

Claridad

*Comparación de la noción de claridad en
Descartes y en Wittgenstein*

Kurt Wischin

Historia de la Filosofía V

Dr. Juan Carlos Moreno Romo

Licenciatura de Filosofía, 5° semestre

Facultad de Filosofía, UAQ

Resumen

Tanto para Descartes, como para Wittgenstein, la noción de 'claridad' juega un papel importante en el desarrollo de su argumento. El ensayo ofrece una breve descripción del uso que Descartes hace del concepto en la obra *Meditaciones Metafísicas*. Se ofrecen algunos aspectos del uso que Wittgenstein hace de este concepto, principalmente en relación con la noción de 'representación gramatical'. Finalmente se hace notar muy brevemente que la noción de claridad de Descartes está directamente en el foco de la crítica que Wittgenstein hace a la filosofía cartesiana, por lo que no son solamente nociones incompatibles, sino, en cierto sentido, diametralmente opuestas.

Preámbulo

Este ensayo nace de una conversación con el Dr. Mendivil de la Universidad de Guanajuato acerca de una reflexión mía sobre las nociones de claridad y objetividad frente a un pragmatismo que propone un concepto de verdad basado en la praxis exitosa. En el curso de esta conversación, el Dr. Mendivil me dijo: "Wittgenstein se parece mucho a Descartes, ya que para ambos el concepto de claridad es de suma importancia". Estaba yo algo desconcertado. Descartes se ubica, según creo, en el amanecer de un paradigma filosófico que habría de nacer de las metáforas de su creación, mientras que Wittgenstein estaba dedicado a derrumbar los fundamentos de precisamente ese paradigma. Pero, si queremos narrar la historia de la filosofía a manera de una secuencia de paradigmas, entonces también Wittgenstein se asienta en el umbral de uno, muy diferente al anterior, puesto que esto es lo que nos justifica eventualmente a hablar de dos paradigmas: que sean diferentes. Pero ciertamente, lo que hace entonces diferentes a Descartes y a Wittgenstein, también lo hace semejantes. No puedo proponerme en el marco del presente ensayo dar un panorama completo de la compleja relación que une y separa los pensamientos de estos dos grandes filósofos, sino sólo iluminar como usan estos pensadores en sus respectivas propuestas el término 'claridad'.

Claridad (y distinción) en Descartes

Dice Descartes en la quinta de las meditaciones metafísicas: "... resulta evidentísimo que todo lo que es verdadero es algo, y más arriba he demostrado

ampliamente que todo lo que conozco con *claridad y distinción* es verdadero.”¹ Continúa diciendo que aun cuando no fuese así, “la naturaleza de mi espíritu no podría por menos de estimarlas verdaderas, mientras las concibiese con claridad y distinción.”² Dejaremos a un lado de momento la necesidad que existe para el espíritu, debido a su naturaleza, de estimar como verdadero lo que concibe con claridad y distinción y tratemos de trazar lo que Descartes considera una demostración amplia de que lo que yo -en cuanto espíritu- perciba clara y distintamente sea, efectivamente, verdadero.

El lugar donde más claramente de una demostración habla Descartes ocurre en la meditación cuarta, a saber:

Y, sin duda, no puede haber otra causa que la que he explicado; pues siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de las cosas que el entendimiento le representa como *claras y distintas*, es imposible que me engañe, porque toda concepción *clara y distinta* es algo real y positivo, y por tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor, el cual, siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error alguno; y, por consiguiente, hay que concluir que una tal concepción o juicio es verdadero.³

Ya con anterioridad Descartes explica que sólo los juicios son lo que deben preocuparnos en cuanto a la posibilidad de equivocarnos. Clasifica los pensamientos en imágenes y sólo a estos “conviene con propiedad el nombre de «idea».”⁴ Me parece que Descartes dice aquí que estas imágenes o ideas en este sentido se me aparecen a mí en cuanto espíritu cuando quiero, temo, afirmo o niego; o sea, concibo “alguna cosa de la que trata la *acción* de mi espíritu”⁵, y añado algo mediante esta acción “a la idea que tengo de aquella cosa”. Lo que Descartes clasifica como otro género de pensamiento que engloba las *voluntades* o *afecciones*, y otros *juicios*. Las ideas⁶, en el sentido estricto referido arriba no

¹ Descartes. R.; *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*; Introducción, Traducción y Notas Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 54; *mi énfasis*.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* p. 51 s., *mi énfasis*.

⁴ *Ibid.* p. 33, también para la explicación que sigue. En una nota sobre este pasaje, el editor apunta: “... Descartes no desea identificar [imágenes e ideas]; en carta a Mersenne de 1641 decía «no llamo ideas simplemente a las imágenes pintadas en la fantasía... sino a todo lo que hay en nuestro espíritu cuando concebimos una cosa».”

⁵ Mi lectura de esto es que Descartes afirma que las cosas se parecen a mi mente sólo debido a una acción del espíritu, no sólo en base a este pasaje, sino me parece seguir lógicamente a raíz de como Descartes conduce el argumento. Esto en todo caso no debe entenderse como una forma de solipsismo, ya que Descartes posteriormente argumentará en favor de la realidad del mundo externo, en base a los mismos fundamentos cuya pista sigo aquí para explicar su noción de ‘claro y distinto’.

⁶ Observo aquí un primer paralelismo entre Descartes y Wittgenstein, que puede ser perfectamente accidental, pero quizás sea una característica de filósofos que marcan un cambio de paradigma: los términos no tienen un significado absoluto (tal cosa no existe, pero en el curso del discurso filosófico de “tiempos normales” tendemos a tratarlos como si lo pudieran tener) sino deben interpretarse con estricto apego al respectivo contexto de su uso. Se observa lo

pueden ser falsas; simplemente se me aparecen y es verdad que imagino estas cosas.⁷ Tampoco pueden ser falsas las acciones del espíritu que hacen que las cosas se me aparezcan: puedo “desear cosas malas, o que nunca hayan existido, no es menos cierto por ello que yo las deseo.” Son, por lo tanto, sólo los juicios los que están sujetos a error.

Descartes usa la expresión ‘claro y distinto’ por primera vez y ampliamente cuando trata de descubrir la sustancia de las cosas que percibo como estando en el exterior, es decir, que no están en el espíritu, en la meditación segunda. Hablando del trozo de cera que tenía entre sus dedos y que puso a prueba antes y después de derretirlo, dice Descartes:

Pero de lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos, o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser *imperfecta y confusa*, como lo era antes, o bien *clara y distinta*, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta.⁸

Él usa la noción de una verdad clara y distinta que se presenta al espíritu como una evidencia más⁹ que *yo*, siendo un espíritu que *conoce*, no puedo ser nada: si puedo tocar la cera y sé que existe. Descartes dice hacia el final de la Segunda Meditación: “pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, ...; pero lo que no puede ser es que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada.”¹⁰. Compara en seguida lo claro y distinto del conocimiento de la cera, “después de llegar a él, no sólo por la vista o el tacto, sino por muchas más causas, ¿con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad no me conoceré a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera ... prueban aún mejor la

mismo, por ejemplo, con el término ‘naturaleza’, con la diferencia de que Descartes en el mismo texto hace explícito que lo usa en distintas acepciones.

⁷ Para este juicio, sin embargo, requiero la identificación de ‘claro y distinto’ con ‘verdadero’ y quizás también ‘real’. Aquí Descartes aún no ha establecido a Dios como garante de mi derecho de tratarlos como idénticos, pero como es una noción que forma parte del argumento para establecer precisamente esto, no puede –so pena de caer en una *Petitio principii*– depender de ello. Debería ser entonces en base a la naturaleza del espíritu. A menos que tratemos la idea de Dios como evidente por sí misma que no requiere de argumento, tal como sugiere el titular de este curso, coincidiendo en esto, me parece, también con Richard Popkin. Vidal Peña, el editor del libro que uso de referencia difiere de esta lectura, según se desprende de su introducción al texto de Descartes y me parece que esta lectura se apega más a la percepción generalmente aceptada. No por esto es la correcta, desde luego.

⁸ *ibid.* p. 29, *mí énfasis*. Descartes contrastará ‘claro y distinto’ no sólo con ‘imperfecto y confuso’ sino también con ‘confuso y oscuro’.

⁹ Lo establece por primera vez, desde luego, a partir del *cogito ergo sum*, que en el presente texto toma la forma: “si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy.”, *ibid.* p. 24, en la Meditación Segunda, que sustrae la existencia del *yo* como existente del poder del *genio maligno*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 30

naturaleza de mi espíritu?"¹¹. Pero no sólo establece esto (para confirmar lo que es evidente inmediatamente a partir del *cogito* también mediante la evidencia de la acción del espíritu), sino también casi como colateral accidental, que el conocimiento no es cuestión de la "imaginación ni de los sentidos"¹² sino conocemos los cuerpos porque los *concebimos* con el entendimiento.

Descartes establece la relación entre lo que percibo clara y distintamente y que lo que así percibo sea verdadero en seguida en la Meditación Tercera como una regla, al argüir que no sólo sabe que el *yo* es una cosa que piensa, sino también "lo que se requiere para estar cierto de algo"¹³:

En ese primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente.¹⁴

Aquí Descartes parece apelar a una imposibilidad lógica, quizás derivada de la naturaleza del espíritu, para establecer la relación entre la noción de lo 'claro y distinto' y la noción de 'verdad'. El problema con esta apelación parece ser, como Vidal Peña (entre muchos otros, según me parece) establece de una manera más general cuando habla del "círculo de Descartes"¹⁵, que Descartes ha radicalizado previamente su duda para incluir la certeza que da el conocimiento de los objetos de la geometría y de la matemática, y en este punto de su argumento no la ha vuelto a establecer, entonces hablando en términos de un argumento lógico, no parece tener derecho a este tipo de necesidad. No es esta consideración, sin embargo, tema de este ensayo. Desde luego es problemático hablar de la lógica de un argumento cuando previamente se ha suspendido a la lógica como garante de la corrección (verdad, en este caso) del argumento.

Tampoco puedo explorar aquí, para no desviarme demasiado del tema, qué cosa debemos suponer cuando Descartes habla de la naturaleza del espíritu. Me parece evidente que tiene que estar relacionada estrechamente con nuestra noción de la razón en que se fundan nuestros juicios. Pero es un asunto nada simple.

Nos falta explorar todavía dos temas muy importantes, relacionados con la noción de lo 'claro y distinto'. El primero tiene que ver con la causa de las ideas, la realidad de los objetos externos y que será muy importante para establecer Dios como garante mismo de que sea verdadero lo que percibo como claro y distinto. Descartes apunta que "las ideas son en mí como cuadros o imágenes,

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., p. 31

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Véase el capítulo II de la introducción, en particular p. XXXV.

que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas.”¹⁶ Al preguntarse que conclusión debe sacar de lo anterior, que conoce como verdadero cuanto más larga y atentamente lo examina y dice:

[S]i la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo y que existe otra cosa, que es causa de esa idea. [...] si, por el contrario, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan darme certeza de la existencia de algo que no sea yo, ...¹⁷

Concluye empero, que a pesar de haber examinado todo con cuidado, no ha podido encontrar “hasta ahora” nada que tenga existencia además del *yo*, para corregirse de inmediato y referirse a la idea de Dios, un punto que tampoco examinaré en el presente ensayo.

El otro relaciona la claridad y la voluntad y conducirá directamente al establecimiento de Dios como garante de la verdad de lo claro y distinto en el pasaje referido al iniciar esta descripción de la noción de lo ‘claro y distinto’ en Descartes:

¿De dónde nacen, pues mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. [...] si del solo hecho de examinar [si existía algo en el mundo], se seguía con toda evidencia que yo mismo existía, no pude por menos de juzgar que una cosa que yo concebía con tanta claridad era verdadera, y no porque a ello me forzara causa alguna exterior, sino sólo porque, de una gran claridad que había en mi entendimiento, derivó una fuerte inclinación en mi voluntad; y con tanta mayor libertad llegué a creer, cuanta menor fue mi indiferencia.¹⁸

Por lo contrario, al ofrecerse al espíritu “cierta idea acerca de la naturaleza pensante” duda de si su naturaleza pensante es diferente de esa naturaleza corpórea. Y como duda, se abstiene del juicio (en este momento), y hace bien. Pero si por el contrario decide negar o afirmar una cosa que no concibe con bastante claridad y distinción, “entonces no uso como es debido de mi libre arbitrio”¹⁹.

Espero haber ofrecido una muestra suficiente del uso que Descartes hace de la noción de ‘claro’ para los fines del presente ensayo. Ciertamente podría ampliarse mucho más y en particular habría que decir todavía varias cosas acerca de su pareja, lo ‘distinto’.

¹⁶ Ibid. p. 37

¹⁷ Ibid., p. 37

¹⁸ Ibid. p. 49

¹⁹ Ibid. p. 50

Claridad (visión sinóptica) en Wittgenstein

La referencia que más comúnmente se hace a la noción de claridad (visión sinóptica o perspicuidad, como a veces se traduce el término) ocurre en *Investigaciones Filosóficas*, § 122

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras.-A nuestra gramática le falta visión sinóptica.-La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*.

El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una ‘Weltanschauung’?)²⁰

Hay un pasaje favorito más que voy a citar aquí enteramente, antes de tratar de presentar una idea resumida del uso que Wittgenstein hace de la noción de ‘claridad’ lo más breve que pueda:

133. No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras.

Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.- Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión.-En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.-Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema.

No hay un *único* método en la filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.²¹

Un poco después, en la sección 142 Wittgenstein afirma que el uso de nuestras palabras está establecido con claridad para lo que llama “casos normales” y que en estos casos no tenemos dudas de lo que debemos decir. Pero tanto más se aleja de lo normal, tanto más dudoso se vuelve. En la misma sección establece, ciertamente, que el uso de nuestras palabras no depende sólo del lenguaje mismo, sino en general de nuestras costumbres y de que las cosas se comportan regularmente de cierta manera.

Otro pasaje que nos puede ayudar a arrojar luz sobre la manera particular en que Wittgenstein usa la noción de claridad ocurre en la sección 314, que también revela un aspecto de la diferencia entre su manera de filosofar y la de Descartes. Afirma que ocurre un malentendido fundamental si pensamos que se puede obtener claridad sobre el problema filosófico de la sensación al contemplar, por ejemplo, mi estado actual de dolor de cabeza. Un poco después hace la misma observación acerca del significado de ‘pensar’: “Para clarificar el

²⁰ Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas* (Traducción: Alfonso García Suárez y Ulises Moulines), UNAM, México, 2003, p. 128, s.

²¹ Ibid. p. 133

significado de la palabra ‘pensar’ nos observamos a nosotros mismos mientras pensamos: ¡Lo que observamos ahí será lo que la palabra significa!-Pero ese concepto no se *usa* precisamente así.”²²

Por último, en la segunda parte del libro, Wittgenstein nos hace ver que lo que es claro o no depende de las circunstancias, al referirse a determinados juicios: “[M]edir la longitud cada vez más exactamente’ se quiere comparar con acercarse cada vez más a un objeto. Pero en algunos casos está claro, y en otros *no*, lo que significa «acercarse cada vez más a la longitud de un objeto».”²³

Los últimos párrafos nos dan una idea de varios usos que Wittgenstein hace de la expresión ‘claridad’, pero en realidad quiero enfocarme en uno de ellos, el que se relaciona con la gramática, referido en la sección 122 que cito arriba. Trataré de explicitar con más detalle lo que dice Wittgenstein en esta sección. Cómo sucede con casi todo lo que dice Wittgenstein, cuando de un pasaje específico se trata, no hay unanimidad de interpretación-también en esto se parece quizás a Descartes. Voy a seguir en lo que sigue la interpretación-desde luego no sin detractores- de Gordon Baker²⁴. Una representación clara (o perspicua) se caracteriza por lo que sigue:

- (i) ‘Representación clara’ es un concepto no referente a la gramática de nuestro lenguaje exclusivamente (esto podría parecer obvio-pero aparentemente no para todos los intérpretes de Wittgenstein; algunos han juzgado que hablar de ‘representación clara de la gramática’ es un pleonismo)
- (ii) Hablando de gramática, lo que compone una representación clara no es necesariamente una descripción de los usos de lenguaje²⁵, puede tratarse más bien de ‘centros de variación’ como los llama Gordon.
- (iii) Si una representación es clara o no, no es una característica intrínseca de la representación. ‘Claro’ no es un atributo de ‘representación’ en la expresión ‘representación clara’. En lugar de ello señala una función.
- (iv) Wittgenstein nunca habla de grados de claridad refiriéndose a representaciones, pero tampoco parece excluir la posibilidad.
- (v) Hay diferentes maneras de ver ‘nuestro lenguaje’, ‘nuestra

²² Ibid. p. 255, *mi* énfasis

²³ Ibid. p. 513

²⁴ Baker, G., “Section 122: neglected aspects” en *Wittgenstein’s Philosophical Investigations. Text and Context*, Robert L. Arrington and Hans-Johann Glock, editores; Routledge, London and New York, 1991; en particular p. 58 ss.

²⁵ que es la manera principal como Wittgenstein usa el término ‘gramática’; no tiene mucho interés en la gramática escolar o de “superficie” como en una ocasión la llama, o sea, las reglas sintácticas-pues estas no establecen el sentido de nuestro discurso.

gramática', etc., pero no parece haber en Wittgenstein la posibilidad de describir una gramática que no sea ejemplo de un determinado modo de representación. Gordon sugiere que Wittgenstein suscribía una forma de relativismo respecto a 'nuestra forma de representación'.

- (vi) Cada representación gramatical hace visible un aspecto del uso de alguna representación particular de 'nuestras palabras' que no necesariamente puede ampliarse a otras. Es decir, pueden ser mutuamente excluyentes.
- (vii) Puede haber diferentes representaciones claras para el mismo uso de símbolo, que iluminan diferentes aspectos de este mismo uso.
- (viii) No hay criterio de corrección general (mucho menos de "verdad") para una representación clara; es exitosa, si aclara algún aspecto dudoso de un uso de lenguaje. "[S]u utilidad se debe juzgar sobre todo por si causa o no determinado cambio en la manera cómo veamos 'nuestro lenguaje', a saber, si disuelve la pregunta '¿qué da vida a los signos muertos?' al aclarar que la respuesta 'pensar' es una contestación absurda."²⁶
- (ix) La representación clara es un logro creativo que permite que otra persona se de cuenta de determinadas características de un aspecto del uso de lenguaje, y una tarea de persuasión (no una prueba demostrativa) lograr que el otro vea las cosas de una nueva manera.

Al igual como en Descartes, la claridad, con toda la diferencia que puede haber en el uso de este término, para Wittgenstein se relaciona con la voluntad: "Podríamos decir que cambiar la manera, en que vemos las cosas, es difícil, *porque* es un acto de voluntad, porque se tiene que abandonar lo que siempre *se* quiso ver."²⁷

Otra analogía que encuentro es que el método de la claridad de representación gramatical no es discursivo. Se trata de hallar o inventar suficientes muestras de usos de lenguaje para que "percibamos con claridad" en que consistía nuestra perplejidad filosófica donde antes había "confusión"; no se trata de una *descripción* teórica de la gramática del lenguaje.

Habría mucho más que decir, pero igual como sucedió con la exposición del término en Descartes, me encuentro limitado por cuestión de espacio y tiempo. Dejo aquí la mera descripción de cómo Wittgenstein usa el término de 'claridad' en relación con nuestro entendimiento (a través de la gramática) para hacer un intento breve de contestar-a muy grandes rasgos-la siguiente pregunta:

²⁶ Ibid., p. 60, mi traducción

²⁷ Ibid., p. 62, s., remitiendo a un pasaje en *Comentarios Varios* de Wittgenstein que se publicó en inglés bajo el título *Culture and Value*. No sé si existe traducción al español.

Porque lo que es claro para Descartes no lo es para Wittgenstein

Wittgenstein en ningún lugar de su obra ofrece argumento alguno para comprobar falsas explícitamente las propuestas de Descartes. En una ocasión en que el filósofo inglés Joseph Pritchard de Oxford lo retaba hacerlo con relación al *cogito*, evadió una respuesta directa.²⁸

Yo pienso que el motivo de ello es que para Wittgenstein argumentar con Descartes sería repetir los errores de éste. Para decir lo mismo en otras palabras: no es una cuestión filosóficamente interesante para nosotros, si es o no es verdad lo que propone Descartes. Sea cual fuere la respuesta, quedaríamos atrapados en la misma red de confusiones en que se desarrolla el argumento de Descartes.

Trataré de explicitar la importancia filosófica de esto en los siguientes términos: siguiendo aproximadamente la interpretación del Dr. Moreno (y de Richard Popkin) si yo a mi vez la entiendo correctamente, “no puedo dudar que dudo” llega para Descartes al final de una reflexión (o meditación) que deja atrás el discurso para toparse con la realidad misma. Yo en mi inmediatez. Esta vivencia de lo inmediato que se da únicamente en la experiencia del *yo*. Todo lo demás es mediado por esta inmediatez única. Quizás podríamos añadir que es triple, como la misma divinidad: Dios, yo, mundo, pero no es importante este punto para mi consideración. En todo caso, la inmediatez del *cogito* (que en su concepto límite es idéntico con el producto de la duda radical) permite derivar todo lo demás que a mí-el sujeto que capta su propia realidad a través del *cogito*-me parece claro y distinto.

Anscombe se referiría a un aspecto similar-en cierto sentido-que se presenta a Wittgenstein con relación a la así llamada teoría pictórica del lenguaje, cuando se pregunta: ¿donde está anclado el lenguaje en la realidad?²⁹ Ahí, diría quizás Descartes, si lo podríamos preguntar, en el “no puedo dudar que dudo” se rompe la barrera del lenguaje y es inmediatamente real. “Dudo” eso hago, no sólo lo digo, por esto el genio maligno no me lo puede robar.

Gran parte de la obra del así llamado segundo Wittgenstein puede entenderse como refutación de este aspecto metafísico del *Tractatus Logico-Philosophicus*, y si aceptamos la analogía o no, también del *cogito* de Descartes y de la idea de que *lo que se me presenta clara y distintamente* sea real y verdadero. Rebasa con mucho las posibilidades del marco del presente ensayo ofrecer una descripción plausible de mis motivos para quedarme con la refutación que Wittgenstein hace del argumento cartesiano a lo largo de su obra.

²⁸ Cf., Monk, Ray; *Ludwig Wittgenstein – the Duty of Genius*, Penguin Books, New York, London, Victoria, Toronto, Auckland, 1990 p. 496 s.

²⁹ Cf. Anscombe, G. E. M, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Thoemmes Press, Bristol, 1996 (reimpresión de la versión original de 1971)

Quizás podría concluir así (y seguramente Wittgenstein no estaría de acuerdo conmigo al presentar la situación de esta manera): Me parece que Descartes nunca duda de que la duda radical efectivamente sea una manera que le permite llegar a un conocimiento certero; efectivamente, desde mi punto de vista, la ruta de la duda radical termina en una autodecepción. Creo que no es certera, entre muchos motivos, porque el lenguaje, y con ello mi conciencia (el *espíritu* liberado de su mezcla con el cuerpo según Descartes), es producto de un proceso colectivo. Al fondo de este proceso no se ubica un *yo* solitario. Otro motivo es que se me hace descabellada la idea de que *mí* realidad se manifieste en la inmediatez de mi experiencia, aunque nos parezca muy natural a primera vista suponer precisamente esto; culpo al éxito de las metáforas cartesianas de esa impresión que no tiene fundamento alguno. Pero no es objetivo de este ensayo tampoco ofrecer una crítica explícita, la que Wittgenstein no quiso dar, del método cartesiano.

1 de Diciembre de 2006