

Sergio E. Rojas Peralta

La certeza en Wittgenstein

Summary: *In this paper, the author explains the Wittgenstein's thesis about the certainty and this relation to Descartes. The belief in a system of rules is the solution of the problem of certainty and then the cartesian doubt disappears as a methodic possibility.*

Resumen: *En este ensayo se expone las tesis de Wittgenstein sobre la certeza y su relación con Descartes. La idea de un sistema de reglas en el cual se cree es el resultado de la investigación sobre la certeza y con lo cual elimina la posibilidad de la duda cartesiana.*

El interlocutor *secreto* de Wittgenstein en *Sobre la certeza* es Descartes y el asunto en disputa, la duda universal y metódica. Según Descartes, los prejuicios inundan nuestras pobres mentes con la desdicha de impedir la adquisición del conocimiento. Si todo es sometido a duda, se despejará el panorama y gracias a este método podrán asentarse los principios del conocimiento.

Fundamenta Descartes la duda en un "cierto genio maligno, no menos astuto y burlador que potente, que ha empleado toda su industria para engañarme".¹ A continuación, debe hallarse una *garantía* que impida tal engaño. La respuesta es básicamente la demostración de la existencia de un ser que por sus cualidades y por su poder o por su perfección, no le sea lícito engañar. Antes de proseguir, conviene examinar un par de elementos de la cuestión cartesiana.

Descartes hace reposar su argumentación en una garantía. A ella dos valores se puede asignar.

Una garantía es ante todo una asunto de confianza. Pienso, en particular, en la fianza. La fianza civilmente dispuesta ha poseído siempre el carácter de accesorio, es decir, dependiente de un contrato o acto principales, al cual pretenden asegurar. Se podría decir que una garantía marca el límite de una relación contractual, en consideración de la buena fe entre las partes. Esto no está tan alejado de la reflexión de Wittgenstein como se podría pensar. Existe un paralelo entre una relación contractual y una relación lingüística de las que habla Wittgenstein. Ambas son productos sociales, sin interrogarse por la naturaleza del lenguaje. Y, por otra parte, una relación contractual es también, en algún sentido, una relación lingüística tácita o expresa, verbal o escrita. Una relación contractual es o parte de un juego de lenguaje o es uno, propiamente.

La seguridad de una de las partes es adquirida respecto del contrato principal gracias a la existencia de la garantía que, en caso de incumplimiento, responderá ante el acreedor. La fianza o, genéricamente, la garantía establecen la *veracidad* de una promesa. "«Si viene, se lo diré.» Si no viene, ¿he cumplido mi promesa? ¿La he roto? [...] Es una *resolución*, una *promesa*. Si no ha de ser una falsa promesa, no ha de apoyarse en la certeza que vendrá. [...] De forma que si la primera parte de la proposición es verdadera se podría decir entonces: si *hubiera* sido verdadera, entonces *sería*... Pero no me da a mí, sin embargo, derecho alguno a ello el que la primera parte de la proposición no se ha verificado".² Ese es inclusive el significado que poseen los vocablos griegos como *pistoô* y *pistis*³ o la *fides* romana.⁴

La garantía tiene otro valor en este esquema argumentativo, el de autoridad. He dicho que al Dios cartesiano no le es lícito engañar y mi afirmación fue formulada a propósito: ¿Quién determina la licitud, realmente? “¿Quién decide *qué* es incuestionable?”.⁵ Descartes mismo proporciona la clave para criticarlo. Existe una normalidad o regularidad que determina el interior del sistema. Establecida esa licitud, lo que no es comprensible está fuera del sistema. Descartes no pone en duda el problema de la referencia ni el límite del sistema —acepta en algún sentido el límite de sus investigaciones.

La duda radical debería cernirse también sobre el significado de las palabras que emplea Descartes. ¿Cómo está seguro él de la palabra “*cera*”? ¿Cómo no cuestiona el significado del concepto de fantasmas? “Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras”.⁶ El autor de las *Meditaciones*, sin embargo, no duda sobre el significado de los vocablos empleados. Se puede adicionalmente hacer las siguientes distinciones: [1] Hay un árbol enfrente de mí; [2] “Hay un árbol enfrente de mí”; [3] “«Hay un árbol enfrente de mí»”; mediante [2] constato el “hecho” [1]. [3] da certeza sobre la relación entre [1] y [2], donde [2] aparece como simple constatación, pero [3] no agrega nada sobre la veracidad de [2]; [4] “sé que hay un árbol enfrente de mí”, aquí ya no puedo estar afirmando la relación entre [1] y [2], sino el carácter veritativo de [2] y el carácter proposicional de [3]. En ese sentido, Frege distinguía tres cosas: la captación del pensamiento —el pensar—, el reconocimiento de la verdad del pensamiento —el juzgar— y la manifestación de ese juicio —el aseverar.⁷ “En la forma de una oración asertórica expresamos el reconocimiento de la verdad. Para esto no necesitamos la palabra «verdadero». E incluso cuando la usamos, la fuerza asertórica no reside en ella, sino en la forma de la relación asertórica, y, cuando ésta pierde su fuerza asertórica, la palabra «verdadero» no puede restablecerse. Esto sucede cuando no hablamos en serio. [...] Se trata solamente de escenificación, de ficción.”.⁸

La duda cartesiana está dirigida al problema de las “proposiciones empíricas”, sin consideraciones sobre el lenguaje. El juego de lenguaje es-

tá condicionado por ciertos hechos.⁹ “Utilizamos juicios como principio[s] de juicio”.¹⁰ El escepticismo moderno que usa Descartes cae en un error, como acertadamente indica Bouveresse: “El error del escepticismo radical es suponer que nosotros podemos buscar *lo que sabemos*, utilizando un *concepto* de «saber» que no presupone en él mismo ningún saber particular y permanece estable para toda especie de duda que podamos imaginar (aún si no sabemos nada, sabemos siempre lo que es saber)”.¹¹

Recomendable es aclarar el tipo de escepticismo cartesiano. Primero, es un escepticismo que en sentido estricto no es radical, por cuanto un escepticismo radical es más bien el escepticismo practicado por Pirrón de Elis o el de Sexto Empírico. El escepticismo antiguo, en términos generales, posee un carácter pragmático que coincide con el resultado de una disquisición de Wittgenstein. La radicalidad del escepticismo antiguo consiste en atacar el criterio de verdad. Expuesto de una manera burda y grosera, se puede decir que filosóficamente es imposible establecer la verdad de manera absoluta. Por el contrario, ésta responde a un contexto determinado en el cual ha sido elaborada.

Los antiguos escépticos ponían la duda no en referencia a los *phainomena* sino a los *adela*, lo cual está muy alejado de la posición cartesiana. La duda universal, pensarían aquéllos, es absolutamente ridícula. De hecho, solían aconsejar vivir conforme a las costumbres de la ciudad. Los viejos médicos empiristas se dedicaban a señalar fenómenos para prever su repetición, así estudiaban la experiencia según experiencia directa, observación y el tránsito de lo semejante. Agréguese que les era imperativa la práctica de ciertas artes, como la gramática mas no la retórica. Se ha dicho que dentro del pensamiento antiguo, el escepticismo fue el regreso al sentido común —y aparentemente muy cercano a Wittgenstein.

La duda universal no es más que un asunto metodológico y no metódico. Descartes pretende hallar los principios del conocimiento; una vez encontrados se renuncia a la duda. O se puede afirmar —haciendo una gran concesión— que la duda es un método provisional. Digo que es metodológica porque se pone en discusión las ideas

adquiridas o recibidas y propone una investigación en su lugar; el asunto acaba con la aparición de las ideas innatas, claras y distintas. Los escépticos, en cambio, no arriban a tales principios; puesto en duda el modo de establecer criterios de verdad, sin poder resolver cuál elegir, no queda más camino que el de la *epochê*, respecto de las discusiones filosóficas y la verdad, y la convención, respecto de la vida cotidiana. La *epochê* no concierne todo sino únicamente los criterios de verdad.

Wittgenstein concuerda en ciertas conclusiones. La duda sólo es razonable cuando descansa en una justificación particular y no a partir de una posición general y abstracta, por lo cual no puede admitirse la duda *metódica* o, simplemente, la duda no puede ser nunca *metódica*, ni *metodológica* que se refiera a todas las proposiciones o enunciados.¹²

Esta es la enseñanza de la lección de historia. El alumno asume una posición cartesiana, e insistentemente interrumpe al maestro con dudas sobre "la existencia de las cosas, el significado de las palabras".¹³ Para el maestro, todo este interrogatorio no tiene ningún sentido, no son preguntas *legítimas* —el término es de Wittgenstein.¹⁴ Desde un punto de vista meramente sintáctico es posible la combinación de elementos "¿Ganó Napoleón Austerlitz?" o "¿Existió un general francés que venció en Rivoli y llamado Bonaparte?". Sin embargo, desde la perspectiva adoptada por el viejo Wittgenstein, ya no son preguntas y no lo son, porque están fuera del juego de lenguaje que apenas el estudiante empieza a manejar, a conocer.¹⁵ Un apunte de 1951 cierra la discusión así: "«La pregunta ni siquiera se plantea.» Su respuesta caracterizaría un *método*. Pero no hay ningún límite claro entre proposiciones metodológicas y proposiciones en el seno de un método".¹⁶

En cuanto al límite del sistema, éste se constituye como una autoridad filosófica. Esta autoridad puede ser convencional (intersubjetiva) o impuesta; caso último el de Descartes. Dios sostiene tanto la *res extensa* como la *cogitans*, dado que establece las esencias, y no nos engaña. El por qué Dios no nos engaña parece una arbitrariedad de difícil discusión, o una ficción. En tér-

minos de Wittgenstein, sería una proposición indiscutible porque es la que otorga sentido al resto de las proposiciones planteadas en las *Meditaciones metafísicas*. ¿Cómo podemos estar seguros y francamente convencidos de que Dios, cuando establece la esencia de las cosas, no juega con nosotros de la misma manera en que lo hace el genio maligno? Creo que es posible atreverse a aseverar que en esto el genio maligno nos proporciona dentro del sistema cartesiano una certidumbre que no nos proporciona Dios. Aquél al menos siempre nos engaña, nos demos buena cuenta de ello o no lo hagamos.

En cualquier caso, si se admite a Dios como garantía, se la pone como una autoridad a la cual difícilmente los pobres mortales podamos realmente recurrir, recurso miraculoso o retórico con cuyo apoyo no podemos contar a la hora de una indagación filosófica. Pero, admitida la autoridad, es posible establecer un régimen normativo. Las leyes que se deriven se constituyen en un nuevo juego de lenguaje. Si la labor de la filosofía es la de describir, parte de ella es describir la constitución de las autoridades científicas o filosóficas y sus correspondientes regímenes. *Extra muros*, según esto, no hay nada.

Una última consideración con la mirada sobre las páginas de las *Meditaciones*. "Yo pensaría —escribe el Orangista— que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y *todas las cosas exteriores* que vemos, no son más que ilusiones y engaños de los cuales se sirve para sorprender mi credulidad".¹⁷ Wittgenstein también enfrenta el problema de lo interno y lo externo. La división cartesiana de *res extensa* y *res cogitans* conserva en sus dos miembros la objetividad proporcionada por la fianza divina. Gracias a su buen crédito, la objetividad del mundo y la de la mente se comunican, pues, de otra manera, ¿cómo podríamos tener contenidos mentales verdaderos respecto del mundo exterior? La expresión "mundo exterior a nosotros" no deja de ser ambigua y, consecuentemente, desafortunada.¹⁸ Moore combate algunas ideas de Kant sobre el asunto, en especial el problema de si carecemos de pruebas sobre la existencia de las cosas exteriores, ella debe aceptarse como una cuestión de fe o creencia (*Glauben*).¹⁹

Del análisis que presenta Moore en "Prueba del mundo exterior" interesan algunas cosas. Se refiere, sin hacer suya, la idea según la cual una cosa externa es una cosa empírica, esto es, que está en el espacio. En principio esto parece resolver el asunto, pero no es más que una aclaración, por lo cual expone su idea según la cual el poder afirmar "existe una pompa de jabón" equivale a "hay un objeto externo". Pero lo mismo que pasa con Kant pasa con Moore: los argumentos son débiles y tienden más bien a determinar el concepto con poca fortuna. El mismo Moore afirma "aquí hay una mano" como una de las proposiciones del tipo que verificarían la existencia de un objeto externo,²⁰ pero no da cuenta del lío en que se introduce: ¿es mi mano un objeto externo? Parece que yo puedo hablar con la misma *corrección* de una pompa de jabón como de mi mano, y esto porque ambas se presentan como fenómenos, porque aparecen de igual manera en mi campo visual. Moore sigue, en realidad, combatiendo desde el cartesianismo. ¿Dónde ve su campo visual? Esta es una pregunta que aparece desde el *Tractatus*.²¹ No podemos ver nuestro propio campo visual.

La mente, aquella cosa que Descartes llamaba *cogitans*, "considerada desde el exterior, ha de ser un punto *espacial inextenso*".²² Aquí es difícil poder asignar que en el cerebro se representen las relaciones espaciales de la misma manera como se nos presentan ante los sentidos. Supondría, además, que es posible dar "significado a un enunciado P sólo con afirmar «yo siento (o yo creo) que sucede P»";²³ cosa que carece de sentido según Wittgenstein. Si la mente es extensa se puede pensar de ella en términos de materia y de substancia. Pero precisamente la materialidad impondría la posibilidad de seleccionar un lugar para el pensamiento y para el campo visual. Si la mente no es concebida de manera puntual, es imposible considerar el asunto de la perspectiva o el campo visual sin aceptar que la pregunta "¿Dónde ve su campo visual?" tiene sentido no sólo gramaticalmente. Ese "campo visual" quiebra por otra parte la relación entre la existencia de una pompa de jabón y la de mi mano, porque si yo sostengo que "aquí hay una mano", estaría en capacidad de afirmar "aquí está la glándula P" y considerarla como un objeto externo. Si la mente

es extensa cabe aplicar el mismo criterio (en Descartes, la mente está, después de todo, en la glándula pineal). Por el contrario, parece, según Wittgenstein, que la existencia del mundo externo responde a una cuestión de creencia.

Wittgenstein "nos muestra que el proceso mental o interior es un postulado y no un hecho observado".²⁴ El desconcertante empleo del lenguaje hace que hablemos de lo externo. Cuando se piensa en ciertos problemas, el objeto de la discusión se presenta como algo extraño, algo oculto, como si la palabra en disputa, por ejemplo "tiempo", refiriera de manera inmediata a una esencia determinada que deba ser buscada. Wittgenstein señala la transformación de la palabra en una deidad, como particularidad de la gramática de esa palabra, pero más asombroso aún resulta pensar en una deidad de la disyunción.²⁵ "El signo característico de lo mental parece ser el que se lo ha de adivinar en algún otro a partir de algo externo y sólo se lo *conoce* a partir de uno mismo".²⁶ La conclusión de Wittgenstein es que "externo" e "interno" ya no valen como propiedades de la evidencia. "Hay conceptos externos e internos, maneras internas y externas de contemplar al hombre. Ciertamente, hay también hechos internos y externos —del mismo modo hay, p.ej., hechos físicos y matemáticos. Pero no están unos al lado de otros como plantas de distintas especies. [...] Lo interno está ligado con lo externo no sólo empíricamente, sino también lógicamente".²⁷

Para poder decir que alguien tiene dolor o que lo simula y establecer la corrección de mi decir son necesarios criterios de lo correcto y lo incorrecto, y éstos son sólo posibles hasta donde alcanza la evidencia. Hay, entonces, reglas de evidencia que determinarían dónde se puede saber.²⁸ La evidencia hace probable la experiencia de los demás para nosotros, pero también la hace ver como un fenómeno de cierta importancia. La diferencia entre una experiencia auténtica y una simulada radica en la ley de la evidencia, un cierto juego de la evidencia. La evidencia "imponderable" debe convencer a alguien sobre la autenticidad pero sin poder describir la diferencia entre lo auténtico y lo fingido. La "ponderable" basta para reconocer la diferencia.²⁹ Así, cuando Don Quijote pierde la batalla contra los gigantes, la observación de su

escudero es una evidencia ponderable: “¿No le dije yo a vuestra merced que mirase bien lo que hacía, que no eran sino molinos de viento, y no lo podía ignorar sino quien llevase otros tales en la cabeza?”⁽³⁰⁾. La aclaración de Sancho Panza también puede ir encaminada a un supuesto para hablar de la certeza: la facultad de juzgar.³¹ ¿Cómo sabe Sancho que eran molinos y no gigantes? Esto supone, amén de un juego de lenguaje, una competente facultad de juzgar. Según Wittgenstein, quien carece de ella simplemente no juzga. “Hay una diferencia entre un error para el que, por así decirlo, hay un lugar previsto en el juego del lenguaje y una anomalía completa que se presenta excepcionalmente”.³² Pero, ¿cómo podría hablarse de error en una situación como ésta, donde sólo hay dos “jugadores”? “El error —define Wittgenstein— tiene su lugar adecuado en medio de las cosas que sabe correctamente quien se equivoca”.³³ No entro, por supuesto, a considerar cuál es la perturbación mental de Don Quijote, en caso de tener alguna.

El caballero de la triste figura responde con la simulación de un genio maligno, como aquel de Descartes, que “me robó el aposento y los libros [y] ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria de su vencimiento”.³⁴ Ya señalé que en este caso no puede realizarse una evaluación únicamente desde los juegos de lenguaje. Si no es posible introducir un tercer jugador, no podemos determinar quién juega correctamente. El error sólo se puede apreciar con la autenticidad o la simulación. Don Quijote acepta que, después de caer de su pobre caballo, enfrente tiene molinos. Habría que determinar cuáles son los poderes e industrias del sabio Frestón, fuente de las desventuras de Don Quijote y que convirtió gigantes en molinos. ¿Cuál es el carácter mágico de Frestón? Pese al reconocimiento de una simulación, Sancho no puede describir a Don Quijote la diferencia entre simulación y autenticidad. Don Quijote no parece ser un loco porque algunas cosas sí las reconoce como las reconoce Sancho Panza, y tampoco se equivoca a cada paso que da en su aventura. Se puede decir que respecto del genio maligno, fuera el cartesiano fuera el quijotesco, la gramática ha engañado tanto a uno como a otro. La pretensión de dudar universal-

mente está fundada en las relativamente escasas equivocaciones empíricas. Descartes confunde las proposiciones *empíricas* (“yo me equivoqué algunas veces”) con las *gramaticales* (“podría equivocarme siempre”), bajo la consideración según la cual están todas en juegos de lenguaje del cual han sido abstraídas.³⁵ ¿En qué estaba pensando Don Quijote cuando fue derribado de su solípedo? ¿Qué es pensar?

Wittgenstein desecha el que el pensar pueda ser definido como una actividad mental, salvo que se hagan bastantes aclaraciones. Procesos mentales podrían ser sentir dolor o tener una impresión del rojo, pero no la comprensión.³⁶ Wittgenstein critica la concepción según la cual el espíritu o la mente poseen una especie de sentidos. “¿Aquel que observa su aflicción personal, con cuáles sentidos la observa? ¿Con un sentido particular; con un sentido que *resiente* la aflicción? Así, ¿lo resiente diferentemente cuando la observa? [...] «Observar» no produce lo que se observa. (Esta es una nota conceptual). [...] El objeto de la observación es otra cosa”.³⁷ Descartes decía que era el alma la que sentía y no el cuerpo. La noción cartesiana de cuerpo es, para Wittgenstein, metafísica, así como la separación del yo del cuerpo.

Pensar es, para Wittgenstein, la actividad de operar signos,³⁸ lo cual invita a decir algunas cosas sobre ellos. En principio, Wittgenstein ha abandonado una tesis semántica propia del *Tractatus* y según la cual “lo esencial del fenómeno lingüístico no se sitúa en el significante perceptible, la frase (*sentence*), sino en el significado extralingüístico, la proposición (*proposition*) que ella expresa”.³⁹ El significado de una palabra no es una imagen; esto sólo es así, si tomamos las palabras por nombres propios. Explicar el significado de una palabra o de una expresión refiere a dar una explicación gramatical, por ejemplo, de la expresión “dolor de muelas”. Sabemos que alguien tiene dolor de muelas, por criterios (convención) o por síntomas.⁴⁰ Esta es una forma de un juego de evidencia. La definición que se dé de “dolor de muelas” no es verdadera sino que depende de reglas, pero no de reglas exactas. Si hubiese reglas exactas *nunc et semper*, existiría tal definición verdadera como una esencia. Un sistema de definiciones sería vacío, porque las definiciones remitirían constantemente

a términos indefinidos, lo cual debería suponer definiciones simples y primeras que son imposibles de dar, por cuanto necesitaría usar o términos indefinidos o términos definidos y con cualquiera de las hipótesis desaparece la idea de definiciones primitivas. Tampoco se puede pensar en ese sistema como un diccionario, porque la definición dependería, en último término, de las referencias entre vocablos, referencias que no conducen a lugar alguno. Así, la dación de significado se produce siempre por explicaciones;⁴¹ las palabras carecen de significado si no hay quién se lo otorgue. Serían simples señales sin sus operadores.

“El sentido de una proposición no es pneumática (de la misma manera que el pensamiento no lo es), es lo que se obtiene en respuesta a la pregunta de la explicación del sentido. O también: un sentido se distingue del otro como explicación de uno se distingue de la del otro. Entonces: el sentido de una proposición se distingue del sentido del otro como la primera proposición se distingue de la otra.

El sentido de la proposición no es un alma.

Una cosa no es una proposición más que en un lenguaje. Comprender una proposición quiere decir comprender un lenguaje.

Una proposición es un signo en un sistema de signos. Ella es *una* combinación de signos entre muchos posibles y por oposición a otros posibles”.⁴² Una misma señal puede ser un signo diferente dentro de sistemas diferentes.⁴³

El lenguaje se constituye en juegos o sistemas de proposiciones.⁴⁴ Los juegos de lenguaje dependen de regularidades empíricas,⁴⁵ aunque “nuestras «proposiciones empíricas» no constituyen una masa homogénea”.⁴⁶

Un elemento que ha de tomarse en cuenta es la imposibilidad de un lenguaje privado. La tesis contraria conllevaría la aceptación de una perspectiva egocéntrica y solipsista. Supondría, por otra parte, la imposibilidad de comunicarse. Un lenguaje parece ser definido por la noción de seguir una regla y las reglas caracterizan un lenguaje.

Ahora bien, una regla no puede ser acatada privadamente; no existe una regla privada. “Aquí hay una inclinación a decir: cada actuación de acuerdo a una regla es una interpretación. Pero debemos restringir el término de «interpretación» a

la substitución de una expresión de una regla por otra. Y por esto «seguir una regla» es una práctica. Y *creer* seguir una regla no es seguir una. Y por esto no se puede seguir «privadamente» la regla, pues, si no, creer seguir la regla sería lo mismo que seguirla”.⁴⁷ (¿Dónde queda, entonces, el imperativo categórico kantiano?) Un solo individuo no puede formular una regla y seguirla, si la regla no posee un régimen privado. Esto significa que la regla está sujeta a una autoridad pública (convención). La noción de lenguaje privado que ataca Wittgenstein no es la que indica en el primer párrafo del parágrafo 243 de las *Investigaciones*, pasaje en el cual imagina una tribu cuyos miembros se dedican al soliloquio, pero cada soliloquio es inteligible y comunicable. Señala con esto que un lenguaje verdaderamente privado es incapaz de ser inteligible y comunicable. La noción fuerte de lenguaje privado es un conjunto de referencias y experiencias privadas.⁴⁸

La regla debe poder, como las proposiciones en un lenguaje, ser verificable. El problema, como apunta Bouveresse, consiste en que lo inconcebible de un lenguaje privado no sea contingente, sino intrínseco a él.⁴⁹ Podría formularse un lenguaje hipotético que podría eventualmente enseñarse. Esto conduce a dos hipótesis: este lenguaje es tal que eventualmente el operador pueda explicar su funcionamiento a otro y hacerlo partícipe de él, caso en el cual habría desaparecido la privacidad de este lenguaje; o el lenguaje sería tal que permanecerá necesariamente personal. Su operador será incapaz de dar cuenta de él. Habría que explicar el por qué de esa necesidad.⁵⁰

Hay un vínculo entre la relación externo-interno y la relación público-privado. La privacidad, en lo que concierne a lo interno, puede ser vista como un conocimiento exclusivo de una experiencia⁵¹ o como algo del cual sólo uno es el propietario.⁵² Una referencia privada no consiste en su exclusividad sino en la imposibilidad de saber si el otro tiene la misma experiencia.⁵³ Así, no puedo saber si el otro tiene “dolor de muelas”, aunque bastaría con decir “tengo dolor de muelas” y ya se sabría que lo tengo, pero la referencia privada determinaría, además, que mi “dolor de muelas” es diferente del de otro. La experiencia privada, sin embargo, no es idéntica a la experiencia solipsista.

El lenguaje privado, expuesto en estos términos, ha recibido algunas críticas de las cuales retomamos las de importancia. Chomsky, desde una perspectiva lingüística ataca la argumentación ya citada del párrafo 202 de las *Investigaciones filosóficas*. No se sigue de la premisa (“creer que se sigue una regla no es lo mismo que seguirla”) la conclusión (la imposibilidad de observar una regla de forma privada). Parece faltar una premisa: se obedece una regla de forma privada si y sólo si se piensa que se obedece una regla de forma privada. Esa premisa no la acepta Chomsky, “puesto que sostiene que obedecer una regla de forma privada es independiente de pensar que se sigue una regla”.⁵⁴ Supondría la posibilidad de introducir al individuo dentro de una comunidad para poder determinar si ese individuo sigue o no sigue una regla. “Si se considera a una persona de una forma aislada, la noción de regla como práctica que guía a la persona que la adopta no puede tener contenido sustantivo alguno”.⁵⁵

Otra crítica más interesante es la de C. W. K. Mundle, según la cual “las reglas que gobiernan el uso de una palabra son confundidas con el modo en que ésta fue aprendida, y el carácter privado de la referencia es confundido con la incomunicabilidad”.⁵⁶ En ese mismo sentido, D. Locke observa que: “El hecho de que una palabra tenga una referencia privada no quiere decir que deba tener una significación privada; no existe ninguna razón para que una palabra no describa una representación íntima y al mismo tiempo posea una significación susceptible de ser establecida y verificada públicamente”.⁵⁷ Dos miembros de la misma comunidad por ser parte de ella no hace que posean un contexto idéntico de asociaciones, porque ambos miembros, pese al parentesco lingüístico, no son psicológicamente idénticos. Si fueran idénticos, sería difícil imaginar como un lenguaje llega a cambiar entre otras cosas. Para mismas referencias podría haber significados diferenciados. “Bajo la superficie del vocabulario y de las convenciones gramaticales públicas están en constante actividad movimientos de asociación vital, de contenido latente o manifiesto. Buena parte de este contenido es irreductiblemente individual y, en el sentido común del término, privado. Cuando hablamos a los otros, hablamos «en la superficie» de nosotros mismos”.⁵⁸

¿Cómo calza esto con el “Obedezco la regla a ciegas”.⁵⁹ de Wittgenstein? El problema de una tesis, según la cual “el conocimiento *es resultado* de la acción, que no hay concepto que determine el curso de la acción, y que de la actuación entre regla y acción sólo puede ser comprobada una vez que la acción ha tenido lugar”,⁶⁰ es que no es posible explicar la diferencia entre nuevo uso y una regla: “Pero, ¿no debería decirse que no hay un límite claro entre proposiciones lógicas y empíricas? La ausencia de claridad se da, precisamente, en los límites entre *regla* y *proposición empírica*”.⁶¹ Es falso que un nuevo uso sea aceptado *ipso facto*, ni que ser rechazado conlleve su desaparición inmediata. Un nuevo uso puede sobrevivir un tiempo, o durante mucho, entre la aprobación y la desaprobación de los individuos de una comunidad lingüística, sin que ninguna de éstas decida la cuestión inmediatamente. Wittgenstein señala que “las reglas no son suficientes para establecer una práctica; también necesitamos ejemplos. Nuestras reglas dejan alternativas abiertas y la práctica debe hablar por sí misma”.⁶² Ciertamente, uno no sigue una regla por creer seguirla, pero cada vez que se emite un juicio se la sigue o no se la sigue. No se aprenden las reglas, sino los juicios y sus conexiones con otros juicios.⁶³ La noción de una regla es elaboración posterior al juicio que descubre o describe el uso, pero en ese sentido aún no lo prescribe. ¿En qué momento pasa una regla a prescribir usos?

Wittgenstein visualiza el lenguaje como un sistema de proposiciones. ¿Qué relación tiene el sistema con las reglas? Tanto quien imita o simula como quien miente reconocen pronto su ilicitud, sin embargo la ilicitud no hace que sea imposible explicar la imitación o la simulación y la mentira.⁶⁴ “La capacidad de simular reside por tanto en la capacidad de imitar, o en la capacidad de tener esa intención”.⁶⁵ Imagino ahora una pequeña sociedad de mentirosos, como la de los cretenses; un intruso pronto podría descubrir qué es lo que pasa, ni siquiera tendría que tener acceso a las experiencias privadas de aquellos perversos hombres, a las cuales de hecho no lo tiene. Una sociedad de mentirosos sigue reglas y sus juicios escinden sentido y referencia, una referencia que bien puede ser privada.⁶⁶ Los mentirosos poseen

la intención *fraudulenta*, y por ello mismo ellos saben que no dicen la verdad. Con lo cual podemos constatar cuáles son las reglas de su juego.⁶⁷

Lo mismo es pensable de una comunidad de simuladores. ¿Por qué un padre cree o sabe que su hijo está enfermo? El niño sabe y ha aprendido que determinado tipo de dolencias, las haya experimentado o no, conllevan la permanencia en cama y consecuentemente el evitar la tortura de un día de lecciones en la escuela. Tal vez haya visto a un hermano; el cómo lo ha aprendido es secundario. Ciertamente, el niño debe *saber* fingir, pero esto no involucra *saber* o conocer la experiencia privada de un dolor estomacal, por ejemplo. Yo puedo comunicar un “dolor de muelas” sin tenerlo. “Una evidencia segura es la que *se supone* incondicionalmente segura, algo de acuerdo a lo que *actuamos* con seguridad, sin duda alguna”.⁶⁸ Así, con toda seguridad, el niño dice a su padre: “Me duele el estómago” y finge el dolor. El que sea una proposición verdadera o falsa “sólo quiere decir que ha de ser posible decidir a favor o en contra de ella”.⁶⁹ También es posible reflexionar en la misma dirección respecto de un enfermo, al primero, de una nueva enfermedad. ¿Todos sus juicios son falsos o simulados, sólo porque no tenemos acceso a la referencia de sus males, sus malestares? Los médicos al oír su relato podrían permanecer incrédulos y el paciente insiste en que está enfermo con tal o cual tipo de dolores: “sé que lo estoy”. “La aseveración «Lo sé» no basta. Porque no es más que la aseveración de que (ahí) no puedo equivocarme: que no me equivoque en esto ha de establecerse de un modo *objetivo*”.⁷⁰ La certeza, indica Wittgenstein,⁷¹ es subjetiva pero el saber no lo es. Esto puede retomarse posteriormente, pero puedo apuntar que la subjetividad tiene que ver con la experiencia y no con el contenido objetivo de la comunicabilidad de los juicios que hagamos a partir de aquella. La comunicabilidad es objetiva, pero la objetividad no radica en la exactitud de lo comunicado o de lo comunicable, sino en la exactitud de las reglas y el sistema normativo, esto es, que el sistema de reglas debe permitir establecer algún contenido objetivo cierto, sin que esto contribuya a dar veracidad a él fuera de ese específico sistema empleado.

Platón, en disputa con los relativismos, analiza el problema de saber y conocimiento en el *Teeteto*. Estudia dos tesis, la de Protágoras, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas, y la de Heráclito. La tesis protagórica conlleva aceptar la validez de cualquier opinión.⁷² Ante experiencias privadas —“tener fiebre”⁷³—, *creen* dos sujetos de manera diferente. La experiencia concluirá que no es conocimiento (*epistêmê*), porque respecto de un mismo tipo de experiencia, las experiencias singulares —privadas— son diferentes y los juicios proferidos a partir de ellas también lo son. Los sujetos no son idénticos en sus asociaciones, en su psicología. Platón pregunta si la opinión (*doxa*) tiene alguna autoridad (*kyría*).⁷⁴ La experiencia, dice Platón, no está sujeta a la autoridad —¿está fuera de un régimen de reglas? ¿Es la misma conclusión que la de Wittgenstein?

¿Qué es creer? ¿Qué es una creencia? “Creer significa someterse a una autoridad. Una vez que uno se ha sometido no se puede ya, a no ser que te rebeles contra ella, ponerla en duda hallándola creíble de una manera nueva.”⁷⁵ La creencia no está al mismo nivel del error. Lo que Platón llamaba *doxa* es otra cosa, aunque él la introduce como una de sus características (*pistis*). Nuevamente se regresa a la idea de un sistema de proposiciones. “Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio.”⁷⁶ Una convicción está arraigada inconscientemente de suerte tal que no es posible ingresar a discutir “*mis preguntas y respuestas*.”⁷⁷ Se han relacionado como parte de una “forma de vida” tales o cuales proposiciones posibles —posibles sintácticamente— pero cuyo valor es dado dentro del sistema de las relacionadas. Así “cuando empezamos a *crear* algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones.”⁷⁸ La creencia es global. La duda no puede, sin embargo, ser universal, porque eliminaría cualquier proposición del sistema y la posibilidad de evaluarlas. Una duda radical obligaría a entrar en un estado de apatía. Por ello, cuando intento levantarme de la silla, no me aseguro de que todavía tengo dos pies. La creencia se acentúa en la práctica.

“Aprendí una gran cantidad de cosas y las acepté con base en la autoridad humana. Después he descubierto que se veían confirmadas o

refutadas por mi propia experiencia".⁷⁹ Debajo de un juego de lenguaje se encuentra un sistema de creencias, que pueden ser confirmadas o refutadas por la experiencia, pero que fungen como autoridad, de tal suerte que no entro en duda respecto del sistema de proposiciones ni de sus reglas. A su vez, el juego de lenguaje determina un control intersubjetivo de las proposiciones que se enuncian al interior del sistema. Nuestra actuación es la que justifica en último término la evidencia o las reglas de evidencia de tal modo que se constituyen en el acuerdo bajo el cual actuamos.⁸⁰ Puedo entender la duda si sé cuáles reglas de evidencia se está dispuesto a admitir en una discusión.⁸¹ La justificación no es verdadera ni falsa, y al no serlo, imposibilita a la creencia el poder ser errada o no.

Wittgenstein lee a Frazer: "La magia es un sistema espúreo de leyes naturales así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado".⁸² Frazer, según Wittgenstein,⁸³ analiza externamente un sistema de proposiciones sin atender que se trata de un sistema de creencias. El error sólo es posible dado un saber y un conjunto de reglas de evidencia aceptadas. Si no se admiten dichas reglas, ¿cómo determinar un error dentro del sistema? El mito no es un relato falso. "El mito es lenguaje."⁸⁴ "Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas."⁸⁵ Así hay proposiciones sólidas y otras que no lo son, y las primeras están fuera de toda duda dentro del sistema, pero pueden desolidificarse. "Jugando su lenguaje, el locutor se ve en posición de tener que construir su convicción."⁸⁶ Fuera de contextos determinados las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas, o simplemente carentes de sentido. "La certeza es, por así decirlo, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero de tal tono no se sigue que uno esté justificado."⁸⁷

* * *

Aunque desde mi perspectiva negar la posibilidad de un lenguaje privado contrae algunas complicaciones, las tesis de Wittgenstein en

cuanto al problema de la certeza, que básicamente es el problema de la distinción entre creer y saber, son relativamente consistentes.

Se puede decir que, dado un sistema de proposiciones, la creencia radica en el sistema mismo, por lo cual una duda sólo cae sobre una de ellas. El sistema configura a su vez, no sólo un juego de lenguaje, sino también reglas de evidencias. Lo que sea verdadero o falso, lo que sea creíble sólo puede ser considerado a partir de dichas reglas, y no fuera del sistema. Dichas reglas así como las del juego del lenguaje determinan el contexto en que las proposiciones tengan sentido o carezcan de él.

Notas

1. M. M., I, p.15, en *OEuvres*, Adam-Tannery, Vrin, París, 1996, vol.IX.

2. *FP*, I, §§4, 7 y 8. Utilizo las siguientes ediciones de Wittgenstein (entre paréntesis, las abreviaturas): *Aforismos Cultura y Valor* (=Aforismos), Espasa-Calpe, Madrid, 1995; *Sobre la certeza* (=C), Gedisa, Barcelona, 1995; *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1984; *Observaciones sobre los colores* (:OC), Instituto de Investigaciones-UNAM y Paidós, Barcelona, 1994; *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer* (=ORD), Tecnos, Madrid, 1992; *Philosophical Investigations* (=IF), MacMillan, N.York, 1969; *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), Alianza, Madrid, 1991; *Ultimos escritos sobre Filosofía de la Psicología* (=FP), Tecnos, Madrid, 2 vol., 1994 y 1996.

3. *Phaedo* 70b1-2, ed.Burnet.

4. Ver CIC., *Offic.* I, 7, 23.

5. C, §125.

6. C, §114.

7. G.FREGE, "El pensamiento: una investigación lógica", en *Investigaciones lógicas*, Tecnos, Madrid, 1984, pp.48-57. Ver también *Conceptografía*, UNAM, México, 1972, p.14 y J.-L.GARDIES, *Les fondements sémantiques du discours naturel*, Vrin, París, 1994, p.164. Cf. TLP, §4.064.

8. Cf. *FP*, II, pp.41-43, sobre el problema de la simulación.

9. Ver C, §617 y OC, III, 348.

10. C, §124.

11. J.BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, París, 1987, p. 594.

12. Ver C, §§122 y 123.

13. C, §310.
14. C, §315.
15. Ver C, §315.
16. C, §318.
17. *MM*, I, p.15, la itálica es mía.
18. Ver G.E.MOORE, "Prueba del mundo exterior" en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Orbis, Barcelona, 1983, p.141.
19. Ver I.KANT, *KrV*, BXXXIX.
20. MOORE, *ibid.*, p.156.
21. §5.633.
22. K.POPPER y J.C.ECCLES, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, p.207.
23. *C.Azul*, p.37.
24. H.F.PITKIN, *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*, CEC, Madrid, 1984, p.107; ver *C.Azul*, pp.32-33.
25. *C. Azul*, p. 33; ver *IF* Iixi, 215 y *FP*, II, pp. 19 y 64.
26. *FP*, II, pp.61-62.
27. *FP*, II, p.63.
28. *FP*, II, p.49.
29. *IF*, Iixi, 228.
30. M.de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967, I, cap.viii, p.60.
31. Ver C, §§645 y 131 e I.KANT, *Crt. Fac. Juzgar*, B 147 y ss. y B126; la corrección de un juicio no tendría que ver con su adecuación con la realidad sino con la facultad de juzgar.
32. C, §647.
33. C, §74; ver §71 y ss..
34. CERVANTES, *ibid.*.
35. Ver *FP*, II, p.94.
36. Ver *IF*, §154 y J. BOUVERESSE, *op.cit.*, pp.550-552.
37. *IF* Ilix, p.287.
38. *C. Azul*, p.33.
39. J.BOUVERESSE, *op.cit.*, p.219.
40. Ver *C. Azul*, pp.52-53.
41. *C. Azul*, p.56.
42. *Philosophische Grammatik*, B. Blackwell, Oxford, 1969, p.131, cit. en J. BOUVERESSE, *op.cit.*, p. 238.
43. Ver *IF*, §108 y ss..
44. Ver E.RIGAL, "Petit lexique Wittgensteinien", *Magazine Littéraire*, N°352, 1997, p.46.
45. C, §617.
46. C, §213; ver §167.
47. *IF*, §§201 y 202. El uso del término "interpretación" es bastante restringido y criticable. Parece más bien pensar en "definición".
48. Ver *IF*, §243 in fine; ver A.GARCIA S., *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Tecnos, Madrid, 1976, p.66 y G.STEINER, *Después de Babel*, FCE, México, 1995, p.176.
49. *Op.cit.*, p.443.
50. Ver J.BOUVERESSE, *op.cit.*, p.445.
51. *IF*, §243
52. *IF*, §246. Malcolm ha llamado a estos dos sentidos de privacidad: "privacy of observability" y "privacy of ownership" ("The Privacy of Experience" in A.STROLL (ed.), *Epistemology, New Essays in the Theory of Knowledge*, Harper & Row, N.York, 1967, pp.129-158, cit. en J.BOUVERESSE, *op.cit.*, p.449).
53. *IF*, §272.
54. Todo en esto está expuesto en E.de BUSTOS, "Sobre la observancia de reglas lingüísticas: N.Chomsky versus L.Wittgenstein-S.Kripke", *Revista de Filosofía*, Complutense, vol.V, N°7, 1992, pp.45-49; p.47.
55. N.CHOMSKY, *Reglas y representaciones*, FCE, México, 1983, p.89, cit. en BUSTOS, *op.cit.*, p.48. Esto siempre conduce al problema del carácter de los imperativos categóricos kantianos.
56. *A Critique of Linguistic Philosophy*, 1970, referido por G. STEINER, *op. cit.*, p.178.
57. *Myself and Others: A Study in Our Knowledge of Minds*, Oxford, 1968, p.99, *opt cit.* en G. STEINER, *op. cit.*, p.179. Esto indicaría que el no acatar la distinción fregeana entre referencia y sentido es la base de la argumentación de Wittgenstein.
58. G.STEINER, *op.cit.*, pp.184-185.
59. *IF*, §219.
60. C.RODIGUEZ L., "Seguir una regla y conocimiento privado", *Anuario filosófico*, XXVIII, N°2, 1995, p.408.
61. C, §319.
62. C, §139.
63. C, §140.
64. Ver *FP*, II, p.56.
65. *Idem*.
66. P. MARTINEZ F. desarrolla los fundamentos de la tesis del lenguaje privado, cuyo argumento tiene dos pasos: Wittgenstein establece la tesis de que el carácter público de las reglas determina el carácter público de cualquier lenguaje y que, en consecuencia, aunque existen experiencias privadas, no existe un lenguaje privado ("Filosofía y lógica en el segundo Wittgenstein", *Diálogo filosófico*, N°12, 1988, pp. 294-310).
67. Ver *IF*, §108.
68. C, §196.

69. C. §200.
70. C. §15.
71. C. §§245 y 194.
72. *Theaet.* 170a-171d.
73. *Theaet.* 178c.
74. *Theaet.* 178d y 179b.
75. *Aforismos (Vermischte Bemerkungen)*, §503, addendum, circa 1994.
76. C. §102.
77. C. §103.
78. C. §141. Los axiomas que hallara Descartes para su *mathesis universalis* desplazan la certeza del resto de las proposiciones del sistema hacia sí, con lo cual no son creíbles por sí mismas.
79. C. §161.
80. C. §§204 y 203.
81. C. §231.
82. J.G.FRAZER, *La rama dorada*, FCE, México, 1969, p. 34.
83. *ORD*, p.50 y ss..
84. C.LEVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1977, p.190.
85. C. §95.
86. P.-L.ASSOUN, *Freud et Wittgenstein*, PUF, París, 1988, p.134.
87. C. §30.

Sergio E. Rojas Peralta
Apdo.284-1225
Pavas, Costa Rica