

INSTITUTO DE  
HUMANIDADES

Angel  
Ayala

CEU

EL  
M  
A  
N  
I  
F  
E  
S  
T  
O

filosófico

Miguel Acosta López  
José María Garrido Bermúdez  
(Editores)

serie filosofía  
Madrid, 2005

El INSTITUTO DE HUMANIDADES ÁNGEL AYALA-CEU es un centro de investigación y docencia, que pretende ser un foco de elaboración y difusión de pensamiento humanístico católico, convirtiéndose en un lugar de encuentro intelectual abierto y acogedor.

*Serie Filosofía* del Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU

### **El relativismo filosófico**

No está permitida la reproducción total o parcial de este texto, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Derechos reservados © 2005, por los autores de los textos.

Derechos reservados © 2005, por Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU (Fundación Universitaria San Pablo-CEU).

Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU  
Julián Romea, 20 - 28003 Madrid  
Correo-e: [ihuman@ceu.es](mailto:ihuman@ceu.es)  
<http://www.angelayala.ceu.es>

ISBN: 84-86117-06-2  
Depósito legal: M-52032-2005  
Imprime: NEW PRINT DIGITAL

## P R E S E N T A C I Ó N

El Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU ha decidido dedicar anualmente un tiempo para poner en común algunas reflexiones sobre asuntos filosóficos con especial relevancia cultural, donde puedan participar la comunidad académica y cualquier persona estudiosa de la filosofía. Con esta intención han nacido las Jornadas de Filosofía, cuya primera edición se celebró los días 11 y 12 de mayo de 2005 bajo el título "El relativismo filosófico". Esta obra compila los estudios presentados en esas Jornadas que, quizás por ser las primeras, están elaborados íntegramente por profesores de Filosofía de la Universidad San Pablo-CEU.

Los filósofos tienen el deber de buscar y alcanzar la verdad apelando a las fuerzas de la razón, la cual, por cierto, no impide otras vías genuinas de conocimiento, como la fe. La búsqueda intelectual exige un trabajo de análisis que debe afinarse ante las obcecaciones que a menudo se interponen en el horizonte de la existencia humana. En no pocos momentos de la historia ha habido claudicaciones generalizadas ante esa búsqueda, olvidos más o menos conscientes de que las verdades se alcanzan si se mantiene la esperanza de sabiduría y el amor a ella. El relativismo y el escepticismo se presentan casi como el polo opuesto de esa esperanza y ese amor; como una consecuencia de la "con-fusión" cultural, de las mentiras interesadas y de la desidia moral de algunas sociedades. La nuestra, la europea occidental, es una de ellas. El relativismo afecta al modo de pensar y de comportarse del hombre y es habitual que le lleve por vericuetos que a la postre terminan dañándole a él y a sus congéneres. En este libro se analizan algunos errores que han llevado a suscribir las tesis del relativismo y a rechazar la posibilidad de dar con algunas verdades comunes para todos.

Nos parece que las dos partes de esta obra —histórica y temática— son el orden más sencillo en que se podían agrupar estos trabajos, que surgieron por intereses particulares de sus respectivos autores y sin ninguna pretensión de exhaustividad. Las páginas con enfoque histórico estudian las tesis que sobre el relativismo han mantenido algunos pensadores o corrientes de la filosofía. De su lectura se puede extraer la conclusión de que el fenómeno del relativismo es tan

viejo y tan actual como el propio hombre y su apertura inteligente a la verdad. Filósofos de la época antigua de la talla de Protágoras, Pirrón o los "Académicos" coetáneos de San Agustín; modernos como Descartes; contemporáneos como Wittgenstein o Kuhn han dejado huellas que luego abrieron el camino hacia un régimen de pensamiento en que el hombre abandona la posibilidad de admitir verdades universales. Algunos argumentos favorables al relativismo —y, más aún, algunas actitudes "propedéuticas" de él— se han ido instalando culturalmente hasta consolidarse de manera cada vez más indiscutida.

Cualquiera que ojee el índice se percatará de inmediato de que la aproximación histórica de este libro elude a filósofos y escuelas importantes que también son protagonistas del recorrido del relativismo: Ockham, Hume, Kant, el historicismo, Nietzsche, o diversos autores de las corrientes posmodernas. Sirvan esas ausencias para animar a otros filósofos a intervenir en sucesivas Jornadas.

La segunda parte de este librito analiza el relativismo de forma temática, como un asunto abordable desde las diversas ramas del saber filosófico. Así, se tratan las repercusiones que tiene esta forma de pensamiento en la pragmática, la lógica, la estética o la religión, y se intentan desenmascarar los tópicos y falsos argumentos que justifican un comportamiento ético o religioso "abierto a todas las opciones".

Esperamos que las razones que se aportan en el presente trabajo sean de utilidad para el lector y no solamente puedan responder a algunas cuestiones, sino que también susciten preguntas para seguir investigando. Creemos que ese fue el efecto que provocaron las Jornadas en el público que pudo asistir a ellas e intervenir en los debates.

Como es natural, en esta presentación queremos agradecer su trabajo a los que han hecho posible la edición material de estas páginas. Y, finalmente, al P. Abelardo Lobato —quien preside hoy la cátedra Tomás de Aquino del Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU— que ha accedido a prologar esta obra y que ha cumplido esta tarea, desde la distancia, con una puntualidad y un rigor encomiables.

LOS EDITORES

## ÍNDICE

PRÓLOGO. EL RELATIVISMO Y LA NOSTALGIA DEL ABSOLUTO Abelardo Lobato, O. P.	9
RAÍCES MORALES DEL ESCEPTICISMO Y, EN PARTICULAR, DEL PIRRONISMO José J. Escandell Cucarella	21
EL RELATIVISMO EN EL <i>CONTRA ACADEMICOS</i> DE SAN AGUSTÍN María Teresa Díaz Tártalo	31
EL RELATIVISMO Y EL PRINCIPIO DE INMANENCIA Miguel Acosta López	41
CERTEZAS Y DUDAS DE WITTGENSTEIN José María Garrido Bermúdez	59
EL RELATIVISMO EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA: KARL R. POPPER, THOMAS KUHN Y LARRY LAUDAN Pablo López Martín	69
LA NEGACIÓN PRÁCTICA Javier Borrego Gutiérrez	81
LA AUTOINCLUSIÓN DE LAS TEORÍAS. UN ARGUMENTO CONTRA EL RELATIVISMO Manuel Oriol Salgado	103

acto de la conciencia, depende de la conciencia y se identifica con su actualización<sup>54</sup>.

¿Qué legitimidad tiene el principio de inmanencia en la gnoseología? Vemos que su negación minaría las bases de diversas corrientes de pensamiento. Si se analiza este principio desde la lógica, según Millán-Puelles, "el argumento inmanentista no pasa de ser una de estas dos cosas: o una tautología, o una petición de principio. Como expresa tautología, tendría esta forma u otra equivalente o parecida: no cabe que lo pensado no sea objeto de pensamiento. Lo cual, evidentemente, no es igual que negar que pueda pensarse algo sin pensarlo como pensado. Y como explícita petición de principio, su enunciación puede hacerse en los siguientes o muy similares términos: lo pensado es, por necesidad, inmanente a la conciencia, porque lo no inmanente a la conciencia no puede ser pensado. Claro está que esto no demuestra la imposibilidad de pensar algo cuya objetualidad no agote su propio ser"<sup>55</sup>.

Para terminar: el paso dado por Descartes ya no tiene vuelta atrás, a él se debe el inicio de las argumentaciones bajo el principio de inmanencia, todavía hoy nos vemos influidos por esta aproximación gnoseológica y el relativismo cultural puede encontrar en él uno de sus fundamentos rectores. Quizá el punto más notable del desarrollo de este principio lo represente la filosofía de Kant, y sin duda el punto culminante, Hegel y todo el idealismo alemán; pero eso es tema de otros estudios.

<sup>54</sup> C. FABRO, voz: "Inmanencia", en: *Gran Enciclopedia Rialp*, Tomo XII, Rialp, Madrid, 1989, pp. 745-748.

<sup>55</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 42.

## CERTEZAS Y DUDAS DE WITTGENSTEIN

JOSÉ MARÍA GARRIDO BERMÚDEZ

Profesor de Ética del  
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU  
en la Universidad San Pablo-CEU

En el recorrido histórico del relativismo damos ahora un salto hasta el siglo XX. Se quedan por el camino no pocos autores, y nada despreciables. No son pocos, pues, como escribía Husserl hacia 1900, "la filosofía moderna y contemporánea propende al relativismo específico —de un modo más concreto al antropologismo— en tal medida, que sólo por excepción encontramos un pensador que haya sabido mantenerse puro de los errores de esta teoría"<sup>1</sup>. No es posible detenerse en cada uno, ni siquiera en los que merecería la pena considerar. Pasamos por encima del empirismo de Hume, y de la filosofía kantiana y postkantiana, del idealismo en sus diversas facetas, del historicismo y del vitalismo, etc. Por el programa toca ahora pasar a tratar el relativismo en Ludwig Wittgenstein, impulsor de la filosofía del lenguaje.

Aunque generalizar es, según el propio Wittgenstein, una de las enfermedades de la filosofía, diría que, en general, las investigaciones y las respuestas que ofrece la filosofía en cada etapa histórica son proporcionales a las preguntas que en ella se plantean. Esta es una evidencia que comprobamos en nuestra experiencia particular y que se puede aplicar —*mutatis mutandis*— al progreso del saber en cualquiera de sus ámbitos. Cuando al individuo le faltan preguntas, escasea también la investigación (lo cual no es sinónimo absoluto de ignorancia o de escasez de conocimiento). Algo análogo podría decirse en el nivel genérico: el

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, vol. 1, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 146.

sujeto que se pregunta a lo largo de la historia es naturalmente el mismo (un animal racional, si obviamos la crítica del historicismo), pero ni las preguntas ni las respuestas que elabora son las mismas, precisamente porque la naturaleza humana es intelectual y el intelecto crea cultura.

En este suceder de preguntas de la cultura filosófica es sugerente la idea de Tugendhat que, completada por las reflexiones de A. Llano, presenta la historia de la filosofía como en una serie de etapas que van redirigiendo progresivamente las preguntas del filósofo. Así, resulta que hemos pasado y sustituido la pregunta metafísica de "qué es el ente" por la pregunta crítica del "qué nos cabe conocer" y de ahí hemos derivado al analítico "qué significa entender una frase". (Pienso que este progreso podría completarse con una pregunta antepuesta a todas si consideramos las reflexiones de Heidegger según las cuales la primera pregunta filosófica no es la pregunta por el ente, sino la pregunta por el ser).

Este estudio desea presentar la postura de Wittgenstein respecto del escepticismo, a partir del tratamiento que hace de la cuestión en su obra póstuma titulada *Sobre la Certeza (Über Gewissheit)*.

Sabemos que antes de este escrito Wittgenstein ha pasado por dos etapas de pensamiento, con tesis enfrentadas: la del *Tractatus* y la de las *Investigaciones Filosóficas*. Pero también es cierto que —a pesar de tirar la escalera al final del *Tractatus*— hay una continuidad intelectual en el pensamiento del autor: por una parte, la filosofía es en todo momento crítica del lenguaje<sup>2</sup>; por otra, es constante la aspiración del autor a alcanzar una claridad absoluta. La claridad ha sido siempre —además de cortesía— una exigencia del buen filosofar. No andaba equivocado Descartes al poner los criterios de claridad y distinción como condiciones de las ideas verdaderas, pues la claridad es una exigencia natural de la inteligencia, que no se conforma con verdades confusas<sup>3</sup>.

Pues bien, en la primera etapa del pensamiento de Wittgenstein, esta pretensión de claridad absoluta se hace evidente por el mismo fin del tratado<sup>4</sup>, el de la descripción lógico-lingüística de la realidad, con el supuesto "a priori" —trascendental<sup>5</sup>— de que la estructura del lenguaje (las proposiciones y su lógica)

<sup>2</sup> Cfr. *Tractatus*, 4.003 1; *Investigaciones Filosóficas*, 111.

<sup>3</sup> No hay claridad sin verdad. "La claridad 'radical' de la exposición [del pensamiento de un autor, de sus ideas] se identifica, así, con su objetividad o verdad radical". Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La claridad en filosofía*, Rialp, Madrid, 1958.

<sup>4</sup> En el punto 4.112 del *Tractatus* escribe Wittgenstein que "el objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son 'proposiciones filosóficas' sino el esclarecerse de las proposiciones".

<sup>5</sup> Stenius sostiene la tesis de que el primer Wittgenstein, aunque es antikantiano por negar la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, es al mismo tiempo una reformulación del sistema kantiano, una especie de kantismo que podría denominarse "lingüismo trascendental" al atribuir el cometido de la "lógica trascendental" a la lógica formal. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 29, donde se refiere a E. STENIUS, *Wittgenstein's Tractatus. A critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford, 1964.

son representación de los hechos del mundo, es decir, una figura de la realidad: "Nosotros —escribe Wittgenstein— usamos el signo sensiblemente perceptible de la proposición (sonidos o signos escritos, etc.) como una proyección del estado de cosas posible"<sup>6</sup>. El *Tractatus* pretendía no decir nada más de la cuenta, evitar la ambigüedad, y ante cualquier hablar ambiguo, la consigna del sentido exigía callar. Pero Wittgenstein abandonó su proyecto de un lenguaje idealmente analizado al convencerse de no poder llegar a las proposiciones elementales, y al ver con ello el absurdo de invocar un isomorfismo entre el lenguaje y el mundo<sup>7</sup>.

En su segunda etapa, insiste Wittgenstein en su aspiración de claridad completa, de la cual deja constancia expresa en sus *Investigaciones filosóficas* (n. 133): "La claridad a que nosotros aspiramos es una claridad absoluta". Pero hay un juego de palabras con el adjetivo "absoluta"; el término es ambiguo. A estas alturas Wittgenstein ya está desengañado sobre los límites del lenguaje hasta el punto de considerar que todas las descripciones lingüísticas de estados mentales (entre los que se sitúa la certeza) no versan sobre nada real, porque no podemos conocer —si acaso algo existiese— nada más allá del comportamiento físico. Según Wittgenstein, lo que nos sucede es que, a la hora de describir procesos del alma humana, como no podemos describirlos físicamente, caemos en falsos usos lingüísticos, usos metafísicos que —aquí hay ecos nietzscheanos— consisten en nominalizar o "sustancializar" los objetos que no podemos describir (empezando por la misma alma o el espíritu, e incluyendo cada una de sus actividades, tales como las sensaciones, los pensamientos o las decisiones).

¿Cómo llegar a la claridad en lo que se refiere a los estados mentales del ser humano?

Me parece que tal claridad sólo es posible si: 1) respondemos sí o no a la pregunta de si existen y 2) si, consiguientemente, explicamos tanto la respuesta dada, como la razón por la cual la contraria no es verdadera.

El problema es que Wittgenstein responde con ambigüedad, pues aunque no niega absolutamente la existencia de lo psíquico, se inclina a considerarlo como producto de ficciones gramaticales<sup>8</sup>. En realidad su solución es disolución. Para él, resolver los problemas consiste en no plantearse los por considerarlos carentes de sentido. Por eso la filosofía se entiende en el segundo Wittgenstein como una terapia, que trata de desembarazarnos de la enfermedad que consiste en el saber reflexivo.

Y, sin embargo, es evidente que hasta el final de su vida Wittgenstein estuvo preguntándose por el modo de llegar a la claridad pretendida. Y sobre la legitimidad

<sup>6</sup> *Tractatus*, 3.12.

<sup>7</sup> T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía*, vol. VII, BAC, Madrid, pp. 216-217.

<sup>8</sup> L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones*, I, 307: "Are you not really a behaviourist in disguise? Aren't you at bottom really saying that everything except human behaviour is a fiction?— If I do speak of a fiction, then it is of a grammatical fiction".

del saber acerca de sí mismo y del mundo. Prueba de ello es el libro *Sobre la Certeza* (SC). Por eso se aborda ahora ese tratado, en relación con el escepticismo.

### GÉNESIS DEL ESCRITO *SOBRE LA CERTEZA*

A. Kenny, entre otros, ha afirmado que las dudas que Descartes planteó en las *Meditaciones* primera y tercera han sido bastante más aceptadas y más prolíficas desde el punto de vista filosófico que las soluciones que el propio Descartes ofreció en las meditaciones siguientes (cuarta y sexta). Es cierto. En la historia de la filosofía reconocemos a Descartes una función desestabilizadora y a la vez fructífera. Puede que la duda escéptica —sembrada metódicamente— acerca de nuestra capacidad de saber la verdad sobre el mundo externo haya impulsado tras él las corrientes de pensamiento que han desembocado en el idealismo. Pero también es verdad que, como todo idealismo necesita del realismo, la duda radical cartesiana tenía un fundamento realista y quizá por eso también ha fructificado en intentos, como los de G. E. Moore, de plantear radicalmente el realismo, como hizo en sus ensayos en defensa del sentido común (*Defense of Common Sense*, 1925) y en el de prueba de la existencia del mundo físico (*Proof of an External World*, 1939).

De manera que el libro de Wittgenstein SC tiene que ver con Descartes (sobre todo con su duda), y tiene que ver con Moore, que busca eliminar de raíz la posibilidad de esa duda del mundo físico. Wittgenstein sostiene que Moore está en lo cierto cuando mantiene que las proposiciones sobre el mundo físico o sobre los datos sensibles ("Esto es una silla", "Tengo dos manos", etc.) tienen el mismo estatuto epistemológico que las proposiciones matemáticas; pero también afirma que Moore se equivoca al pensar que aquellas proposiciones prueban la existencia del mundo físico.

En el estilo inconfundible de Wittgenstein, SC es un borrador de sentencias numeradas que escribió en los dos últimos años de su vida. Fue publicado póstumamente, en 1969, por Norman Malcolm, discípulo y colega que dos décadas antes, en 1949, había invitado al vienés a visitar Estados Unidos y a alojarse en su casa de Ithaca (New York). Fue en esa época final de la vida de Wittgenstein cuando Malcolm logró reavivar en su amigo el interés por algunos artículos de G. E. Moore, como los dos citados.

Según afirman E. Anscombe y G. von Wright en el prefacio a SC, Wittgenstein ya conocía y apreciaba esos trabajos de Moore, y le había dicho al propio Moore que "Defensa del sentido común" era su mejor ensayo, opinión con la que Moore coincidía<sup>9</sup>. No obstante, si hacemos caso a Michael Kober, hay un error en cómo se

<sup>9</sup> Cfr. G.E.M. ANSCOMBE y G.H. VON WRIGHT, "Prefacio a la edición original alemana", en: L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1997.

gestó SC, error que se difundió justamente por el prefacio que hicieron a la obra Wright y Anscombe. Ciertamente, Wittgenstein cita repetidamente a Moore y las frases que este autor puso como ejemplos en sus ensayos en defensa del realismo. Pero Kober sostiene que lo que movió a Wittgenstein a escribir SC no fue directamente Moore, sino las discusiones que en Ithaca mantuvo con Malcolm a propósito de un artículo que el americano acababa de publicar precisamente en 1949 en la *Philosophical Review*, artículo que se titulaba *Defending Common Sense*, en el que aludía a Moore<sup>10</sup>.

Sea como sea, bien que moviera a Wittgenstein directamente el pensamiento de Moore (Kober dice que W. apenas leyó en profundidad dos autores, W. James y B. Russell) bien que le moviese por impulso intermedio de Malcolm, lo innegable es que en las 676 observaciones recogidas en ella, Wittgenstein discute en repetidas ocasiones las tesis de Moore.

Según el planteamiento de Moore —y aquí simplifico por necesidad—, todos conocemos un conjunto de proposiciones con plena certeza (observaciones, percepciones, hechos de conciencia, experiencias, relaciones de distancia respecto de mi cuerpo, y en general afirmaciones del tipo "Aquí hay una mano", "La tierra ha existido durante mucho tiempo", etc.) y además esas proposiciones son *completamente verdaderas*<sup>11</sup>.

No voy a poder retomar aquí la crítica particular a las tesis de Moore, pero de forma indirecta se puede deducir de lo que dice Wittgenstein sobre la certeza, la duda, el error y el posible saber, cuestiones todas ellas interconectadas con ese intento de claridad absoluta o, visto desde el punto de vista negativo, con las tesis escépticas.

### CERTEZA Y SABER

Wittgenstein distingue entre la certeza subjetiva y la objetiva<sup>12</sup>. De la subjetiva dice: "Con la palabra 'cierto' expresamos la convicción absoluta, y tratamos de convencer a los demás. Eso es certeza subjetiva". Consiste, por tanto, en la seguridad que tenemos al decir a otros o al decirnos a nosotros mismos que las

<sup>10</sup> M. KOBER, "Certainties of a world picture: The epistemological investigation of On Certainty", en: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Edited by Hans D. Sluga, David. G. Stern, Cambridge, 1997, pp. 411-441.

<sup>11</sup> G. E. MOORE, "Defensa del sentido común", en: *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972, pp. 57-86. Moore parte de la comprensión ordinaria de estas frases entrecomilladas, y se enfrenta a las tesis de filósofos que sostienen que no podemos conocer la verdad de estas proposiciones alegando que no son reales las cosas materiales, ni el tiempo, ni el espacio, ni el yo, es decir, al modo de los escépticos en el sentido más fuerte del término.

<sup>12</sup> SC, 194.

cosas son de determinado modo. En este mismo lugar y también más adelante en esta obra, Wittgenstein apunta ya una cuestión importante, que es desligar el saber del campo exclusivamente subjetivo; esto es, reconocer en el saber algo extrasubjetivo: "La certeza es subjetiva, pero no el saber"<sup>13</sup>. Por tanto, si hago una afirmación que expresa saber, es decir, si expreso algo de una forma que comience diciendo "sé que... tal y cual", y con ello que no quiero expresar meramente la certeza subjetiva, entonces necesito "poder convencerme de que tengo razón", he de aportar pruebas. El saber exige pruebas, mientras que la certeza subjetiva, no.

En el mismo párrafo 194 describe la certeza objetiva como aquello que sucede "cuando el error no es posible". Y, sin embargo, deja abierto, entre interrogantes, el tipo de posibilidad de que se trata. La certeza objetiva no es algo en sí, sino algo logrado, algo que consiste en una posesión de razones: "Tengo razones concluyentes para mi seguridad. Tales razones convierten mi seguridad en algo objetivo"<sup>14</sup>. La pregunta, entonces, es: ¿podemos estar seguros de que algo es cierto, *objetivamente* cierto? La respuesta de Wittgenstein es afirmativa, y hace eco a Moore: "Hay un número incalculable de proposiciones empíricas que, para nosotros son ciertas"<sup>15</sup>. Esas proposiciones nos las enseña la experiencia, de forma interrelacionada y es precisamente el que se nos dan en la experiencia y no su carácter aislado, lo que no nos permite dudar de ellas<sup>16</sup>.

¿Qué relación hay entre certeza y saber? Desde el punto de vista de la enunciación, para Wittgenstein decir "sé" equivale a afirmar "tal cosa me consta como cierta"<sup>17</sup>. Y el grado de certeza que se expresa en estas afirmaciones es relevante: cuando se dice "sé que...", cuando lo dice cualquiera de nosotros o lo afirma Moore, se está aportando el grado de certeza que se tiene (porque podríamos decir también en lugar de "sé que...", "creo que..." o "me parece que...", pero no, decimos "sé que...") y, como escribe Wittgenstein, "es importante que este grado [de certeza] tenga un valor máximo"<sup>18</sup>.

No obstante, por grande que sea el grado de la certeza, de ella no se sigue, no implica, un estado de cosas subsiguiente. Pues la certeza no es más que "un tono en el que se constatan cómo son las cosas"<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> SC, 245.

<sup>14</sup> SC, 270.

<sup>15</sup> SC, 273.

<sup>16</sup> SC, 274.

<sup>17</sup> SC, 272.

<sup>18</sup> SC, 386.

<sup>19</sup> SC, 30.

## ERROR Y DUDA

Hemos visto que, según Wittgenstein, para llegar a la certeza objetiva hay que demostrar que no es posible error alguno<sup>20</sup>, puesto que de la afirmación que dice que "sé" no se sigue que sepa lo que digo saber<sup>21</sup>. Es decir, el saber precisa de la demostración, demostrar que no es posible ningún error. La demostración es entonces la prevención contra el error<sup>22</sup>. Y esta prevención es necesaria, ya que, señala Wittgenstein, es experiencia universal que todo el que dice "sé", en el mismo juego del lenguaje y si quiere cumplir las reglas del juego en que está, tiene que poder estar dispuesto a afirmar sobre lo mismo que "creía saber que...", es decir, ha de estar dispuesto a admitir un posible error. Por tanto, si aceptamos que es lógicamente posible cometer un error en la aserción, asegurar que se sabe no aporta nada sobre el estado de las cosas.

Ahora bien, no todos los errores son del mismo grado. Ni ha de ser idéntica, por consiguiente, la demostración de que no es posible el error. En una de las reflexiones en que se refiere a las afirmaciones de Moore sobre los objetos físicos (los planetas, el propio cuerpo...), escribe Wittgenstein lo siguiente: "No es verdad, pues, que lo único que sucede, al pasar de la consideración sobre un planeta a otra sobre la propia mano, es que el error se convierte en algo más improbable. Al contrario, cuando llegamos a cierto punto ya no es ni siquiera concebible. Eso ya nos lo indica con claridad el hecho de que, en caso contrario, sería concebible que nos equivocáramos en todos los enunciados sobre objetos físicos, que todos los enunciados que hiciéramos fueran incorrectos"<sup>23</sup>.

Lo que aquí se declara es que en ciertos enunciados no cabe error. Si dudáramos de ellos dudáramos de todo, pero entonces la duda habría perdido su sentido. Por ejemplo, si pudiésemos dudar de la existencia de todos los planetas y dijésemos, para explicar el hecho de que vemos planetas, que es posible "que el fenómeno luminoso se produzca de modo distinto", necesitaríamos otro objeto que sí existiese. Si digo que algo no existe, tengo necesariamente que ponerlo en contraste con lo que sí existe<sup>24</sup>.

Así que al admitir la posibilidad de cierto tipo de errores se llega al límite de lo que tiene sentido o carece por completo de él. Y, también, al límite de lo racional con lo irracional. Por eso Wittgenstein distingue el error de la ilusión del loco: "Si un

<sup>20</sup> SC, 15.

<sup>21</sup> SC, 13.

<sup>22</sup> Hay otro tipo de seguridad que no exige demostración y que viene a ser un fundamento sin fundamento de toda creencia. De este tipo de certeza se habla al final del artículo al referirse a la evidencia de verdades que captamos directamente y no exigen prueba.

<sup>23</sup> SC, 54.

<sup>24</sup> SC, 56.

buen día un amigo mío imaginara que había vivido durante largo tiempo en tal y tal lugar, etc., etc., yo no lo consideraría un error sino una perturbación mental", y —para no dejar del todo mal al hipotético amigo— apuntilla que la perturbación sería "quizá transitoria"<sup>25</sup>.

Ese añadido del "quizá transitoria" no es superfluo, porque, ¿no es verdad que en otro nivel de experiencias nos puede suceder que experimentamos ilusiones transitorias y no las llamamos locura sino que insistimos en considerarlas errores? Wittgenstein se pregunta por la diferencia esencial entre la ilusión del loco y el error del sensato<sup>26</sup>, y como respuesta sólo he encontrado una meramente descriptiva (no esencial), que además no es una respuesta definitiva, puesto que el autor sólo la apunta interrogativamente: la diferencia clara entre ambas es la persistencia del error acaba por denominarse ilusión. Dicho con su propio ejemplo: si creo que ante mí hay una mesa y es falso, puede ser un error; pero "¿no lo sería si creyera falsamente que he visto esta mesa, o una parecida, cada día durante meses, y que la he utilizado constantemente?"<sup>27</sup>.

Me parece que esta respuesta en forma de pregunta no es satisfactoria ni le satisface a Wittgenstein. Pero como en último término el saber para Wittgenstein deriva de las determinadas prácticas lingüísticas, lo definitivo para él no consiste en la diferencia entre un concepto y otros, sino en que uno mismo trate ese hecho (la apariencia de la mesa) como un error o como una perturbación.

Sucede que, desde mi propio uso del lenguaje puedo manipular el concepto de "error" ampliando o restringiendo el campo de su uso con sentido. Y lo problemático entonces es que por esta misma razón puedo también manipular el concepto de verdad. Si, por ejemplo, me refiero a la historia del mundo, y rechazo la idea de que sea posible el error de los testimonios de los abuelos vivos que cuentan que la tierra ha existido en los últimos 80 años, estoy determinando que cierto error no es posible. Pero si pudiésemos poner en duda ese juicio de nuestros progenitores, entonces "cambiaría el papel que 'error' y 'verdad' juegan en nuestras vidas"<sup>28</sup>. Pero, entonces ¿cómo demarcamos el campo sobre el que es posible el error?, ¿quién determina lo que es incuestionable?

<sup>25</sup> SC, 71.

<sup>26</sup> SC, 195.

<sup>27</sup> SC, 75.

<sup>28</sup> Como escribe en SC, 138.

## CONCLUSIÓN

Lo incuestionable viene determinado por la experiencia del mundo, pues hay ciertas circunstancias, responde Wittgenstein, en que un hombre no puede equivocarse<sup>29</sup> —el no "puede" tiene sentido lógico—, como cuando juzgamos que todos los hombres tienen cerebro, que tuvimos bisabuelos, que las palabras de esta oración están en castellano, que hay tales islas en la costa, etc. Y si hay circunstancias en que no podemos equivocarnos, la duda de todo no es posible<sup>30</sup>. Es preciso que haya evidencias estables, "abrumadoras" (*überwältigende*) o "indiscutibles" (*unumstößlich*) análogas a las proposiciones matemáticas<sup>31</sup>, cuya verdad no requiera prueba contraria, y sobre cuyo fondo la duda pueda tener su sentido. La duda presupone el saber o, viceversa, el saber y la certeza son el lugar de la duda. Constantemente gravita en esta obra de Wittgenstein el planteamiento cartesiano de la duda. ¿De qué me fio? ¿De mi percepción? ¿De mi memoria? "¿Es absolutamente correcto que nos fiemos de la evidencia de nuestra memoria (o de nuestros sentidos) como lo hacemos?"<sup>32</sup>.

En su intento de aportar un criterio de la verdad y la falsedad, nuestro autor rechaza el de la adecuación a la realidad, y propone una respuesta pragmática, que se refiere al uso que de hecho hacemos de los conceptos en los diversos juegos del lenguaje<sup>33</sup>. Pero como el uso tiene su límite, porque los juegos del lenguaje tienen sus reglas, si se incumplen las reglas queda sin sentido el significado que las palabras y las frases tienen. Y una de esas reglas es la existencia de un fondo de evidencias incuestionables.

En última instancia, lo que nos salva del total escepticismo es que juzgamos de cierta forma porque somos humanos. Si podemos equivocarnos es porque estamos capacitados para juzgar, y los juicios, en determinadas circunstancias nos aportan una certeza objetiva, porque se fundan en evidencias que no podemos probar<sup>34</sup>, hecho éste que coincide con el hecho de que no encontramos razón para dudar de ellas, es decir, cuando sucede que no es lógicamente posible el error. Escribe

<sup>29</sup> SC, 156.

<sup>30</sup> Dudar de todo es análogo a pensar que todo es apariencia; pero la apariencia se constituye como tal frente a lo real, a lo que no es aparente. Y se descubre formalmente en la experiencia del error. De forma semejante, la duda no es duda si no hay certeza alguna. Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 17-18. Así mismo, no podemos suponer que todo es sueño: "No puedo suponer seriamente que ahora estoy soñando" (SC, 676).

<sup>31</sup> SC, 657.

<sup>32</sup> SC, 201.

<sup>33</sup> SC, 560: "Y el concepto del saber se ajusta al del juego de lenguaje" ("Und der Begriff des Wissens ist mit dem des Sprachspiels verkoppelt").

<sup>34</sup> Hay cosas fundamentalísimas, que captamos o atrapamos inmediatamente (SC, 510-512), que constituyen como el fondo incuestionable de mis convicciones (SC, 151 y 152), y a la vez ellas, según Wittgenstein (que no desea pensar metafísicamente en último término), no tienen fundamento (SC, 253).



Wittgenstein: "Para que un hombre se equivoque [para que sea posible hablar de error], ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad"<sup>35</sup>. Pienso que es una invocación al poder de la razón humana, como cualidad capaz de superar el escepticismo, y netamente opuesta a la demencia o a la irracionalidad<sup>36</sup>.

EL RELATIVISMO  
EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA:  
KARL R. POPPER, THOMAS KUHN Y  
LARRY LAUDAN

PABLO LÓPEZ MARTÍN  
Profesor de Metafísica del  
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU  
en la Universidad San Pablo-CEU

La filosofía de la ciencia, en su moderna acepción, es una disciplina joven. Suele considerarse su origen a comienzos del siglo XX con el nacimiento del Círculo de Viena. Su objetivo es descubrir cuales son las reglas de la ciencia experimental y el alcance de su método. El análisis que realizan de la ciencia experimental se construye sobre las siguientes preguntas: ¿Qué es la ciencia? ¿Cuál es su método? ¿Cuál es la verdad que alcanza? ¿Cómo podemos medir el progreso científico?<sup>1</sup>

Por tanto, esta disciplina filosófica consiste en la respuesta que cada filósofo tiene para estas cuatro preguntas. En este trabajo se quiere abordar la respuesta que algunos de los principales representantes de esta disciplina dan a la pregunta acerca de la verdad de la ciencia experimental y, en parte, sobre su progreso.

Esa respuesta no tendría tanta importancia si sólo fuese una respuesta parcial al problema de la verdad dentro de la ciencia experimental. La cuestión es más compleja. Las respuestas ofrecidas suelen extrapolarse fuera del campo de la

---

<sup>1</sup> Un análisis de la ciencia experimental que se guía por estas cuatro preguntas es el que realiza Mariano ARTIGAS en su obra *Filosofía de la Ciencia experimental*, Eunsa, Pamplona, 1992, realizado desde una perspectiva realista. También en la obra de idéntico título de Javier Echevarría puede verse un estudio semejante.

---

<sup>35</sup> SC, 156.

<sup>36</sup> La conclusión de M. Kober es muy distinta: que en la obra aquí tratada Wittgenstein no sortea el escepticismo "fuerte", sino que sólo logra "hacer un boceto filosóficamente iluminador de la estructura epistémica de los juegos del lenguaje y de sus configuraciones epistémicamente relevantes". M. KOBER, *op. cit.*, p. 412.