

El juego del conocer. (Reflexiones de Wittgenstein en torno a la certeza)

1. La distinción entre *saber* y *creer* es tan vieja como la filosofía o, cuando menos, tan vieja como Parménides y Platón. Lo que hace interesantes a estos términos es el modo en que los usamos: decimos que creemos algo, y ese algo puede ser verdadero o falso; pero, cuando decimos que sabemos, eso que sabemos sólo puede ser verdadero. Naturalmente, a menudo declaramos saber cosas que luego resultan ser falsas, como cuando consultamos, por error, un horario de trenes caducado; pero, entonces, reconocemos que no sabíamos, sino que creíamos saber.

Por desgracia, no hay nada «interno», accesible por mera introspección, que nos permita distinguir entre un «estado o disposición mental de saber» y un «estado o disposición mental de creer que sabemos», pues creer y saber se corresponden con uno y el mismo estado mental. De manera que el problema del conocimiento, desde Platón hasta hoy, consiste en averiguar cuándo estamos realmente autorizados a decir que sabemos aquello de lo que estamos convencidos.

Una hipótesis clásica —también desde Platón¹— afirma que sabemos cuando tenemos una creencia que podemos justificar. Pero esta hipótesis parece conducirnos a una regresión infinita: aquello que justifique una creencia ha de ser otra creencia, que tendrá que estar a su vez justificada para ser tenida por verdadera y ser efectiva como justificación.

El intento de salvar esta dificultad ha conducido a la filosofía a la distinción entre dos formas de conocimiento, que llamaremos genéricamente *conocimiento inmediato* y *conocimiento derivado*, de las cuales la segunda mantiene el carácter de creencia justificada, mientras que la primera consiste en una creencia que ni admite ni necesita justificación. De este modo, la sucesión de justificaciones de las creencias ya no tiene por qué ser infinita, pues existen creencias cuya verdad podemos sin más afirmar.

¹ *Teeteto*, 201 d.

2. El punto de vista considerado tradicional con respecto al contenido propio de cada una de estas dos modalidades de conocimiento, inmediato y derivado, tiene su origen en Descartes².

Descartes llama *intuición* y *deducción* a lo que nosotros hemos llamado conocimiento inmediato y conocimiento derivado, respectivamente. Sólo dos tipos de proposiciones pueden ser objeto de la intuición: los axiomas de las matemáticas y la geometría, por una parte, y los informes de la propia experiencia inmediata, que expresan lo que Descartes englobó bajo el término *cogitationes*, por otra. Nuestras creencias con respecto a estas proposiciones son siempre verdaderas (con tal de que las consideremos atentamente), por lo que no necesitamos justificación alguna para decir que sabemos lo que creemos con respecto a ellas.

A su vez, son objeto de conocimiento por deducción todas aquellas proposiciones que se sigan necesariamente de las anteriores, esto es, las proposiciones demostrables de las matemáticas y la geometría y las verdades de las ciencias particulares.

Como es bien sabido, la razón por la cual Descartes considera que lo que es objeto de intuición y deducción es realmente conocido, y no meramente creído, es que no puede ser puesto en duda y, por tanto, se nos impone con absoluta certeza. Tenemos certeza de la verdad de lo que intuimos y tenemos certeza de la verdad de lo que deducimos de lo verdadero. Esta es, pues, la diferencia que Descartes propone entre saber y creer que se sabe: si creemos algo, y al mismo tiempo encontramos que no podemos dudar de ello, entonces podemos decir con seguridad que lo sabemos.

Esta solución ha tenido una gran aceptación en la historia de la filosofía posterior, como lo prueba el hecho de que, cuatro siglos después del racionalista Descartes, un filósofo de formación empirista como Russell la hace suya casi al pie de la letra³. Por encima de diferencias que pueden ser relevantes en otros contextos, el principio de certeza (según el cual sólo conocemos propiamente aquello de lo que no podemos dudar) y la clasificación del conocimiento en inmediato y derivado a que da lugar (añadiendo los axiomas de la lógica a los de la matemática y la geometría) siguen en pie como explicación de lo que Russell llama «conocimiento de verdades» (*knowing that*).

3. Ahora bien, la solución cartesiana tiene una consecuencia problemática, a saber, la privación de estatuto epistemológico para lo que comúnmente entendemos por «conocimiento empírico».

Descartes —al menos en sus escritos filosóficos— consideró las proposiciones empíricas, basadas en los datos de los sentidos, como expresión

² *Regulae ad directionem ingenii*, III.

³ RUSSELL, B.: *Los problemas de la filosofía*, caps. 5, 11 y 13.

de un mero «saber práctico», que no es propiamente conocimiento ⁴, y consecuentemente defendió un fundamento *a priori* para las ciencias. Los filósofos de orientación empirista, como Russell, rechazan semejante concepción de la ciencia, pero se encuentran con el escollo de armonizar ese rechazo con su asentimiento a los contenidos del conocimiento inmediato y del conocimiento derivado resultantes del esquema cartesiano.

Este es el origen de la tesis típicamente empirista que suele ser identificada con la etiqueta de «falibilismo», y según la cual, las proposiciones empíricas —o, simplemente, las proposiciones acerca del mundo externo— no pueden ser nunca objeto de verdadero conocimiento, sino, todo lo más, de una creencia razonable. Lo que los falibilistas entienden por «verdadero conocimiento», claro está, viene ejemplificado por nuestro conocimiento de las proposiciones lógicas y matemáticas y de las proposiciones acerca de datos de la experiencia interna. Entre los filósofos más próximos a nosotros, pueden considerarse representantes cualificados de esta postura Bertrand Russell, C. I. Lewis o Alfred Ayer.

No deja de producir cierta perplejidad el que autores filosóficamente identificados con el empirismo consideren imposible un verdadero conocimiento de las proposiciones acerca del mundo externo; pero parecen no tener alternativa una vez que aceptan el principio cartesiano de certeza y la consiguiente caracterización del conocimiento como algo de lo que no se puede dudar. Si, a pesar de todo, merecen el calificativo de empiristas, es porque adoptan ante ese principio una actitud más relajada que Descartes, y lo toman antes como parte de la definición de un concepto (que permite luego cierta flexibilidad en su aplicación) que como piedra angular de su teoría del conocimiento. Así, «conocimiento empírico» cobra en estos autores el valor de una expresión analógica que recupera, en una medida suficiente o razonable, su carta de naturaleza.

En suma, tenemos que la definición del conocimiento como creencia justificada resulta ser aplicable sólo a la forma derivada del conocimiento de verdades, que a su vez exige el postulado de un conocimiento inmediato, en el que la creencia ya no requiere justificación. Obtenemos así un criterio para distinguir entre el conocimiento y la creencia, expresado en el principio de certeza, según el cual, sabemos aquello que creemos y de lo que no podemos dudar. Como consecuencia de la aplicación de este principio, nuestras creencias con respecto al mundo externo no pueden alcanzar el rango de conocimiento en sentido estricto, pues tales creencias resultan ser siempre falibles.

4. Este punto de vista —y especialmente su corolario falibilista— no ha conformado a todos los filósofos. Aquéllos que han buscado reivindicar un estatuto epistemológico pleno para nuestro conocimiento del mun-

⁴ *Meditaciones metafísicas*, Meditación VI.

do empírico han reaccionado contra él mediante dos estrategias alternativas: 1) a través del rechazo de la noción de conocimiento inmediato, y 2) mediante la defensa de alguna forma de certeza empírica.

Desde la primera de estas estrategias, se argumenta que el postulado de un conocimiento inmediato no es más que una maniobra estipulativa para acabar con la regresión infinita en el proceso de justificación del conocimiento. En su lugar se propone el abandono del principio de certeza (por negar a este concepto todo valor epistemológico) y su sustitución por una forma de holismo apoyado en el criterio de coherencia. De este modo, nuestro conocimiento empírico pasa a convertirse en un todo orgánico e indisociable con el conocimiento de las pretendidas verdades necesarias, en un sistema de creencias de estructura más reticular que jerárquica y, si se quiere, falibles por igual. Esta alternativa, que admite variantes muy diversas, ha sido desarrollada, entre otros, por Peirce y Quine.

La segunda estrategia sigue el camino contrario y, al menos aparentemente, produce menos estragos. En lugar de «rebajar» todo conocimiento a la categoría de falible, reclama para una parte de nuestro conocimiento del mundo externo la infalibilidad que el punto de vista tradicional atribuye a las proposiciones matemáticas y de la experiencia interna. El principal exponente de esta forma de anti-falibilismo es G. E. Moore⁵.

Moore defiende que conocemos la verdad de proposiciones como «esto es mi mano», «existen otros cuerpos como el mío» o «en estos momentos estoy en cierta relación espacial con tales y tales objetos de esta habitación». Para Moore, *sabemos* estas cosas; decir que son falsas es un error, y decir que sólo las creemos es absurdo. Por supuesto, no podemos demostrarlas, como tampoco podemos demostrar los axiomas de la lógica o las afirmaciones sobre nuestros estados internos: todo ello es parte de nuestro conocimiento inmediato.

Al incluir este tipo de proposiciones empíricas como contenido de nuestro conocimiento inmediato —esto es, aquél que no necesita demostración—, Moore parece haber olvidado frotar la lámpara del Genio Maligno cartesiano: ¿acaso no es posible dudar de estas proposiciones? Pero Moore no pretende haber abandonado el principio de certeza; antes al contrario, acusa a racionalistas y falibilistas de un uso inadecuado del mismo.

Así, argumenta Moore que, si bien es cierto que sólo hay garantía de conocimiento allí donde hay certeza, y que la certeza se identifica a su vez por la inviabilidad de la duda, hay al menos cuatro sentidos en los que podemos decir que dudar de una creencia está fuera de lugar: 1) por la incapacidad psicológica de abandonar una creencia; 2) por la imposibi-

⁵ Para lo que sigue, véase: «*A Defense of Common Sense*», «*Proof of an External World*» y «*Certainty*». MOORE, G. E.: *Philosophical Papers*, Londres, 1959.

lidad lógica de suponer que una creencia es falsa sin caer en contradicción; 3) por la inconsistencia de dudar de una creencia cuya verdad se sigue del hecho mismo de creerla, y 4) por la irracionalidad de dudar de una creencia similar a otras muchas que nunca, en situaciones parecidas y contando con una evidencia similar, han resultado ser falsas.

Dejando de lado el primer sentido, que no depende de la creencia como tal, los tres restantes son, en opinión de Moore, casos legítimos de imposibilidad de duda en un sentido filosóficamente relevante. La exclusión de la imposibilidad racional — que, por cierto, recoge lo que entendemos por «indudable» en el discurso cotidiano — carece para Moore de justificación y es la responsable de una tesis tan contraria al sentido común como es el falibilismo. Por el contrario, la inclusión de este cuarto sentido de «imposibilidad de duda» significa la recuperación de la certeza empírica y la posibilidad de hablar de un mundo externo más allá de la mera creencia.

Como se ve, Moore se limita a reforzar la tesis falibilista de que el mundo externo es objeto de una *creencia razonable*, con el resultado de que negar a esa creencia la categoría de auténtico conocimiento se convierte en algo *irracional*. Sin embargo, esta maniobra aparentemente superficial contiene el germen de un violento ataque contra los estrechos moldes del cartesianismo. La reacción de Moore supone de hecho una limitación a los poderes del Genio Maligno cartesiano o, lo que es lo mismo, el cuestionamiento de esa hipótesis metodológica y de la naturaleza de la certeza vinculada a ella. Es mérito de Wittgenstein el haber sacado a la luz la originalidad de pensamiento que el planteamiento de Moore *implícitamente* contenía.

5. En las notas redactadas al final de su vida y que sus albaceas publicaron en 1969 con el título de *Sobre la certeza*, Wittgenstein desarrolla sus ideas en torno a *algunos conceptos básicos de la teoría del conocimiento*. Estas notas no siguen un orden argumentativo preciso, ni expresan claramente doctrina alguna; por el contrario, tiene la forma tentativa y acumulativa de quien explora un territorio por primera vez, si bien las herramientas metodológicas de que se sirve y algunas de las intuiciones más importantes aparecían ya en sus *Investigaciones Filosóficas*. En estas condiciones, lo único que aquí perseguimos es una aproximación global, pero al mismo tiempo selectiva, a esa exploración, en busca de una *lectura posible* de sus hallazgos ⁶.

Las notas de Wittgenstein tienen la forma de un prolongado comentario a las ideas de Moore que acabamos de reseñar. Su objetivo parece ser mantener dos tesis que, por lo visto hasta aquí, deberían ser mutuamente excluyentes:

⁶ Las referencias a *Sobre la certeza* se harán entre paréntesis con las iniciales SC y el número de párrafo correspondiente.

- 1) Tenemos certeza de algunas proposiciones empíricas.
- 2) No conocemos ninguna de esas proposiciones.

Se diría que la primera de estas tesis toma el partido de Moore, mientras que la segunda da la razón a Descartes. Pero, como veremos en lo que resta, no ocurre ni lo uno ni lo otro; antes bien, las tesis de Wittgenstein pretenden dar un sentido enteramente nuevo a los términos que definen el problema de que venimos ocupándonos.

6. Comencemos con la tesis de que existe la certeza empírica. Las proposiciones empíricas a que se refiere Wittgenstein son precisamente aquéllas que Moore enumeraba en *Una defensa del sentido común* y que consideraba también como absolutamente seguras. Moore no nos ofreció una lista completa de las mismas, ni tampoco algún rasgo que todas compartieran y que nos permitiera identificarlas. Son simplemente ese tipo de proposiciones que el sentido común nos dice que no pueden estar equivocadas. Wittgenstein añade a las enumeradas por Moore otras como «me llamo Ludwig Wittgenstein», «tengo un cerebro», «siempre he tenido dos manos», etc.

Haya o no una característica definitoria para las proposiciones de esta lista, sí parece al menos que todos sabríamos continuarla, de modo que vamos a eludir el problema de su identificación precisa. En todo caso, es curioso notar que ya Descartes se apercibió de que las afirmaciones de esta clase formaban un subconjunto especial dentro de nuestras creencias empíricas, por lo que construyó una hipótesis específica para dudar de ellas en sus *Meditaciones*⁷.

Las proposiciones de Moore —como las llamaremos en adelante para simplificar— pretenden satisfacer las tres condiciones siguientes:

- 1) Ser contingentes.
- 2) No requerir demostración.
- 3) Implicar la existencia de un mundo externo.

1) y 3) son características de las proposiciones empíricas comunes (hipótesis), pero éstas no concuerdan con 2). 1) y 3) son rasgos de los enunciados de experiencia interna, pero éstos excluyen 3). 2) se dice de los axiomas de la lógica y la matemática, pero no así 1) y 3). En definitiva, si realmente satisfacen estas tres condiciones a un tiempo, las proposiciones de Moore pertenecen a una categoría enteramente nueva.

Y esto es justamente lo que Wittgenstein afirma: «Del fundamento de todas las operaciones con el pensamiento (con el lenguaje) forman parte no sólo las proposiciones de la lógica, sino también proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas» (SC 401). Tienen la *forma* de proposiciones empíricas porque no están sujetas a su mismo

⁷ Nos referimos a la «hipótesis del sueño» de la *Meditación primera*.

método de verificación; por el contrario, ellas definen el método de verificación de cualquier proposición empírica: «Si mi nombre *no* es L. W., ¿cómo puedo confiar en aquello que se entiende por “verdadero” y “falso”?» (SC 515).

De modo que las proposiciones de Moore cumplen una función análoga a la de las leyes lógicas dentro del edificio del conocimiento, en la medida en que son el fundamento de nuestro modo de argumentar; son el trasfondo contra el cual evaluamos la verdad y la falsedad de todas nuestras afirmaciones. Nuestro conocimiento descansa sobre la noción de «acuerdo con la realidad»; la idea de Wittgenstein es que las proposiciones de Moore definen la realidad con respecto a la cual decidimos si las afirmaciones empíricas ordinarias concuerdan o no.

De ahí que tengamos certeza de ellas, como la tenemos de las leyes lógicas o matemáticas: «quien no se maraville de que las proposiciones aritméticas (por ejemplo, la tabla de multiplicar) sean “absolutamente” ciertas, ¿por qué habría de asombrarse de que también lo sea la proposición “ésta es mi mano”?» (SC 448). Pero Wittgenstein señala con insistencia que ésta no es una observación psicológica, sino lógica: lo que confiere certeza a la tabla de multiplicar y a la proposición «ésta es mi mano» no es nuestra convicción con respecto a ellas, sino el lugar que ocupan en el método de verificación de la aritmética y del discurso empírico, respectivamente.

Bien mirado, lo que en esto separa a Wittgenstein de Descartes no es tanto el concepto de *certeza* que maneja como el de *lógica*: la certeza significa para ambos la imposibilidad lógica de dudar, pero la lógica que Wittgenstein tiene en mente contiene, no sólo los principios formales del pensamiento, sino también una *imagen del mundo*. En otras palabras, así como las leyes del pensamiento se *muestran* —y no se *producen*— en cada acto de pensar, así también nuestra imagen del mundo se *muestra* —y no se *produce*— en cada uno de nuestros juicios, de modo que ambas cosas pertenecen literalmente a la lógica. «Pero si alguien dijera “de modo que también la lógica es una ciencia empírica”, se equivocaría. Por más que sea cierto que la misma proposición puede considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser comprobada en la experiencia y, otras veces, como una regla de comprobación» (SC 98).

De la misma manera que, en su segunda etapa filosófica, Wittgenstein había encontrado esclarecedor el modo en que aprendemos el lenguaje, reflexiona ahora también sobre el modo en que «aprendemos» a conocer, o adquirimos esa práctica. Un cierto prejuicio analítico nos oculta el hecho de que no aprendemos *primero* a formar enunciados y *luego* a adjudicarles valores de verdad. Por el contrario, para cuando un niño es capaz de preguntar por la verdad de una afirmación o de averiguarla aplicando reglas de comprobación (para cuando un niño domina ese juego de lenguaje), posee ya una imagen del mundo que actúa como trasfondo contra el cual sus preguntas o su investigación cobran sentido (SC 472-

476). Por tanto, ni siquiera puede decirse que estoy convencido de esa imagen del mundo —o, al menos, que en algún momento me convencí de ella—, pues su asimilación es una condición previa para entrar en el juego del conocimiento, que es el juego de dudar, comprobar, convencerse, etc. La imagen del mundo se adquiere junto con la capacidad misma de hablar de un mundo: «No aprendo explícitamente las proposiciones que para mí son incuestionables. Puedo *descubrirlas* posteriormente como el eje en torno del cual gira un cuerpo. El eje no está inmóvil en el sentido de que haya algo que lo mantenga fijo, sino que su inmovilidad está determinada por el movimiento en torno de él» (SC 152).

De modo que, a fin de cuentas, la naturaleza de la certeza de que habla Wittgenstein tampoco se corresponde con la certeza cartesiana. Para Wittgenstein, la certeza no es tanto la seguridad que acompaña a algunas de nuestras creencias como el negativo de la perplejidad que nos produce su cuestionamiento: «(...) Si Moore expresara lo contrario de aquellas proposiciones que declara ciertas, no sólo no compartiríamos su opinión, sino que lo tomaríamos por loco» (SC 155).

Pero, lo que es más importante, la certeza así entendida nada tiene que ver con el punto de apoyo arquimédico sobre el que Descartes se proponía construir el edificio de las ciencias. La verdad de las proposiciones de Moore no está *presupuesta* en las demás afirmaciones que hago, en el sentido ordinario en el que «Juan ejerce de abogado» presupone «Juan ha estudiado Derecho», sino que, a la inversa, es el todo de mis juicios el que habla en favor de esas proposiciones; la relación no es de fundamentación, sino de sentido (SC 153). Descartes piensa que las certezas no se pueden verificar, pero que se revelan como tales cuando intentamos ponerlas en duda. Para Wittgenstein, en cambio, sucede todo lo contrario: «Es posible verificar que soy un hombre y no una mujer; pero si dijera que soy una mujer y pretendiera dar una explicación de mi error diciendo que no había comprobado mi enunciado, nadie consideraría válida mi explicación» (SC 79).

Estas observaciones se dirigen claramente contra la idea de fundamentación sobre la que se ha construido toda la gnoseología moderna, al menos en la medida en que tal idea aparece ligada, desde Descartes, con la de certeza. Wittgenstein pensaba que el proceso de justificación de nuestras creencias limita finalmente con nuestro modo de actuar (que define una imagen del mundo), y sólo la «forma de la explicación» —«una falsa moldura que nada soporta»— nos induce a continuar más allá, donde «la pala se retuerce»⁸, buscando explicaciones donde únicamente deberíamos ver «protofenómenos»⁹. De ahí lo que sólo cabe interpretar como un reproche a la *Primera Meditación* cartesiana: «Lo difícil

⁸ *Investigaciones filosóficas*, I, § 217.

⁹ *Ibid.*, I, § 654.

es encontrar el *principio*. O mejor: es difícil comenzar desde el principio. Sin intentar retroceder más allá» (SC 471).

Lógicamente, el cambio en el modo de entender la certeza altera también el papel de la duda. Como ha quedado dicho, dudar es —al igual que comprobar, suponer, creer— parte de una actividad que literalmente no tiene sentido si no tiene la seguridad como punto de referencia; la duda presupone el dominio de un juego de lenguaje en el que hemos aprendido a no dudar de ciertas cosas. Contradiendo de nuevo a Descartes, Wittgenstein sostiene que la duda presupone la certeza (SC 369-370): no podemos comenzar dudando (SC 449), «(...) en un momento u otro he de comenzar sin poner nada en duda; y eso no es, por decirlo de algún modo, un cierto tipo de precipitación que podría disculparse, sino que forma parte del juicio» (SC 150).

Tal vez se piense que Wittgenstein está confundiendo aquí el plano fáctico de la génesis de nuestras creencias con el plano lógico de su justificación. Evidentemente, Descartes no ignoraba un hecho tan simple como que antes de dudar de nada creemos saber muchas cosas, sino que mantuvo que era preciso que todas nuestras creencias fueran puestas a prueba por la duda antes de ser tenidas por verdadero conocimiento. Pero es justamente esto último lo que Wittgenstein encuentra absurdo, precisamente porque la génesis de nuestras creencias es al mismo tiempo la clave de su lógica interna (SC 149). Una duda que no esté definida y limitada por un juego de lenguaje, es decir, una duda que, como la cartesiana, pretenda alcanzar al juego en su totalidad, no tiene sentido: «una duda que dudara de todo no sería una duda» (SC 450). Si ponemos *todo* en duda, eliminamos el fundamento sobre el cual las palabras «verdadero» y «falso» han adquirido su significado; si *puedo* dudar de que en este momento no estoy escribiendo en chino, si no es seguro que estoy escribiendo en castellano, ¿qué sentido tiene que yo piense que algo es verdadero o falso? Pero, una vez más, es preciso insistir en que hablamos de lógica, no de psicología. «Este es un caso parecido al de mostrar que no tiene sentido alguno decir que un juego siempre ha sido jugado de una manera equivocada» (SC 496), porque el juego es simplemente aquello a lo que se juega, y es esta práctica la que define cuándo cumplimos las reglas y cuándo no. La hipótesis escéptica de Descartes, el Genio Maligno, es la hipótesis de que siempre nos hemos equivocado, y tal vez fuera Moore el primero en atisbar que no se trataba de una hipérbole, sino de un contrasentido.

7. Dijimos antes que la tesis wittgensteiniana de que tenemos certeza de algunas proposiciones empíricas sólo aparentemente daba la razón a Moore frente a Descartes. Para explicarlo, hemos de ocuparnos ahora de la afirmación de que no conocemos esas proposiciones empíricas de las que tenemos certeza.

Moore afirmaba *saber* que tenía dos manos, que la Tierra había existi-

do durante muchos años antes de su nacimiento, etc. Pero la razón por la cual decía saberlo no consistía en una justificación de esas creencias, sino en el «hecho» puro y simple de que *lo sabía*. Naturalmente, esto no prueba nada (SC 486-490), sino que —en la interpretación de Wittgenstein— es tan sólo una manera de decir que no tiene sentido negar que lo sabemos. Ahora bien, si no tiene sentido decir: «no sé si tengo dos manos»¹⁰, ¿qué sentido tiene decir: «sé que tengo dos manos»? (SC 58).

«Sé...» puede utilizarse en muchos contextos distintos, y en algunos de ellos «sé que tengo dos manos» puede ser una oración significativa, e incluso falsa (del mismo modo que «no sé si tengo dos manos» puede ser también significativa, e incluso verdadera). Pero, como hemos estado viendo a lo largo de estas páginas, el contexto en el cual: «Sé...» es filosóficamente relevante es aquél en el cual significa: «No dudo...». «No dudo...», empero, no significa que la duda esté lógicamente excluida, y, por tanto: «Sé...» tampoco significa que no tenga sentido decir que no sé. Una vez más, la idea que aquí gravita es que «saber» pertenece a un juego de lenguaje del que también forman parte «creer», «suponer», «dudar», «comprobar», de modo que, si es absurdo decir que supongo que tengo dos manos, o si no entendemos en qué podría consistir la comprobación de este hecho (si poner las manos delante de mis ojos y mirarlas es comprobar que tengo dos manos, ¿cómo explicar que exactamente la misma operación pueda servir para comprobar que mi vista funciona bien?), tampoco tiene sentido decir que lo sé. Que tengo dos manos es parte del sistema de creencias que se manifiesta en mi manera de comprobar, suponer, etc.; por tanto, no es algo que pueda ser comprobado, supuesto ni, por ende, sabido¹¹.

¿Qué importancia tiene esto? Aparentemente, no es más que especulación con palabras; y, sin embargo, Wittgenstein lo toma completamente en serio y se atiene a sus consecuencias. Dijimos al principio que, si sé algo —a diferencia de si lo creo—, eso que sé ha de ser verdadero. Pues bien: puesto que no puedo decir que sé que tengo dos manos, aunque estoy convencido de ello, puedo decir que estoy convencido de que tengo dos manos aunque no sea verdad. Nótese bien, ese «puedo decir» significa «tengo derecho a decirlo». Concluyendo, en contra de lo que piensan Moore y Descartes, la certeza no es garantía de verdad (SC 549)¹².

Por lo general, cuando alguien mantiene que la certeza no es garantía de verdad, pretende decir con ello que la certeza es una categoría epistemológicamente irrelevante (como vimos en el apartado 4). Pero, a la vista de la tesis de Wittgenstein que examinamos en primer lugar (apartado 6),

¹⁰ Recordemos que, según Moore, sí tiene sentido —aunque es falso— decir «no tengo dos manos».

¹¹ *Investigaciones filosóficas*, II, xi.

¹² En el párrafo 549, el uso de «sé» sólo puede entenderse como un descuido por parte de Wittgenstein.

no parece que ésta sea la idea del autor de *Sobre la certeza*. La situación es, en pocas palabras, ésta: podemos estar seguros de lo que es verdadero, pero también de lo que es falso, y, pese a todo, se quiere que la certeza sea una pieza insustituible de nuestro conocimiento.

8. El *Tractatus* declaró al escepticismo una doctrina «manifiestamente absurda»¹³, y los argumentos de *Sobre la certeza* en contra de la duda ilimitada parecen revalidar este juicio. Y, sin embargo, ¿no hemos desembocado finalmente en una tesis escéptica? En absoluto. Wittgenstein se limita a extraer las consecuencias que para el valor de verdad de las proposiciones de Moore tiene la interpretación que antes hizo de ellas.

La razón por la que Wittgenstein tiene que negar que podamos *saber* lo expresado en las proposiciones de Moore es que, si las sabemos, han de ser verdaderas, y esto se contradice con el papel lógico que se les ha atribuido. En efecto, si ellas son el marco de referencia con respecto al cual juzgamos sobre la verdad o falsedad de todo lo demás, ¿con respecto a qué marco de referencia podrían ser juzgadas ellas mismas?

Pero esta explicación puede resultar engañosa. Una proposición como «esto es una mano» describe un hecho empírico contingente, lo cual quiere decir que puede ser el caso o no que esto sea una mano, con independencia del lugar que dicha proposición ocupe en el edificio del conocimiento. Cualquier elucubración filosófica que fuera tan lejos como para negar esto debería, por lo mismo, ser rechazada. Ahora bien, el análisis de Wittgenstein de ningún modo impide que tales proposiciones *sean* verdaderas o falsas; son *nuestras creencias* y el modo en que las sostenemos —la práctica a la que llamamos *conocimiento*— lo que se pretende esclarecer. Tal vez la expresión más correcta de lo que realmente piensa Wittgenstein sea ésta: la manera en que podemos justificar nuestras creencias viene definida y limitada por el estado en que a la sazón se encuentre nuestro conocimiento, de modo que, *en cada momento*, ha de haber algo que no cuestionamos y algo que constituye un problema, y el problema exige lógicamente el trasfondo de lo incuestionable. El juego de la justificación es *así*.

No es exacto, por tanto, decir que las proposiciones de Moore carecen de valor de verdad, o que son necesariamente verdaderas, o condiciones de posibilidad del conocimiento: son la sombra indudable que toda duda con sentido proyecta. «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’ ”» (SC 512).

La esencia del conocimiento es que no puede ser cuestionado *de una*

¹³ *Tractatus logico-philosophicus*, 6.51.

sola vez, y esto es lo que lo hace invulnerable al escepticismo. Pero no hay puntos arquimédicos: las proposiciones fundamentales lo son provisionalmente, su ser fundamental consiste en *ocupar el lugar* del fundamento; lo que *funciona* como regla de comprobación puede convertirse en otras circunstancias en lo que ha de ser comprobado (SC 98). Por eso no decimos que las proposiciones de Moore sean verdaderas: en último término, podrían resultar ser falsas, pero para ello tendrían que abandonar primero el lugar que ocupan en el conocimiento de Moore y en el nuestro y ser juzgadas desde una imagen del mundo distinta, definida por otras «proposiciones de Moore»: «La verdad de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia» (SC 83).

«Nuestro saber forma un enorme sistema. Y sólo dentro de este sistema tiene lo particular el valor que le otorgamos» (SC 410). La imagen del conocimiento que así obtenemos se adapta peor a la metáfora cartesiana del edificio construido sobre un sólido cimiento (fruto de la fascinación racionalista por el *more geometrico*) que a la wittgensteiniana del río cuya corriente discurre sobre un lecho de roca y arena, de modo que parte del lecho se incorpora a la corriente y parte de ésta se deposita en el fondo, y así el cauce se modifica lentamente (SC 95-99). «No me aferro a una proposición, sino a una red de proposiciones» (SC 225).

9. En el apartado 4 señalábamos que había dos estrategias para rebatir el falibilismo: una optaba por el holismo y el principio de coherencia; la otra, por la defensa de la certeza empírica. Curiosamente, Wittgenstein parece haber hallado una extraña combinación de ambas.

Algún autor ha señalado que Wittgenstein acabó pareciéndose cada vez más a Peirce y Lewis¹⁴, y ciertamente hay en *Sobre la certeza* un eco pragmatista que aquí sólo hemos apuntado al señalar que una imagen del mundo no es algo que pueda saberse, aprenderse o describirse; es algo que emana de nuestro modo de actuar (SC 110). Nuestros juicios sólo pueden ser correctamente interpretados a la luz de nuestra conducta. Esta y otras ideas de las que no hemos tratado son claves que una interpretación completa del pensamiento del último Wittgenstein no puede dejar de utilizar.

El modo en que Wittgenstein aborda el problema del conocimiento reafirma una vez más su peculiar concepción de la tarea filosófica. El lema wittgensteiniano parece ser: «(...) No podemos proponer teoría alguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar»¹⁵. Es esta idea de que «la filosofía lo deja todo como está» la que abre el abismo que lo separa de Descartes, pues hace de la teoría del conocimiento una gramática de los conceptos del discurso cognoscitivo

¹⁴ AYER, A. J.: *Wittgenstein*, Londres, 1985, cap. 9.

¹⁵ *Investigaciones filosóficas*, I, § 109.

(saber, dudar, verificar, creencia, certeza, error). Descartes se preguntaba, primero, si realmente sabemos algo, y luego, qué método debemos usar para saber. Para Wittgenstein, estas preguntas están de más; la pregunta es qué hacemos cuando sabemos, qué reglas aplicamos en esa actividad. Volviendo a nuestro punto de partida, Wittgenstein dirá que sabemos cuando podemos justificar lo que creemos, pero qué creencias *deben ser justificadas* y cuáles servir de justificación es algo que sólo podemos *describir*: «Lo que ha de ser considerado como prueba suficiente de un enunciado pertenece a la lógica. Pertenece a la descripción del juego de lenguaje» (SC 82).

Preguntar, a la manera cartesiana, si no nos habremos equivocado en lo que creemos saber es como preguntar si no nos habremos equivocado en el cálculo $12 \times 12 = 144$ (SC 43-47). Buscamos así la *esencia* del conocimiento, o del cálculo. Pero la esencia del cálculo se aprende *al* aprender a calcular; esa esencia no se traduce en una regla para saber *si* $12 \times 12 = 144$, sino en saber *que* $12 \times 12 = 144$. «*Así se calcula. Calcular es eso. Lo que aprendemos en la escuela, por ejemplo. Olvídate de la seguridad trascendental que está ligada a tu idea de espíritu*» (SC 47). Del mismo modo, la esencia del conocimiento se aprende al aprender cuándo es posible la duda y cuándo *debemos* confiar.

La metáfora de los juegos de lenguaje expresa a la perfección el proyecto descriptivo de la filosofía. Los juegos se justifican a sí mismos, se cierran sobre sí mismos. La actividad que desplegamos al jugarlos sólo puede entenderse correctamente como parte del juego, y el juego no es más que la suma de esas actividades. La filosofía se ocupa de describir las reglas con que jugamos (sabiendo que pueden ser vagas e imprecisas, o que pueden cambiarse o inventarse sobre la marcha), y entonces ya no tiene sentido preguntarse, con Descartes, si las reglas *deberían* ser otras, o si estamos jugando *bien*.

Angel Manuel FAERNA