiempo iría siendo asimilado dentro del sistema. Puede que, según los colectivos, el evento comenzara a ser asimilado de manera distinta. Es posible que entre los círculos religiosos se tomara este hecho como una manifestación de Dios o un presagio del Juicio Final; cabe la posibilidad de que los científicos comenzaran a manejar diversas hipótesis que pudieran dar cuenta del hecho en cuestión; es posible también que algunas personas negaran el suceso ya fuera voluntaria o involuntariamente, etc. Pero si nos atenemos al modelo de Wittgenstein tal y como lo ha expuesto Moyal-Sharrock, no cabe duda de que, ante un hecho de semejante magnitud, el sistema se colapsaría. El enunciado “Todos los seres humanos son mortales” no es ni verdadero ni falso, sino que es un presupuesto indiscutible de nuestra imagen del mundo:

Este enunciado me parecía fundamental; si es falso, ¿qué debe ser ahora “verdadero” y “falso”?²⁹

Que “todos los seres humanos son mortales” es uno de los presupuestos tácitos sobre los que descansa nuestro lenguaje, y con él, nuestra visión del mundo. Si millones de personas a las que se da por muertas comenzaran a poblar nuestras calles, cabrían, en principio, dos opciones: se podría rechazar la evidencia³⁰ o aceptar que, efectivamente, se trata de un hecho que choca frontalmente con nuestras más firmes certezas. Si éste fuera el caso, Wittgenstein mantiene que nuestro sistema se colapsaría, pues ni siquiera estaríamos en condiciones de precisar qué es verdadero o falso. No obstante, considero que en este punto es importante hacer una aclaración. Cuando Wittgenstein dice que el sistema se colapsaría en caso de que ocurriera un evento que contradijera nuestras certezas más fundamentales, apunta que ello conllevaría la imposibilidad de formular cualquier juicio; pero en ningún

²⁹ SC §514.

³⁰ Opción que Wittgenstein contempla en SC §512 (ver nota 23).

momento afirma que dicho colapso sea irreversible³¹. De hecho, Wittgenstein no dice ni una palabra acerca de qué pasaría a medio o largo plazo. Y a mi modo de ver, no toca ese tema porque al referirse a eventos incompatibles con nuestras certezas, lo que realmente le importaba era mostrar el estatus lógico de dichas certezas: un estatus que se aprecia con especial claridad cuando una certeza es vulnerable.

Antes de entrar a considerar por qué el colapso del sistema de creencias wittgensteiniano no sería irreversible, quiero llamar la atención sobre la relación existente entre el concepto “humanidad” y el colapso del sistema. Según Garavaso, la diferencia más llamativa entre los sistemas de Wittgenstein y Quine es que éste último admite que hay “mucho margen de elección” en cuanto a los enunciados que deben recibir nuevos valores veritativos cuando tiene lugar una experiencia contraria al anterior estado del sistema³², en tanto que Wittgenstein no deja margen alguno para la elección del sistema: desde el punto de vista del filósofo vienés, no tenemos nuestra imagen del mundo porque estemos convencidos de su corrección, sino que se trata del trasfondo (*Hintergrund*) que nos viene dado³³. Esto lleva a Garavaso a la conclusión de que Wittgenstein pensaba que la gramática de los juegos de lenguaje está determinada por el tipo de seres que somos³⁴. ¿Pero qué “tipo de seres” somos? Garavaso trata de dar una respuesta a esta pregunta cuando advierte que Wittgenstein no intentó clarificar cuáles eran los rasgos particulares de la especie humana porque pensaba que dicha tarea, al pertenecer al ámbito de la sociología o la antropología, no le concernía³⁵. No puedo negar que, en principio, una respuesta como ésta podría bastar para dejar aparcada mi pregunta. Sin embargo, creo que no estaría de más insistir en la búsqueda de una respuesta que nos permita distinguir hasta qué punto nuestra concepción del “tipo de seres” que somos corresponde, bien a la humanidad en general, o bien a una imagen específica en la que no todos los seres humanos tienen cabida por igual.

De cara a dilucidar esta cuestión, centrémonos ahora en lo que dice Moyal-Sharrock al respecto. Para empezar, Moyal-Sharrock afirma que la concepción wittgensteiniana de la lógica³⁶ está estrechamente relacionada con la forma de vida

³¹ Concretamente, Wittgenstein dice: “No podría desprenderme de este juicio sin llevarme por delante a los demás” (SC §419), “De esta proposición no puedo dudar sin renunciar a todo juicio” (SC §494), “Una duda en este punto parecería arrastrar todo consigo y reducirlo a un caos” (SC §613), y “...en tal caso se me habría privado del fundamento de todo juicio” (SC §614).

³² DDE, p. 266. Quine acaba su ensayo señalando que estas elecciones se basan sobre todo en razones pragmáticas como el conservadurismo –entendido como el deseo de alterar el sistema actual en la menor medida posible–, la búsqueda de simplicidad, y la capacidad del nuevo sistema para organizar el flujo de nuestras experiencias sensoriales.

³³ SC §94.

³⁴ Garavaso, P.: “The Distinction Between the Logical and the Empirical in *On Certainty*”, p. 262.

³⁵ Garavaso, P.: op. cit., p. 266.

³⁶ Naturalmente, Moyal-Sharrock se refiere aquí al Wittgenstein, por así decir, tardío –o si se quiere, al que escribe *Sobre la certeza*– frente al Wittgenstein temprano del *Tractatus*.

humana, especialmente con nuestras prácticas y actitudes. Tradicionalmente, los filósofos han dado por hecho que la lógica debe abarcar no sólo el mundo humano, sino todos los mundos posibles; sin embargo, Moyal-Sharrock cree que deberíamos reservar el término “lógico”, como hace Wittgenstein, para referirnos a lo “gramatical”, es decir, a lo “humanamente significativo”³⁷. Partiendo de este punto, Moyal-Sharrock concluye que la pérdida de una de nuestras certezas universales supondría que el concepto “humanidad” dejara de tener sentido³⁸. Estas certezas universales son, en opinión de Moyal-Sharrock, las certezas que en ningún caso podrían ser revisadas sin que el sistema se colapsara, por ejemplo: “Yo existo”, “existe un mundo”, “hay otras mentes” o “los seres humanos son mortales”³⁹. A pesar de la aparente solvencia que presenta la opinión de Moyal-Sharrock, me gustaría ponerla en entredicho llamando la atención sobre un par de observaciones recogidas en las *Zettel*:

¿Cómo aparecería una sociedad compuesta de hombres sordos? ¿Cómo, una de ‘débiles mentales’? ¡Cuestión capital! ¿Qué tal, entonces, una sociedad que nunca hubiera jugado muchos de nuestros juegos de lenguaje acostumbrados?⁴⁰

Uno se representa a un imbécil bajo la imagen del degenerado, del esencialmente incompleto, por decirlo así, del andrajoso. Y así, bajo la imagen del desorden, en vez del orden primitivo (que sería un modo de verlo mucho más fructífero). Justamente no advertimos una *sociedad* compuesta por tales hombres.⁴¹

Alguien podría objetar que una sociedad compuesta por sordos o por débiles mentales no sería representativa del conjunto de los seres humanos, pues los dos colectivos citados presentan notables carencias de facultades características de los seres humanos. ¿Pero acaso no consideraríamos a los sordos y a los débiles mentales como seres humanos? De hecho, Wittgenstein señala que no advertimos una sociedad compuesta por tales “hombres”. Es absolutamente incontestable que el hecho de que los sordos y los débiles mentales no hayan jugado nunca muchos de nuestros juegos de lenguaje en absoluto quiere decir que no podamos contemplarles como seres humanos. Que alguien formule una objeción como la que abre este párrafo puede deberse a que tomamos como referencia al hombre que se halla en plena posesión de sus facultades físicas y, sobre todo, mentales. Ésa es la referencia ampliamente aceptada, frente a la cual una sociedad de sordos o de débiles mentales puede llegar a ser tomada como una variación o una forma de desorden. Pero

³⁷ Moyal-Sharrock, D.: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, pp. 177-179.

³⁸ Moyal-Sharrock, D.: op. cit., p. 150.

³⁹ Ver nota 25.

⁴⁰ Z §371.

⁴¹ Z §372.

Wittgenstein advierte que sería mucho más fructífero contemplar a estos colectivos bajo la imagen del orden primitivo. ¿Y en qué consiste esta imagen del “orden primitivo”? A mi modo de ver, la consideración de la sociedad de sordos, y especialmente la sociedad de débiles mentales, debería permitirnos caer en la cuenta de que implican otro sistema de creencias u orden social que, por primitivo que sea, genera otras conductas. Así pues, contemplar una sociedad de sordos o de débiles mentales no tanto como un colectivo de individuos con diversas carencias, sino como una sociedad de seres humanos, nos ayudaría a erradicar el dogmatismo que supone creer que el concepto de “humanidad” se reduce única y exclusivamente a nuestra imagen del hombre en plena posesión de sus facultades físicas y, sobre todo, mentales.

Como vimos anteriormente, Moyal-Sharrock mantiene que el concepto “humanidad” conserva su sentido mientras no se vulneren las certezas universales. Sin embargo, yo no soy partidario de hacer girar esta cuestión en torno a la conservación de nuestras certezas universales. Personalmente, prefiero llamar la atención sobre el siguiente fragmento de las *Investigaciones filosóficas*:

“Creo que no es un autómeta”, así sin más, aún no tiene ningún sentido.

Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la opinión de que tiene un alma.⁴²

Con esta observación, Wittgenstein hacía frente a los problemas derivados de la perspectiva dualista que pretendía explicar el concepto de hombre en base a los conceptos de alma y cuerpo. Al partir de que cuando miramos a otras personas no vemos más que cuerpos, el dualista encuentra justificado que nos preguntemos cómo sabemos que los demás no son autómetas -es decir, “cuerpos sin mente”-. Pero Wittgenstein, al señalar que el enunciado “Creo que no es un autómeta” está fuera de lugar, da a entender que deberíamos dejar a un lado la cuestión de la adscripción de conciencia a otras personas: mientras tratemos de solucionar esta cuestión, estaremos manejando opiniones, teorías, etc. Ante esta tesitura, Wittgenstein viene a decir que cuando nos encontramos ante otra persona no nos hallamos frente a un enigma cartesiano, sino ante un ser humano hacia el cual mantenemos cierta actitud. Por tanto, no creo que sea justo decir que Moyal-Sharrock está totalmente equivocada al vincular el concepto “humanidad” a la conservación de nuestras certezas más elementales: al fin y al cabo, entre esas certezas se cuentan “Yo soy un ser humano”, “Mis familiares son seres humanos”, etc. No obstante, creo que la “actitud hacia un alma” tiene un carácter más primitivo y profundo que las propias certezas universales expresadas a través de proposiciones. Para aclarar este punto, volvamos al ejemplo sobre los difuntos que propuse anteriormente. Si estas perso-

⁴² IF, p. 417.

nas desaparecieran para siempre dos horas después de haber llegado a nuestra ciudad, podríamos pensar que se trató de un extraordinario fenómeno patológico, etc. Mas si permanecieran junto a nosotros durante años, ¿acaso no sería posible que acabáramos desarrollando hacia ellos una actitud hacia un alma? Téngase en cuenta que, tal y como he descrito a estas personas “resucitadas”, la única diferencia que presentarían respecto a nosotros es que ellas tendrían una laguna biográfica –si se me permite la expresión– desde su fallecimiento hasta su posterior reaparición; pero si no traemos a colación su pasado, nada permitiría distinguir a estas personas de cualquiera de nosotros.

Dicho esto, volvamos a la cuestión de la posible reestructuración de las certezas básicas del sistema de creencias wittgensteiniano. Aparentemente, el hecho de que los difuntos volvieran a la vida no tendría por qué provocar el colapso del sistema: al fin y al cabo, seguiríamos usando el lenguaje para comentar este hecho entre nosotros, y es posible incluso que llegáramos a dialogar con los mismos difuntos. No obstante, y hablando en rigor, la presencia de los difuntos bloquearía el sistema de creencias porque dicho sistema se asienta sobre ciertos principios básicos: y uno de esos principios es que los muertos no habitan entre nosotros como si fueran personas vivas. La presencia de los difuntos entre nosotros daría lugar, por así decir, a un entorno onírico o irreal en el que ni siquiera habría lugar para plantear duda alguna: pues según Wittgenstein, la duda sólo se apoya sobre lo que está fuera de toda duda⁴³. ¿Y qué quedaría “fuera de toda duda” si los difuntos habitaran entre nosotros?

El problema suscitado en este caso tiene mucho que ver con el significado de las palabras, es decir, con el uso que hacemos de ellas. Es evidente que las dudas se plantean a través de palabras; pero si queremos plantear cómo es posible que los muertos habiten entre nosotros, estaremos violentando el significado o el uso corriente de la palabra “muerto”. Y no sólo eso. Modificar nuestra concepción de la muerte supone alterar también nuestra concepción de la vida, de lo que es una persona, etc., por lo que dicha modificación conllevaría una severísima reestructuración de nuestra visión del mundo. Por eso comenté anteriormente que una creencia no puede ser contrastada independientemente del sistema al que pertenece. ¿Pero no sería posible llevar a cabo esa reestructuración aun cuando el sistema de creencias esté colapsado? Al fin y al cabo, para lograr dicha reestructuración no sería preciso un consenso razonado entre los usuarios del lenguaje, sino algo mucho más primitivo: desde el mismo momento en que volviéramos a mostrar una clara concordancia en la forma de vida –aunque dicha forma de vida fuera ligeramente distinta de la actual–, podrían surgir nuevos juegos de lenguaje que permitirían asimilar el retorno de los difuntos en nuestro sistema de creencias y en nuestra visión del mundo. Según Wittgenstein:

⁴³ SC §519.

Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.⁴⁴

Cuando se refirió a la “actitud hacia un alma”, Wittgenstein matizó que no se trataba de opinión alguna, sino de una actitud: de este modo quería dejar claro que se refería a una forma de comportarse ajena a cualquier tipo de duda o justificación. Del mismo modo, cuando consideramos que algo es verdadero o falso, debemos basarnos en una forma de vida común que se caracteriza por no dejar lugar a que determinadas cosas se pongan en duda. Sin embargo, hay que tener en cuenta que yo no consideré en ningún momento que, estrictamente hablando, tuviera sentido dudar que los muertos pueden cohabitar entre nosotros; lejos de tal cosa, señalé que la visita de los muertos generaría el colapso del sistema porque éste no podría asimilar un hecho de semejante calibre. Pero una vez que el sistema estuviera colapsado, cabría la posibilidad de reestructurarlo partiendo de una actitud común, es decir, una concordancia en una forma de vida notablemente distinta de la anterior. Concretamente, la concordancia en esta nueva forma de vida tendría lugar cuando llegáramos a desarrollar, respecto a los difuntos que habitan entre nosotros, una “actitud hacia un alma”, es decir, cuando estuviera tan fuera de lugar cuestionar si estos seres tienen mentes, están vivos, etc., como cuestionar esas cosas en relación con nosotros mismos y las personas que nos rodean.

5. Conclusiones

Acabo de hablar de una “nueva forma de vida” para referirme a la variación que experimentaríamos nuestra actual forma de vida si algún día llegáramos a tratar a personas “resucitadas” como seres humanos corrientes; sin embargo, la expresión “nueva forma de vida” no debería llevarnos a pensar en una forma de vida “no humana”. Es cierto que sería notablemente distinta de la forma de vida actual, pero no hay que olvidar que la variación habría tenido lugar partiendo de la máxima expresión de relación genuina entre seres humanos: la “actitud hacia un alma”. Teniendo esto en cuenta, afirmar que esta nueva forma de vida es “no humana”, o que el concepto “humanidad” deja de tener sentido al vulnerarse una certeza básica, parece, si no un prejuicio, al menos una opinión precipitada.

A tenor de lo dicho, alguien podría objetar que he acercado a Wittgenstein a la posición quiniana según la cual la diferencia entre nuestras creencias lógicas y las empíricas es sólo de grado, lo cual significaría que estaba incurriendo en una contradicción: pues con anterioridad dije que estaba de acuerdo con Moyal-Sharrock al criticar a Garavaso por no reconocer la diferencia categorial que Wittgenstein obser-

⁴⁴ IF §241.

vaba entre ambos tipos de creencias. Concretamente, alguien podría objetar que mi interpretación referente a la reestructuración del sistema quiniano sólo difiere de la reestructuración del sistema wittgensteiniano en que, en este último caso, la reestructuración vendría precedida de una fase previa de colapso: un colapso que, a fin de cuentas, sería perfectamente justificable debido a la magnitud de la reestructuración. Sin embargo, he de decir que este colapso es mucho más que un mero accidente o un proceso más o menos comprensible desde el punto de vista psicológico: en realidad, se trata de una cuestión estrictamente lógica. En el sistema quiniano, al no existir una diferencia categorial sino sólo de grado entre lo lógico y lo empírico, la experiencia no tiene por qué provocar colapso alguno. Pero si el sistema wittgensteiniano se colapsa es porque la duda y la revisión llegan al ámbito de lo lógico o gramatical -es decir, al ámbito de la certeza-, que se caracteriza no sólo por ser categorialmente distinto del ámbito de lo empírico, sino también por ser incompatible con la posibilidad lógica del error. Es precisamente esta incompatibilidad la que hace que la duda no se manifieste como una duda genuina⁴⁵, sino como un colapso del sistema: pues al verse afectado el ámbito de la certeza, nuestros juegos de lenguaje se ven reducidos a un ceremonial carente de significado en el que ni siquiera tiene sentido decir si algo es verdadero o falso⁴⁶. De hecho, el sistema wittgensteiniano sólo volvería a ser operativo después de reestablecerse la distinción entre lo lógico y lo empírico. Aunque el ámbito de lo lógico se hubiera visto ligeramente alterado, no por eso sería nuestra lógica menos humana: al fin y al cabo, si mostramos una actitud hacia un alma respecto a unos seres que fallecieron tiempo atrás, no es porque hayamos decidido mostrar dicha actitud⁴⁷, sino porque no hemos podido evitarla.

⁴⁵ Pues estrictamente hablando, nuestro sistema de referencia no deja margen para poner en duda si los muertos habitan entre nosotros: quien manifestara tal cosa estaría exhibiendo un comportamiento similar a la duda, pero su juego no sería el nuestro (cfr. SC §255).

⁴⁶ No en vano señala Wittgenstein que “la ausencia de duda pertenece a la esencia del juego de lenguaje” (SC §370). Aunque debido a un error en la traducción, en la versión en castellano de *Sobre la certeza* se lee que la ausencia de duda pertenece al juego de lenguaje, cuando en realidad pertenece “a la esencia” (*zum Wesen*) del mismo.

⁴⁷ No hay que olvidar que no podemos desarrollar la “actitud hacia un alma” respecto a cualquier cosa, ni tampoco a voluntad. No podemos desarrollar esta actitud, por ejemplo, hacia un cuerpo muerto. En este sentido, sería oportuno recordar que, cuando Wittgenstein dice que “El cuerpo humano es la mejor figura del alma humana” (IF, p. 417), se refiere al cuerpo de un ser humano vivo, no a un cadáver –y yo en este trabajo no he contemplado ninguna diferencia entre los cuerpos de los muertos que nos visitaban y los cuerpos de los seres humanos vivos-. Es cierto que con frecuencia, sobre todo en un velatorio o justo después del fallecimiento, se puede llegar a hablar y contemplar a un cadáver como si la persona en cuestión siguiera –de un modo u otro- viva. Pero si alguien tuviera la oportunidad de hallarse durante mucho tiempo ante un cadáver y persistiera en esta actitud, habría que hablar de un caso patológico. Por otro lado, no depende de nosotros mantener una “actitud hacia un alma”, pues se trata de una actitud demasiado primitiva como para hallarse sujeta a nuestra voluntad.

Abreviaturas empleadas

- DDE QUINE, W. v. O.: “Dos dogmas del empirismo”, en L. M. Valdés (comp.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 247-270.
- Z WITTGENSTEIN, L.: *Zettel*, México, UNAM, 1985.
- IF WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.
- SC WITTGENSTEIN, L.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1997.

Bibliografía general

- GARAVASO, P.: “The Distinction Between the Logical and the Empirical in *On Certainty*”, *Philosophical Investigations*, 21, 1998, pp. 251-267.
- HAACK, S.: *Evidence and Enquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1993.
- MOORE, G. E.: “Defensa del sentido común”, en G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 49-74.
- MOORE, G. E.: “Prueba del mundo exterior”, en G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 139-160.
- MOYAL-SHARROCK, D.: “Wittgenstein Distinguished: A Response to Pieranna Garavaso”, *Philosophical Investigations*, 23, 2000, pp. 54-69.
- MOYAL-SHARROCK, D.: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Hampshire & New York, Palgrave Macmillan, 2004.
- PHILLIPS, D. Z.: *Faith After Foundationalism*, London, Routledge, 1988.
- STROLL, A.: *Moore and Wittgenstein on Certainty*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1994.

José María Ariso
 Institut für Philosophie
 Universität Leipzig
 Beethovenstr. 15
 04107 Leipzig, Alemania
 ariso@rz.uni-leipzig.de