

# EL ARGUMENTO DEL LENGUAJE PRIVADO A CONTRAPELO

Pedro D. Karczmarczyk



## EL ARGUMENTO DEL LENGUAJE PRIVADO A CONTRAPELO

# **COLECCIÓN FILOSOFÍA**

## **Director**

Pedro D. Karczmarczyk

## **Comité Académico**

Samuel Cabanchik

(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Telma de Souza Birchal

(Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil)

Cristina Di Gregori

(Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Ivan Domingues

(Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil)

Oscar Esquisabel

(Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Leticia Minhot

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

Dieter Misgeld

(Universidad de Toronto, Canadá)

Wilfredo Quezada Pulido

(Universidad de Santiago de Chile, Chile)

Dante Ramaglia

(Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

José Santos Herceg

(Universidad de Santiago de Chile, Chile)

# EL ARGUMENTO DEL LENGUAJE PRIVADO A CONTRAPELO

**Pedro D. Karczmarczyk**

Karczmarczyk, Pedro

El argumento del lenguaje privado a contrapelo. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2012.

E-Book.

ISBN 978-950-34-0888-9

1. Filosofía. 2. Epistemología. I. Título

CDD 190

**Diseño y diagramación:** Erica Anabela Medina



**Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EduLP)**

47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina

+54 221 427 3992 / 427 4898

editorial@editorial.unlp.edu.ar

www.editorial.unlp.edu.ar

EduLP integra la Red de Editoriales Universitarias (REUN)

Edición digital, 2012

ISBN N.º 978-950-34-0888-9

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

©2012 - EduLP

## COLECCIÓN FILOSOFÍA

La Editorial de la Universidad de La Plata presenta el tercer volumen de la Colección Filosofía. Con la misma se aspira a conformar un fondo editorial de un alto rigor académico y de una amplia pluralidad teórica. Intentamos así atender a las necesidades más particulares de la disciplina, algo que tal vez solo puedan hacer editoriales universitarias, centradas en la publicación académica. Ello no implica, por supuesto, descuidar la circulación comercial, sino hacer hincapié en diversas formas de la circulación y de la distribución académica e institucional. El apoyo de la Biblioteca de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata nos permite llegar a una red de más de sesenta bibliotecas institucionales. El intercambio de publicidad con revistas especializadas apunta a hacerla visible en dicha esfera; esperamos, además, ampliarlo dentro de la cultura de habla hispana e incluir también, tanto en la recepción como en la publicación, a la cultura filosófica en lengua portuguesa.

Para tal fin contamos con un Comité Académico, conformado por reconocidos especialistas en diferentes áreas de la disciplina, ante el cual las propuestas recibidas se presentan, anónimas, a una instancia de evaluación. Apostamos así, al mismo tiempo, a revalorizar el formato libro como vehículo de la reflexión filosófica.

La Colección, que se abrió con *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, de Andrés Crelier, y *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*, de Diego Parente, continúa ahora con *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*.

El presente volumen es la reelaboración de una investigación doctoral, realizada en nuestra casa de estudios, que propone una lectura de conjunto y una interpretación de una discusión clave en la filosofía contemporánea. El autor busca mostrar que la interpretación de Kripke del argumento del lenguaje privado de Wittgenstein, tenida por paralela al planteo clásico asociado a figuras como Malcolm, Kenny o Tugendhat, está en realidad motivada por dicho planteo, en particular si se atiende a las dificultades y encierros en los que desembocan las lecturas tradicionales. El trabajo de contextualización posibilita apreciar no solo la motivación y el enraizamiento de la lectura de Kripke, sino también la fecundidad filosófica de su propuesta, que le permite superar los conflictos de las lecturas anteriores y abrir nuevos horizontes a los estudios del lenguaje y lo social.

*Pedro D. Karczmarczyk*  
Director

## AGRADECIMIENTOS

Mi reconocimiento, a nivel institucional: al CONICET, por la beca que me permitió realizar con tranquilidad mis estudios; a la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), por las becas previas; al Grupo Coimbra por financiar dos estancias en la Universidad de Turku, Finlandia, en 2005 y 2010; a la Universidad de Cambridge, Inglaterra, por haberme permitido realizar allí mis estudios en 2005. Al programa Escala Docente, que posibilitó una estancia en la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG) en 2009.

A mis directores de tesis, Mario Presas y Samuel Cabanchik, por su orientación y su confianza en mis posibilidades, permitiéndome creer yo mismo en ellas; en particular a Samuel, por establecer un parámetro alto de claridad y rigor, y por la «Presentación» de este trabajo. Por motivos semejantes, a Sergio Palavecino y a Oscar Nudler. A Alberto Moretti, Carolina Scotto y Gustavo Arroyo, por sus valiosas observaciones y críticas en la defensa de mi tesis doctoral. A Martin Kusch, por su orientación e inspiración en mi breve pero intensa estancia en el History and Philosophy of Science Department, en Cambridge, por su invitación en 2010 para presentar en la Universidad de Viena estas ideas y por prestar su correo electrónico a mis consultas. A Eerik Lagerspetz, por leer y discutir mis trabajos, al grupo de lectura de *Sobre la certeza (Om Visshet)*, coordinado por Yrsa Neuman. A Lars Hertzberg, por

la disposición a discutir mis trabajos y compartir los suyos. A Ivan Domingues, por su invitación a la UFMG y a los participantes del Seminario de Filosofía Analítica, donde presenté mis ideas encontrando un estimulante eco. A Anandi Hattiangadi, por facilitarme su valioso trabajo antes de su publicación. A mis compañeros del Grupo de Incentivos, dirigido por Presas, y a los del Grupo UBACyT, dirigido por Cabanchik, por enseñarme el oficio de la discusión filosófica. Al cuerpo docente de Introducción a la Filosofía y de Filosofía Contemporánea de la UNLP. A los asistentes al seminario que dicté en 2007, especialmente a Anabella Di Pego, Pedro Echarren y Micaela Anzoategui. A Javier Alegre, por la lectura y comentario de una versión previa de este trabajo. A Joshua Gert y Victoria Costa, por ayudarme a sortear algunas dificultades de acceso a material muchas veces vital. A una lista larga de amigos y colegas que no cabe en una página. A mi familia por acompañar con ostensible cariño los encierros que precisé para elaborar este texto.

*Pedro D. Karczmarczyk*  
agosto de 2010

# ÍNDICE

Advertencia .....	15
Presentación .....	17
<i>Samuel M. Cabanchik</i>	
Prólogo .....	21
1. Introducción .....	33
El paradigma mentalista tradicional y la noción de obediencia ciega .....	36
La crítica al paradigma mentalista tradicional y el argumento del lenguaje privado .....	44
La interpretación de Kripke .....	46
2. Wittgenstein sobre significado y comprensión .....	57
Wittgenstein sobre la adquisición del lenguaje .....	57
El problema de las definiciones ostensivas .....	59
Juegos de lenguaje, enseñanza ostensiva de las palabras e instrucción .....	65
Comprensión, definiciones ostensivas y reglas .....	72
La visión de lo que es común y el paradigma mentalista tradicional .....	75
La crítica de Wittgenstein al paradigma mentalista tradicional .....	78
Consecuencias de la crítica al paradigma mentalista tradicional .....	82
Conclusión .....	88
3. El argumento contra el lenguaje privado: la interpretación epistemológica de Norman Malcolm .....	93
La interpretación de Malcolm .....	95

La reconstrucción de Norman Malcolm del argumento contra el lenguaje privado .....	96
El constructivismo social de Norman Malcolm .....	104
Conclusión .....	108
<b>4. Críticas clásicas a la interpretación de Malcolm .....</b>	<b>111</b>
Alfred Ayer acerca de la noción de prueba implicada en el argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado .....	112
Judith Jarvis Thomson sobre la premisa verificacionista implícita en el argumento contra el lenguaje privado .....	118
Conclusión .....	123
<b>5. La paradoja escéptica y la «solución escéptica» de acuerdo a Fogelin .....</b>	<b>125</b>
El planteo escéptico wittgensteiniano según Fogelin .....	126
El argumento del examen público y la crítica de Fogelin .....	131
La doctrina wittgensteiniana de lo dado .....	137
Conclusión .....	140
<b>6. El argumento contra el lenguaje privado: la interpretación semántica fuerte en la propuesta de Kenny ..</b>	<b>143</b>
La posición de Kenny en relación a la interpretación clásica .....	144
El argumento de Kenny .....	147
«Recordar la regla correctamente» .....	154
La concepción de la definición ostensiva pública presupuesta en el argumento de Kenny .....	158
Captación no interpretativa de una regla .....	165
Conclusión .....	168
<b>7. El argumento contra el lenguaje privado: la interpretación semántica débil en la propuesta de Canfield .....</b>	<b>171</b>
Objeciones al argumento de Kenny .....	173
La lectura débil de 'recordar correctamente' y la ausencia de criterios .....	176

Haber tenido la intención .....	179
El problema de la identidad relativa y el lenguaje privado .....	180
Conclusión .....	183
<b>8. El argumento contra el lenguaje privado: la interpretación semántica en la versión dinámica de Ernst Tugendhat .....</b>	<b>187</b>
La interpretación de Tugendhat confrontada con la de Kenny .....	187
Del criterio de corrección al estudio del uso de 'corrección' .....	194
La salida de Tugendhat a las aporías de la interpretación epistemológica .....	195
Evaluación de la propuesta de Tugendhat .....	199
<b>9. Argumentos trascendentales y verificacionismo .....</b>	<b>207</b>
La crítica de Stroud a los argumentos trascendentales .....	211
Richard Rorty y el principio de verificación adecuado .....	217
Conclusión .....	222
<b>10. La interpretación escéptica de Kripke y la discusión clásica del argumento del lenguaje privado .....</b>	<b>225</b>
Fusión de horizontes .....	226
Confrontación con Fogelin .....	232
Interpretación .....	237
<b>11. El desafío escéptico según Kripke .....</b>	<b>243</b>
Interpretaciones escépticas de Wittgenstein .....	246
El desafío escéptico .....	251
¿Sentido común o sentido común filosófico? .....	254
El desafío escéptico (ontológico) .....	257
<b>12. El argumento escéptico de Kripke .....</b>	<b>263</b>
El argumento escéptico .....	271
La respuesta por el uso .....	273
La respuesta por el algoritmo .....	273

La respuesta disposicionalista .....	274
Las consideraciones sobre simplicidad .....	279
La respuesta en términos de cualidades introspectibles .....	280
Estados primitivos .....	282
Platonismo .....	283
La paradoja escéptica .....	284
13. La solución escéptica y el argumento contra el lenguaje privado en la interpretación ontológica de Kripke .....	291
Solución escéptica y solución directa. Solución escéptica y diagnóstica .....	292
De las condiciones de verdad a las condiciones de aseverabilidad .....	295
Las condiciones de aseverabilidad de las afirmaciones semánticas. La situación de un individuo considerado en aislamiento .....	298
La «deducción» de la noción de criterio y la posibilidad de un juicio acerca del error .....	303
Solución comunitaria e identidad relativa .....	308
Problemas de la solución escéptica .....	311
Respuesta a las críticas de petición de principio en la solución escéptica .....	313
La objeción de Stroud aplicada al escéptico semántico .....	319
14. Relaciones internas y escepticismo .....	323
Baker y Hacker sobre el problema de las relaciones internas en la solución escéptica .....	323
Privacidad y escepticismo epistemológico. El argumento del lenguaje privado como un argumento particular .....	330
<i>Reductio</i> , escepticismo epistemológico y ontológico .....	332
Concordancia en los juicios, criterios y relaciones internas .....	338
Wittgenstein sobre obediencia ciega, criterios y concordancia en los juicios .....	340
Criterios y relaciones internas .....	350
Bibliografía .....	357

## ADVERTENCIA

Se consignan aquí algunas abreviaturas, signos especiales o modos de citación no convencionales utilizados para este texto en particular:

IF: *Investigaciones filosóficas*. Cuando cito la primera parte de esta obra lo hago siguiendo la convención usual, indicando el número de párrafo (§); para las citas de la segunda parte indico IF II, poniendo en primer lugar la paginación de la traducción al castellano (1999) y en segundo término, separándola con barra (/), la paginación de la edición en inglés (2000).

OFM: *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas* (1987).

Z: *Zettel* (1997c).

Las citas de estos tres textos corresponden a las traducciones castellanas mencionadas en la Bibliografía, salvo indicación en contrario.

En las referencias a las citas de *Los cuadernos azul y marrón* de Wittgenstein señalo, en primer lugar, la paginación de la traducción española (1994) y, en segundo lugar, separándola con barra (/), la de la edición en inglés (1958).

El mismo criterio he seguido para las citas del libro de Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private*: pondré primero la paginación de la versión castellana de A. Tomasini (1989) y luego la del original (1982), indicando los casos en los que la versión castellana que doy difiera de esta traducción.

Son más las traducciones de citas textuales de obras cuyas ediciones indicadas en la Bibliografía no estuviesen en castellano (Baker y Hacker, Blackburn, Bloor, Boghossian, Canfield, Ebbs, Fogelin, Glock, Hattiangadi, Hintikka, Kusch, Malcolm, Quine, Rorty, Strawson, Stroud y Wright).

## PRESENTACIÓN

Que la obra de Ludwig Wittgenstein constituye una de las principales referencias del pensamiento filosófico contemporáneo, quizás sea admitido aun por aquellos que resisten su poder corrosivo respecto de la metafísica –dirigido especialmente contra sus tendencias teoréticas y especulativas, no contra su trasfondo vital, el que, por el contrario, fue celebrado a su modo por el filósofo vienés–. ¿Cuál es la enseñanza maestra de su obra crítica?

El legado de Wittgenstein no puede resumirse en fáciles y breves fórmulas, pero en el espacio de una presentación no podemos pretender más que eso. Comienzo por una formulación muy genérica de lo que considero es un sentido básico de su enseñanza: *quien está en el lenguaje está en las cosas mismas y, viceversa, nadie está en las cosas mismas sin estar en el lenguaje, pues palabra y cosa son anverso y reverso de una sola y única realidad.*

Cuando no se es fiel a este pensamiento, se cae en la mitología filosófica mediante la cual se pretende acceder a una supuesta experiencia más originaria, en la que el sentido se nos daría sin mediaciones, de modo tal que podríamos crear por nosotros mismos el lenguaje para ese sentido.

Y bien, el famoso argumento de Wittgenstein en contra de la posibilidad de un lenguaje privado debe verse, en mi opinión, como la crítica de esa posibili-

dad por medio de un caso ejemplar de esa concepción. Visto a la luz de esta perspectiva amplia, el presente libro de Pedro D. Karczmarczyk cobra su mayor relevancia, pues permite al lector seguir con notable rigor y capacidad analítica las principales vicisitudes del debate al que el argumento de Wittgenstein diera lugar.

Karczmarczyk nos ayuda, de la mano de su propia relectura de la interpretación que Saúl Kripke hiciera del problema en su conjunto,<sup>1</sup> a ver claramente lo que está en juego en el fondo de las alternativas más extremas de la discusión, pasando por las diversas opciones intermedias.

No anticiparé aquí lo que el lector encontrará por sí mismo en el libro. Me interesa más ir de un solo golpe a ese fondo estratégico. La conclusión a la que volvemos a arribar una vez que hemos repasado la amplia y compleja polémica es, en mis propios términos, que nada hay entre las palabras y sus referentes que pueda officiar de fundamento u origen del sentido, porque solo la práctica misma del lenguaje articulado tiene lo se requiere a tal efecto. Y lo que se requiere es una fuente de normatividad intrínseca al significado como tal.

La principal conclusión crítica de la investigación desarrollada por Karczmarczyk es que esta condición del significado termina a la vez con la posibilidad del lenguaje privado y con las pretensiones de fundamentación del lenguaje público. Es lo que no se dejaba apreciar con claridad en el trabajo de los críticos del lenguaje privado prekripkeanos.

Otro resultado capital es que, si bien las ilusiones de fundamentación se disipan junto con la niebla de la mitología filosófica, no perdemos con ello la comprensión del funcionamiento del lenguaje, sino que, por el contrario, reencontramos por esa vía el valor más decisivo del trabajo crítico de la obra de Wittgenstein, cuya reorientación comienza ya pocos años después de publicado su *Tractatus*, y que ilustramos aquí citando la siguiente observación: «el lenguaje interviene en mi vida. Y lo que se llama lenguaje es un ser que consiste de partes heterogéneas, y la manera en que interviene en la vida es infinitamente diversa» (Wittgenstein, 1974/1992: 123).

La mitología filosófica, de la que son víctimas por igual el defensor del lenguaje privado y muchos de sus críticos, consiste en el intento de reducir la

<sup>1</sup> Véanse Kripke, Saúl A. (1982) y mi propia lectura (Cabanchik, 1993). Quisiera destacar que ha sido para mí motivo de gran satisfacción dirigir el trabajo de investigación de Pedro Karczmarczyk, a quien le agradezco haber retomado varias cuestiones de aquel trabajo de fines de los ochenta.

trama de lenguaje y vida a algo más básico, originario, que satisfaría las pretensiones fundacionales de la filosofía. La filosofía tradicionalmente ha desesperado de ello, lo que la ha llevado a buscar algún exilio más allá o más acá de la estructura en cuestión.

La filosofía de Wittgenstein constituye la crítica más formidable a esta tradición, y el libro de Karczmarczyk le hace plena justicia. El corolario de toda la discusión es que el significado no puede ser constituido a través del pensamiento, si por este se entiende algo así como *la mente interior*. Por el contrario, deberemos llamar «mente» a la capacidad de adquirir y aplicar el lenguaje, que es público.

La mente no es una sombra que acompaña al lenguaje como a una exterioridad inerte a la que habría que darle vida; por el contrario, es el mito de la interioridad el que nos presenta un lastre que no realiza trabajo alguno. Es la ilusión de un «espacio» que crece a la luz de una incompreensión de nuestro vínculo originario con el lenguaje.

La conclusión a la que nos lleva la minuciosa revisión de los argumentos hecha por Karczmarczyk a favor y en contra del lenguaje privado, como apreciará el lector, es que el lenguaje y la mente se dan juntos, insertos en la práctica lingüística, en el seno de la comunidad de lenguaje, tan exterior el uno como el otro, tan al aire libre como la vida misma.

Para hacer buen uso de la obra, el lector debe tener constantemente presente lo que traza su horizonte: que no se trata de acusar de mitológica solamente a la visión del lenguaje que nos proporcionan los partidarios del lenguaje privado, sino también, y por lo mismo, al platonista del sentido, al realista de la mente o del significado, al naturalista científico, sea en la variante natural o social, al fenomenólogo trascendentalista y a todo aquel que pretenda suprimir la tensión y el movimiento dialéctico que se establece en nosotros entre las palabras, el sentido y la experiencia. La moraleja es que no hay atajos para la filosofía, condenada a enfrentar el arduo trabajo de la crítica de sí misma y de las condiciones subjetivas y objetivas de su realización en cada situación.

El libro de Karczmarczyk, más que *decir* este destino de la filosofía, lo *muestra*, dicho en vena wittgensteineana. Del plano epistemológico al plano semántico y ontológico, de la perspectiva teórica al giro práctico, queda abierto, al cabo de su lectura, el panorama de una reconcepción de la filosofía que encuentre, para sí, la grandeza justamente en su modestia.

Y el límite del filósofo es el del hablante, pues uno y otro son el mismo, porque la mitología es una: establecer una existencia soberana, aislada del

lenguaje, fuera del alcance de los otros y aun contra ellos. Pero al pensamiento crítico cabe recordarle lo que me permito indicar con estas palabras de Jean-Paul Sartre referidas a la naturaleza del lenguaje:

no puede ser separado del mundo, de los otros y de nosotros mismos: no es un enclave extraño que me puede cercar o desviarme de mi propósito; soy yo, en tanto que estoy más cerca de ser yo mismo cuanto más lejos estoy, con los otros, y entre las cosas. Es la indisoluble reciprocidad de los hombres y sus luchas, puestas de manifiesto, conjuntamente, por las relaciones de ese todo lingüístico sin puertas ni ventanas, en el que no podemos *entrar*, del que no podemos *salir y en el que estamos* [...] nada precede al lenguaje [...] hemos pasado sin esfuerzo, merced a nuestra simple afirmación práctica de nosotros mismos, del alma hablada al alma hablante. (1975: 23-24 y 51)

Pero este es el punto de llegada. Para alcanzarlo es necesario no ahorrarse el trabajo del análisis y la argumentación, como no solo no se lo ha ahorrado Karczmarczyk, sino que ha sido pródigo en ello. Podríamos incluso distinguir en su texto tres libros: el primero culmina en el capítulo nueve, con un esclarecedor tratamiento de los argumentos trascendentales que se han usado para superar tanto al «privatista» como al escéptico, y que muchas veces no se distinguen de su contenido verificacionista, contenido que hace su trabajo con independencia del contenido trascendental. El segundo libro, que ya opera como subtexto implícito y explícito en el primero, es el que comienza en el capítulo diez y termina en el capítulo catorce, dedicado a reconstruir la argumentación de Kripke. Destaco en particular que el último capítulo oficia en verdad de conclusión, yendo más allá del texto kripkeano mismo. Finalmente, el tercer libro es el que, esperamos, vendrá, donde el autor seguramente sacará partido de su investigación en el sentido antes indicado: el de recuperar para la grandeza de la filosofía su capacidad crítica ante cualquier mitología que pretenda sustituir el trabajo del entendimiento por la consolación de fantasías vanas.

*Doctor Samuel M. Cabanchik*  
Buenos Aires, marzo de 2011

# PRÓLOGO

Este libro es una reelaboración de mi tesis de doctorado, defendida en la Universidad Nacional de La Plata en diciembre de 2007. Mi proyecto de doctorado comenzó, a su vez, como una comparación entre el problema de las reglas en Wittgenstein y el de la capacidad de juicio en la hermenéutica de Gadamer. Lo común en las dos propuestas, cuando menos, es poner en crisis la representación moderna del conocimiento modelada de acuerdo a la relación sujeto y objeto, la completa disponibilidad del mismo, concebida en términos de la posibilidad de ser enseñado verbalmente, esto es, transmitido de manera exacta mediante un conjunto preciso de indicaciones. Las diferencias entre ambas son sin duda importantes, pero considero que son menores que la tendencia común señalada. A pesar de ello, el proyecto tomó luego una dirección más decidida hacia una problemática formulada en los términos del planteamiento wittgensteiniano.<sup>1</sup> Seguramente no soy yo quien está en la mejor

<sup>1</sup> Este proyecto inicial se plasmó de alguna manera en el volumen publicado como *Gadamer: aplicación y comprensión* (Karczmarczyk, 2007c) donde doy una versión de la relación entre las perspectivas del hermeneuta y la de Wittgenstein, aunque debo decir que mi comprensión de este último se ha modificado profundamente desde entonces.



posición para juzgar acerca de las secuelas de ese planteo inicial, pero desearía, no obstante, señalar que creo que algo de este cruce de perspectivas pervive en la estructura general del texto, como lo que un hermeneuta podría llamar «fusión de horizontes».

Intento abordar aquí algunos problemas relacionados con el tratamiento wittgensteiniano de la problemática de las reglas y el lenguaje privado, en particular bajo la forma de objeciones a la influyente interpretación escéptica de Wittgenstein por Kripke y a su solución de corte comunitarista. Los que me interesan son básicamente dos. Uno de ellos está motivado por la emergencia de la noción de «obediencia ciega a reglas» en el desafío escéptico y señala algunas dificultades acerca del carácter de la relación entre la regla y sus aplicaciones o su extensión, problemas que surgen como consecuencia de la aparición de esta noción. El problema que emerge con esta noción es el de la naturaleza de la relación entre un estado mental y sus condiciones de satisfacción. Sea el «estado mental» de comprender una regla –la de la suma, por ejemplo–, entonces se supone que este estado está en una relación interna, necesaria y no accidental, con sus «condiciones de satisfacción» –los resultados a problemas de suma–. ¿Cómo encuentra la *obediencia ciega*, que parece ser mera disposición mecánica a responder, sus condiciones de satisfacción?

Por otra parte, dificultades semejantes aparecen en otro plano, cuyo tratamiento conviene vincular con la dificultad recién mencionada. Me refiero a las objeciones frecuentemente dirigidas a la *community view* acerca de las reglas, extendidas corrientemente a la «solución escéptica», de acuerdo a la cual una comunidad no estaría en condiciones de distinguir entre «ser correcto» y «parecer correcto» para los usos comunitarios. La conexión entre ambos problemas radica justamente en que, para poder distinguir entre parecer y ser correcto a nivel comunitario, el acuerdo colectivo debería ser un acuerdo específico que *fixase* el significado de la regla, para lo cual, se arguye, haría falta que los hablantes estuviesen ya dotados de lenguaje y significados, requisito bloqueado por la conclusión escéptica de que obedecemos las reglas a ciegas.

Como ya he adelantado, mi conclusión será favorable a la solución escéptica desarrollada por Kripke en su *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Sin embargo, no procederé *directamente* a mostrar que dichas objeciones no se aplican a la solución escéptica considerada en sus propios términos, puesto que creo que tal camino constituiría seguramente un esfuerzo fútil. Es decir, en mi opinión el propio *planteo* de estas objeciones es un

síntoma de una comprensión inacabada de la naturaleza y el alcance del cambio implicado por la solución escéptica y su carácter comunitario. De manera que intentar responder esas preguntas, sin clarificar previamente lo que las mismas presuponen, implicaría aceptar implícitamente el horizonte en el que las mismas han sido planteadas. Creo que al proceder de este modo no hago más que atender a una enseñanza wittgensteiniana básica de acuerdo a la cual la aceptación de ciertas preguntas es muchas veces la inadvertida aceptación de ciertas afirmaciones que subyacen a las mismas, y a su recomendación de examinar estas presuposiciones antes de introducirnos en la senda de la investigación que las preguntas parecen señalar.

Es en la opción escogida para realizar esta tarea «wittgensteiniana» donde yo creo que queda más clara mi deuda con la tradición hermenéutica. Mi trabajo ha sido, en buena parte inconscientemente, un trabajo de *reconstrucción de la pregunta* que subyace al texto de Kripke sobre Wittgenstein. Para ello he intentado reponer su «horizonte», es decir, el contexto problemático en el que este surge y, sin dudas, he procedido a una «fusión» de este horizonte del texto con el mío propio, entendido este en términos de los problemas que he mencionado más arriba. Fusión, digo también, en la medida en que la proyección del horizonte del texto kripkeano tiene por consecuencia la disolución de dichos problemas. Esto es, en el curso de mi trabajo intento mostrar que los mencionados cuestionamientos a la lectura escéptica de Kripke se basan precisamente en la aceptación acrítica de preguntas o problemas que su texto venía a *disolver*.

Dicho de otra manera, mi diagnóstico de la situación es el siguiente: el propio texto de Kripke *era ya* un tratamiento terapéutico de algunas de las objeciones que se le dirigieron con más frecuencia, pero esto *no había sido advertido*. ¿Cómo proceder entonces? Mi opción ha sido intentar hacer visible, de la manera más clara y detallada que he podido, que las objeciones consideradas son, en realidad, las preguntas que motivan el planteamiento kripkeano, y que el valor de la interpretación kripkeana radica justamente en proporcionarnos un contexto en el que dichas preguntas no puedan siquiera ser planteadas. Pero para que esto sea visible, para poder observar el texto de Kripke a la luz de las mismas, debemos formular estas preguntas, sentir su presión, como un medio para que la interpretación escéptica de Wittgenstein nos ofrezca su mejor rostro.

Para llevar a cabo esta tarea me he ocupado extensamente del argumento del lenguaje privado que usualmente se considera como paralelo e independiente al planteo de Kripke. He intentado reconstruir las diversas formulaciones

y réplicas que dicho argumento ha recibido, en términos de una controversia en la que tenemos mucho para ganar en la comprensión del planteo kripkeano si nos disponemos a escuchar las objeciones de los privatistas, esto es, las críticas a lo que ordinariamente se considera *el* argumento del lenguaje privado. Las objeciones de los privatistas señalan que algo anda mal en el argumento del lenguaje privado. Mi propuesta es que, si les prestamos atención a sus señalamientos, podemos llegar a saber qué es eso que anda mal y, simultáneamente, encontrar en ello la pauta de la solución de este problema.

Como consecuencia de este estudio de la controversia, mi diagnóstico general es que *ninguna* de las concepciones tradicionales más conocidas del argumento logra establecer su punto, principalmente porque su compromiso con una comprensión más o menos robusta del sentido de la expresión ‘criterio de corrección’ convierte al argumento en una *crítica externa*, esto es, lo hace depender de una premisa no argumentada que ha mostrado ser controvertible, dejando en ellas un flanco abierto que permite una vía de escape al privatista. Mi intuición al escoger este planteo ha sido la de que solo bajo la presión de estas dificultades puede apreciarse adecuadamente lo que ofrece el planteamiento escéptico, el desarrollo del argumento del lenguaje privado como una *crítica inmanente* y, como consecuencia del mismo, el abandono de una concepción de las condiciones de significatividad en términos de condiciones de verdad a favor de una concepción en términos de condiciones de aseverabilidad.

En otras palabras, cuando se comprende que las objeciones dirigidas a la solución escéptica son en realidad las dificultades generales de una comprensión robusta de la expresión ‘criterio de corrección’, se puede apreciar plenamente la importancia que acarrea el hecho de que en dicho cambio –de las condiciones de verdad por condiciones de aseverabilidad– viene implicada una deflación de la comprensión de la expresión ‘correcto’, de manera que los juicios de corrección son entendidos ahora como un rasgo primitivo o básico de nuestras prácticas, lo que naturalmente se proyecta sobre nuestra comprensión de lo que cuenta como «criterio de corrección». En este movimiento se encuentra la pauta para la solución a los dos problemas que mencionamos.

Por un lado, el paso del argumento escéptico a la solución escéptica implica un abandono de la concepción de la significatividad en términos de condiciones de verdad. Por ello el rol de la comunidad en la solución escéptica no puede ser el de establecer condiciones de verdad para la emisiones. Pero esto socava el presupuesto en términos del cual se planteó la objeción

según la que no podríamos distinguir entre parecer y ser correcto a nivel comunitario. La objeción indica que «como una cuestión de hecho» podríamos estar comunitariamente confundidos acerca de lo que hacemos. La respuesta escéptica es que no puede haber tal hecho, que el uso de ‘correcto’ e ‘incorrecto’ no precisa apoyarse en tal hecho y, consecuentemente, rechaza la pregunta.

Por otra parte, la deflación de ‘corrección’ también soluciona el problema de la naturaleza de la relación entre la regla y su extensión. Cuando logramos apreciar el carácter primitivo de las afirmaciones semánticas, entre ellas las atribuciones de corrección a mí mismo o a otros, esto es, cuando desistimos de buscar una fundamentación para las mismas, encontramos la pauta para comprender cómo la exigencia impuesta por la solución escéptica –según la cual las atribuciones semánticas solo pueden elucidarse en el marco de un contexto social– no violenta el carácter de la relación interna entre la regla y sus aplicaciones.

Como reseña introductoria, mostraré el camino transitado con unos pocos párrafos sobre cada capítulo.

El primero es una presentación general del entrelazamiento de problemas que me ocuparán en el trabajo. Insisto en algunas dificultades que resultan del abordaje del pensamiento wittgensteiniano, cuando no se distinguen adecuadamente en él los aspectos críticos y los elucidatorios.

En el capítulo dos se comenta el abordaje de Wittgenstein en relación a las nociones de significado y comprensión, teniendo en cuenta principalmente el de las *Investigaciones filosóficas*. Me ocupo básicamente de su aspecto crítico, intentando hacer manifiestas las dificultades que el mismo deja planteadas. Intentaré presentar el blanco de las críticas de Wittgenstein, caracterizándolo como «paradigma mentalista tradicional» a partir de sus reflexiones acerca de la comprensión como la «visión de lo que es común» desarrollada y criticada en IF §§ 72 y ss. En este modelo encontramos, por un lado, una ontología de la comprensión: comprender es tener una imagen mental determinada, de manera que comprensiones con diferente contenido remiten a diferentes ontologías –diferentes imágenes mentales–. Por otra parte, el modelo de la visión de lo que es común viene acompañado de una concepción definida acerca del tipo de saber que es la comprensión. Se trataría de una forma de saber proposicional cuya evidencia estaría fundada en el contacto inmediato y, en virtud del mismo, la aplicación del significado consistente en la realización de juicios podría verse como un ejercicio en el terreno de la lógica deductiva. La crítica de Wittgenstein va a dejar en claro que este

modelo no es ni suficiente ni necesario. En ambos casos remite a la emergencia de un nivel que podemos caracterizar como un paso realizado sin una justificación, y esto es lo que cubre la noción de «obediencia ciega». Teniendo presente este marco, enfrente el problema aludido en IF § 242 según el cual la necesidad de concordancia en los juicios *parece* abolir la lógica. Indico que esta es la principal razón para el tratamiento del lenguaje privado a partir de § 243, el intento de preservar un modelo de la certeza apodíctica de la lógica en la esfera de la pura interioridad, independiente de la concordancia en los juicios que parece amenazarla, entre otras cosas porque, si la comprensión y la posesión de conceptos depende de la concordancia en los juicios con otros, esto implicaría, en un enfoque tradicional, la dependencia en relación al hecho contingente de que otros sujetos que realizan juicios concuerden con el mío propio.

El tercer capítulo presenta la interpretación epistemológica del argumento del lenguaje privado por Norman Malcolm. Destacaré, en la misma, el planteo del argumento como una *reductio*, de la siguiente forma: «supongamos que por medio de una definición ostensiva privada te das una regla o pauta de corrección, ¿cómo sabes luego qué es lo que corresponde con esa regla o pauta?». Intentaré enfatizar de diversas maneras las dificultades de la elucidación malcolmiana de la noción de «criterio de corrección», como un problema que aparece en sus obras tempranas y persiste en sus obras tardías.

Las críticas que ha recibido este planteo por parte de Ayer y de Thomson se abordan en el capítulo cuatro. Estas confluyen en un punto: considerar que el argumento de Malcolm exige del lenguaje privado más de lo que el lenguaje público –y la teoría de Malcolm en particular– está en condiciones de ofrecer. Si la objeción dirigida al lenguaje privado es que este fracasa porque no puede más que presentar la creencia o *apariencia* de que un criterio de corrección ha sido satisfecho, en contraste con el haber sido *efectivamente* satisfecho un criterio de corrección, entonces la réplica muestra que un criterio público no puede cumplir con el requisito exigido al lenguaje privado, a menos que se considere que el argumento derrota cualquier planteo escéptico acerca de la existencia del mundo externo y las otras mentes. Pero esto implicaría, para el argumento, apelar a una variante del principio de verificación, tal que si conozco el significado de algunas expresiones implicadas en la formulación de la pregunta escéptica, entonces sé que las condiciones de verdad de tal significado se han satisfecho.

En el capítulo cinco se expone la interpretación de Fogelin del argumento, una interpretación escéptica de Wittgenstein, cuando menos, tan temprana

como la de Kripke. Vemos en la misma un puente en dos sentidos. En primer lugar, puesto que la misma puede ser vista como una *summa* de las objeciones clásicas, la interpretación de Fogelin muestra el nexo entre los planteos escépticos y las críticas que se han considerado en el capítulo anterior. El principio de verificación mencionado sería una versión renovada de lo que Fogelin llamó, apelando a los recursos que la tradición epistemológica usó para responder al escéptico, una «doctrina de lo dado». Por otra parte, la pionera lectura escéptica Wittgenstein por Fogelin permitirá, oportunamente, destacar, por contraste, la peculiaridad del escepticismo descubierto en Wittgenstein por Kripke.

A lo largo de los capítulos seis, siete y ocho se tratan las interpretaciones semánticas. Las mismas difieren, respecto de las interpretaciones epistemológicas, en que no consideran, como aquellas, que el problema sea el de establecer la corrección de una aplicación, consideran, en cambio, que la dificultad es la existencia misma de un criterio de corrección en el caso del lenguaje privado. Para nuestros propósitos importa destacar que el crítico semántico aun tiene una concepción positiva de lo que es conocer el significado y de lo que son los criterios de corrección en el caso bueno, esto es no-privado, ya sea este comprendido como comunitario o meramente público.

En el capítulo sexto, considero la versión de Kenny del argumento. En la misma se intentaba realizar una *reductio* acerca de la noción de «conocer el significado privadamente» entendiendo que la de «conocer el significado» es una noción previa presupuesta en la de realizar juicios correctos e incorrectos, a la que no se le puede otorgar un sentido en un contexto como el requerido por la hipótesis privatista. El argumento se basa fundamentalmente en dos razones. Por un lado, intenta mostrar que en un entorno de privacidad no se cumple la independencia requerida entre conocer la regla y realizar juicios, de manera que el conocimiento del significado no podría justificarse. Por otra parte, este autor intenta mostrar que, en condiciones de privacidad, no podría haber una definición ostensiva, debido a la falta de analogía con la definición ostensiva pública. Los reparos críticos son los siguientes: en relación al primer punto se señala, por una parte, que el argumento labora con una noción demasiado exigente de «conocer el significado», que, por una parte, regenera las dificultades de la versión epistemológica de Malcolm en un nuevo nivel y, por otra, al ser una interpretación opcional de la noción de conocer el significado, el privatista puede refugiarse en la interpretación alternativa, que no da lugar a la dificultad. Por otra parte, indicamos que el argumento de la falta de analogía falla porque Kenny confunde el objetivo de la refutación de Wittgenstein de

las definiciones ostensivas. Kenny entiende que el propósito del mismo pasa por mostrar que el contacto inmediato no puede *producir* el conocimiento del significado, mientras que lo que Wittgenstein muestra es que el objeto señalado –y a fortiori cualquier estado del mundo, incluyendo estados mentales y conductuales– no puede *constituir* el significado, es decir, no puede ser aquello en lo que consiste el significado, en el sentido de constituir simultáneamente una guía y un estándar de corrección.

El séptimo, en cambio, se ocupa de una versión de la interpretación semántica que hace lugar a la interpretación débil de la noción de conocimiento del significado elucidada en el capítulo previo. La misma ha sido propuesta por John Canfield, quien muestra que una defensa de la privacidad basada en la interpretación débil de esta expresión no puede hacer frente al «problema de la identidad relativa». El criterio de corrección que propone es dilucidado en términos de una práctica. Pero tampoco este criterio de corrección puede satisfacer el requisito de adecuación formulado por el autor, consistente en solucionar el problema de la identidad relativa.

La interpretación semántica de corte dinámico, propuesta de Ernst Tugendhat, se estudia en el capítulo ocho. Tugendhat difiere con la interpretación semántica clásica por considerar que esta estuvo inclinada a hacerse una idea equivocada de la cuestión del criterio de corrección. El propio planteo del problema ha estado dominado por caracterizaciones de tipo sustancialista (la muestra, el ejemplar, etc.). Por el contrario, Tugendhat formula el problema del criterio de corrección vinculado con la aplicación a objetos. La función clasificatoria de objetos materiales de los predicados de sensación es lo que nos permite, en relación con ellos, hablar de corrección e incorrección. Esto genera, en la interpretación de Tugendhat, una tensión: los enunciados de sensación son evidencia criterial para enunciados acerca de objetos físicos, y los enunciados acerca de objetos físicos son criterio para enunciados acerca de sensaciones. Tugendhat cree que el círculo no es vicioso por razones semánticas. Para ello apela al aprendizaje, mostrando que las oraciones subjetivas –de sensación– no pueden enseñarse antes que las oraciones objetivas, ya que si oraciones subjetivas como: «es probablemente un...», fueran enseñada antes que una oración como: «es un...», no habría en el uso de la oración subjetiva ninguna diferencia con el uso de la oración objetiva. Lo que esto prueba, para él, es que el par oraciones subjetivas y objetivas modalizadas («Es [probablemente-efectivamente] un perro») involucradas en el círculo tienen como presupuesto, como *base semántica común*, a las oraciones objetivas simples no modalizadas («Es un perro». «Es

rojo», etc.). Creo que esta solución semántica «diacrónica» no alcanza a establecer la imposibilidad de un lenguaje privado, porque la historia del aprendizaje no fue derivada de manera inmanente del círculo justificatorio en que se encajaba la interpretación epistemológica. Lo que esto quiere decir es que el mismo puede *concebirse* con independencia de cualquier proceso de aprendizaje. La introducción de la historia del aprendizaje depende, en consecuencia, de un *enunciado fáctico* acerca de su ocurrencia. Así, esta respuesta pierde de vista que el problema planteado era, entre otras cosas, también un problema acerca de la justificación de los enunciados fácticos. Por ello, la réplica del privatista es plantear nuevamente la pregunta por la justificación de este enunciado fáctico, con lo que el círculo renace y se muestra el carácter de petición de principio de esta respuesta.

En el capítulo nueve se considera la dificultad planteada por Barry Stroud al uso de los argumentos trascendentales en la filosofía contemporánea. Puede considerárselo como un generalizador de la objeción dirigida por Judith Thomson a la versión del argumento por parte de Malcolm. Stroud indica, contra varias formulaciones de argumentos trascendentales que pretenden refutar el escepticismo en diferentes ámbitos, que estos solo pueden garantizar el paso de una creencia a una creencia necesaria, lo que deja intacto el terreno en el que se mueve el escéptico quien ahora puede preguntar por la justificación de esa creencia. Dicho de otra manera, Stroud señala con claridad que los argumentos trascendentales no logran probar la existencia necesaria, razón por la cual no pueden utilizarse para refutar al escéptico, quien plantea una pregunta por la justificación. Pretender otra cosa, implica comprometer a los argumentos trascendentales con alguna variante del principio de verificación, de acuerdo al cual el significado de ciertas expresiones involucra necesariamente la existencia de ciertas entidades. Pero en tal caso, advierte, es el principio de verificación el que hace el trabajo antiescéptico, no el argumento trascendental, como se pretendía. En el mismo capítulo consideramos una objeción de Rorty al argumento de Stroud, defendiendo –contra la objeción rortiana– la pretensión de Stroud de que las refutaciones trascendentales del escepticismo con base lingüística fracasan, debido a que el escéptico puede plantear su problema distinguiendo las condiciones de uso justificado, a las que les presta creencia, y las condiciones de verdad, de manera de dejarse arrastrar por el argumento trascendental hasta donde *es necesario creer* para –habiendo arribado allí– preguntar por la justificación de estas creencias que *deben tenerse*, esto es, preguntar por el cumplimiento de las condiciones de verdad de aquello que debe creer necesariamente.

En mi opinión, con la objeción de Stroud sale a la luz el presupuesto común, compartido tanto por críticos como por defensores del lenguaje privado, acerca de que el criterio de corrección debía elucidarse en términos robustos o, dicho de otra manera, en términos de condiciones de verdad. Este es el presupuesto fundamental que va a ser cuestionado en la interpretación escéptica de Kripke, haciendo lugar para una interpretación deflacionada de las expresiones ‘corrección’ y ‘criterio de corrección’, en la cual radica, en última instancia, la solución de los problemas planteados en general a las diferentes versiones del argumento del lenguaje privado.

El capítulo décimo propone una presentación intuitiva de la propuesta escéptica de Kripke. En primer lugar se intenta mostrar el cambio de rumbo de la propuesta kripkeana señalando el rol diferente que en la misma desempeñan las «condiciones de verdad cartesianas» —esto es, los estados mentales propuestos como estándar de corrección— y los presupuestos cartesianos en general. A diferencia de lo que ocurría en la interpretación clásica, en la propuesta de Kripke las condiciones de verdad cartesianas son atacadas por ser *condiciones de verdad* y no se les dirige ninguna objeción especial por ser *cartesianas*. Por otra parte, los presupuestos cartesianos son estilizados —y no rechazados directamente— por Kripke mediante la metáfora de la omnisciencia o de las condiciones epistemológicas idealizadas. En segundo lugar, se trata de distinguir entre una forma de «desafío epistemológico» y una forma de «desafío ontológico», comparando y diferenciando las interpretaciones de Fogelin y Kripke.

En el capítulo once se caracteriza el desafío escéptico de Kripke, abordando cuestiones como cuál es su novedad. Mi respuesta es que esta radica en ser un desafío escéptico de corte dialéctico —crítica inmanente— acerca del significado. Me ocupé también de clarificar cuáles son las presuposiciones sometidas a escrutinio y de la pregunta ¿a quién cabe atribuir esas presuposiciones? Y he considerado, al respecto, que las mismas corresponden al «sentido común filosófico», lo que me dio oportunidad para explayarme sobre la analogía entre la tensión que experimentó en la exposición de sus ideas y la experimentada por Hume y, más claramente, por Berkeley. Así, a la tensión consistente en parecer estar contradiciendo el sentido común, Wittgenstein respondió rehusándose a emitir tesis, mientras que Berkeley aceptó el desafío de aparecer enunciando tesis aparentemente antagónicas con el mismo, para pasar, a continuación, a sostener que estaba negando solo una doctrina filosófica o metafísica impuesta como una interpretación extraña sobre la concepción del sentido común.

En el capítulo doce analizo el desafío escéptico de Kripke. En esta primera sección me ocupo de su planteo, intentando mostrar cuáles son los rasgos del mismo que posibilitan que, aunque el desafío se proponga en relación a un problema matemático, lo haga bajo el supuesto de que el problema que se plantea en este caso se aplica a todos los usos significativos del lenguaje. Trato de distinguir aquí con claridad el desafío, el argumento, la conclusión y la paradoja escéptica.

La solución escéptica se analiza en el capítulo trece, enfatizando el cambio desde condiciones de verdad a condiciones de aseverabilidad, e intentando destacar, también, que la misma consiste en una solución que resuelve el problema de la dualidad de perspectivas requeridas por la distinción entre ser correcto y parecer correcto, que evita reintroducir las condiciones de verdad, en particular la dualidad de perspectivas, como un *hecho* acerca de nosotros ni tampoco bajo alguna otra elucidación robusta de la expresión ‘criterio de corrección’. Antes bien, la solución radica en reparar en que esta interpretación le otorga un carácter primitivo a los juicios de corrección, de manera que bloquea las objeciones basadas en una presunta petición de principio efectuada por la solución escéptica.

En el capítulo catorce abordo el problema de las relaciones internas entre la regla y sus aplicaciones, entendiendo que la solución radica, justamente, en comprender con propiedad la naturaleza del cambio implicado en el paso de la concepción en términos de condiciones de verdad a la concepción en términos de condiciones de aseverabilidad. Mi tesis es que el movimiento que lleva a la deflación de «corrección» contiene un tratamiento satisfactorio del problema de las relaciones internas, mientras que, como veremos a lo largo de trabajo, cuando pensamos al empleo de ‘corrección’ como no básico, estamos en problemas. La solución de esta dificultad pasa por reparar, por un lado, en que los juicios de corrección y la concordancia en los juicios, son una «parte constitutiva» de los estados mentales intencionales y, por otro, en que dicha concordancia no puede pensarse en términos de condiciones de verdad y, en consecuencia, en términos del hecho contingente de que otros concuerden con un hablante determinado. La respuesta que la «solución escéptica» ofrece a estos problemas es más bien una disolución de los mismos, en la medida en que la misma consiste en no dejar espacio para el planteo de las preguntas que generaban las dificultades tradicionales, por haber eliminado previamente los presupuestos sobre los que las mismas preguntas descansan.

De manera general, una mirada sobre el recorrido realizado permite apreciar que las dificultades de la posición clásica se debían a una construcción

recargada filosóficamente de la dualidad de perspectivas necesaria para dar cuenta del funcionamiento del lenguaje, entendiendo, de una manera u otra, que dicha dualidad necesitaba un sustento y que la filosofía –metafísica– era el lugar donde debía saciarse tal ansia de fundamentos. La construcción mentalista de dicha dualidad de perspectivas era solo un caso dentro de un error más general: su construcción en términos de condiciones de verdad, error en el cual incurrieron también muchos críticos del lenguaje privado, *qua* críticos de las condiciones de verdad mentalistas o cartesianas.

# 1. INTRODUCCIÓN

Me he propuesto tratar extensamente el argumento del lenguaje privado en sus diferentes interpretaciones. Contra el uso corriente, intentaré destacar una variedad que justificaría con razón el uso del plural «los» argumentos del lenguaje privado. Los argumentos considerados van desde las interpretaciones aparecidas a poco de publicarse las *Investigaciones filosóficas*, hasta la de Kripke en *Wittgenstein on Rules and Private Language*.<sup>1</sup> Mi objetivo es contemplar esta diversidad como una serie en la que cabe discernir una razón. En otras palabras, me propongo reconstruir la sucesión de interpretaciones y críticas como una controversia filosófica. Varios estudiosos de las controversias filosóficas han puesto de manifiesto, con buena inspiración wittgensteiniana, que el principal valor de las mismas radica en la posibilidad de articular los supuestos que dominaban el planteo de las posiciones anterior-

<sup>1</sup> Aunque algunas de las propuestas que consideraremos son posteriores a la aparición del libro de Kripke en 1982 (en particular la propuesta de Canfield, ver cap. 7), estas pueden considerarse como «anteriores» a la misma, por plantear el argumento del lenguaje privado en los mismos términos que algunas propuestas previas cuyas dificultades el argumento de Kripke viene a superar.

res, a los que deben adjudicarse sus dificultades (Rescher, 1996; Nudler, 2000). Convendrá, en consecuencia, que comience señalando el que, a mi juicio, es el resultado más importante de este estudio: la articulación de un supuesto que tiene lugar en la discusión acerca del lenguaje privado, como su remoción y las consecuencias de la misma. Aspiro a mostrar que en la interpretación de Kripke tiene lugar una transformación en el planteo del argumento, en particular en relación a la manera de entender el concepto de «criterio de corrección». La concepción por él cuestionada es un supuesto compartido en los fuertes cruces de opinión acerca de la naturaleza que tal criterio debe tener, sea público o privado.

El argumento se planteó inicialmente, con la interpretación de Norman Malcolm, como una objeción a la posibilidad de un criterio de corrección privado. Este argumento dio lugar a muchas e importantes réplicas, lo que motivó varias reinterpretaciones del mismo centradas en la búsqueda de formas alternativas de demostrar la misma tesis acerca de la imposibilidad de un criterio de corrección privado. Mi intención es poner de manifiesto que estas tentativas están expuestas a importantes objeciones. De manera general estas versiones del argumento del lenguaje privado son vulnerables, debido a que el modo en que lo plantean las obliga a mostrar qué características tendría un criterio de corrección no privado. Esto es, como se verá, lo que se deja oír en las defensas de los privatistas de diferente cuño: un reclamo por una elucidación positiva de la naturaleza de la instancia arbitral, que estaría ausente en el lenguaje privado de acuerdo al crítico. La tensión de este debate se resuelve, a mi juicio, cuando, con la propuesta de Kripke, se da un paso hacia una concepción deflacionada de los juicios de corrección. Este desplazamiento hacia la deflación de los juicios de corrección es la contracara de su planteo del argumento del lenguaje privado como un argumento general contra la posibilidad de un criterio de corrección, de la naturaleza que sea, esto es, de enfocar el argumento como un cuestionamiento radical a la idea misma de una instancia arbitral, ya sea pública, privada o de otro tipo.

Al amparo de mi reconstrucción de la controversia, se puede decir que la moraleja de la misma es que la opción de cargar contra el lenguaje privado tiene un costo más alto de lo que suele creerse. El planteo clásico del argumento como una crítica de la posibilidad de una instancia arbitral privada debe verse como un atajo que esquiva un camino espinoso, como un intento por guardar la torta y comérsela al mismo tiempo, como suele decirse. Lo que elude el planteo del argumento como una crítica de las condiciones de verdad cartesianas es la deflación de ‘corrección’, esto es, el rechazo de la posibili-

dad de la existencia de hechos semánticos.<sup>2</sup> De manera que, el argumento del lenguaje privado más sólido, desde un punto de vista sistemático, no es lo que ordinariamente se identifica como «el» argumento del lenguaje privado.

Presentaré a un Wittgenstein, leído a través de Kripke, que puede verse en cuestiones cruciales como opuesto a Norman Malcolm y a otros críticos del lenguaje privado y que, asimismo, debe considerarse como un aliado de muchos defensores del lenguaje privado, no en el sentido de compartir con los mismos tesis sustantivas, sino en el de retomar y profundizar su impulso crítico. En otros términos, en mi lectura la interpretación de Kripke tiene el valor de reconocer que la crítica del lenguaje privado debía pagar el costo que los defensores del mismo indicaban como una consecuencia de la crítica a la privacidad. La diferencia radica en que, mientras los críticos del argumento del lenguaje privado confiaban en que se trataba de un costo tan alto que nadie se atrevería a pagarlo, Kripke encuentra en ello la savia para desarrollar un argumento mucho más fuerte y rico en consecuencias.

Estoy convencido de que no es ocioso insistir en la particularidad del argumento de Wittgenstein discernido por Kripke, ya que en muchas de las objeciones dirigidas a su propuesta podemos percibir una incompreensión de la misma. Por ello, considero que llevar adelante un examen que la enfoque sobre el fondo de la discusión entre privatistas y antiprivatistas –comprometidos con el presupuesto articulado y rechazado por la lectura escéptico-semántica de Kripke– ayudará a percibir mejor su naturaleza.

Concretamente, la controversia ilumina la proposición de Kripke, sobre todo al aportar un motivo para la distinción que este autor realiza entre los aspectos críticos y los elucidatorios en el pensamiento de Wittgenstein. En particular, mi reconstrucción se mostrará fructífera al considerar dos de las objeciones que con mayor frecuencia se le han dirigido a la lectura escéptico-semántica de Kripke. Estas son, por un lado, que la misma no puede, en su etapa reconstructiva, dar cuenta de la relación interna entre la regla y sus aplicaciones; por otro, una crítica íntimamente relacionada con el hecho de que la solución escéptica comete una petición de principio, en el sentido

<sup>2</sup> Si bien esto excede mi planteo, puedo decir lo siguiente: si con Descartes nacen juntamente el problema del realismo y el problema del lenguaje privado, con el planteo del argumento contra el lenguaje privado no obtenemos una reivindicación del realismo –de lo que suele entenderse en filosofía por realismo– sino una posición que difiere en sus presupuestos, tanto del realismo como del cartesianismo. Ver capítulo diez y siguientes.

de que no puede funcionar sin la noción de seguir una regla que ha criticado en su argumento, es una de las objeciones que más usualmente se le ha dirigido a la salida comunitarista a la paradoja de las reglas, en términos de la solución escéptica.

A continuación, propondré algunas razones que justifican la prudencia en la distinción entre los aspectos críticos y los elucidatorios del pensamiento de Wittgenstein, refiriéndome de modo esquemático al entrelazamiento de algunos problemas que se irán viendo a lo largo del libro.

## El paradigma mentalista tradicional y la noción de obediencia ciega

La propuesta filosófica de Wittgenstein está motivada por su crítica al paradigma mentalista tradicional, con el que se ha pensado la noción de comprensión en la tradición filosófica y que analizaré en detalle en el capítulo segundo. Dicho paradigma está claramente expuesto en las *Investigaciones filosóficas* (§§ 72 y ss.), donde presenta un modelo en principio favorable a la concepción de la comprensión en términos de «la visión de lo que es común» a los diferentes casos de aplicación de una palabra. Como en casi toda la obra del austriaco, es importante tener en cuenta la dualidad de perspectivas con las que está construido su discurso, para saber qué es lo que se está criticando. No intenta censurar nuestra manera de hablar ordinaria según la cual, en efecto, muchas veces decimos que alguien comprende solo cuando ve lo común a diferentes casos y que no comprende cuando no logra verlo. Lo que toma allí como blanco de sus críticas es el montaje filosófico realizado con fines explicativos sobre la base de distinciones de nuestro uso ordinario.

De acuerdo al modelo filosófico de «la visión de lo que es común», la comprensión operaría como una suerte de inducción a partir de los diferentes casos y el momento en el que la misma se produce podría circunscribirse al instante en el que ascendemos a la visión o la captación de lo que estos comparten. En esta explicación filosófica encontramos, por un lado, una ontología de la comprensión, de acuerdo a la cual «comprender» es tener una imagen mental determinada, de manera que comprensiones con diferente contenido remiten a diferentes ontologías –diferentes imágenes mentales–. Por otra parte, el modelo de la visión de lo que es común viene acompañado de una concepción definida acerca del tipo de saber que es la comprensión o

el conocimiento del uso del lenguaje. Se trataría de una forma de «saber qué» o saber proposicional. Este saber y esta ontología son solidarios, ya que el primero, el «conocimiento del significado», se encuentra posibilitado por la segunda y consiste en la captación de la imagen mental del rasgo común a los diferentes casos de aplicación. El modelo filosófico de la comprensión, *qua* visión de lo que es común, busca, entonces, desempeñar el rol de una *ontología justificatoria*.

La crítica de Wittgenstein va a dejar en claro que el modelo ofrecido por «la visión de lo que es común» no es suficiente ni necesario. Que *no es necesario* puede mostrarse mediante la descripción de los casos que estamos inclinados a llamar casos de comprensión, reconocimiento, etcétera, en los que el rasgo común no se halla presente. La variedad de casos que llamamos comprensión, por ejemplo, deja en evidencia que el mismo es un concepto de «parecido de familia», esto es, no hay un único rasgo común a los diferentes casos que englobamos en lo que llamamos, por ejemplo ‘comprensión de una palabra’.

Por su parte, otro argumento establece que dicha ontología *no es tampoco suficiente*. Este argumento muestra que ningún candidato propuesto como la parte ontológica de la comprensión logra justificar la aplicación de un término, ya que no hay dificultad en concebir que el estado mental candidato esté presente y la aplicación sea, empero, diferente. Esto es, el argumento muestra que la idea de que hay una ontología justificatoria de la aplicación da lugar a un regreso infinito. En consecuencia, tenemos que reconocer que, incluso en los casos en los que exista un candidato en principio aceptable para desempeñar este rol —como una imagen mental o la contemplación mental de una fórmula matemática—, la manera en que actuamos no está justificada por el mismo.

En conclusión, y para decirlo de una manera sencilla y esquemática, en la crítica del paradigma mentalista la aplicación es caracterizada, por ambos lados, como un paso realizado sin una justificación y es esto lo que cubre la noción de «obediencia ciega».

Ahora bien, aunque a veces se entiende que la labor terapéutica de Wittgenstein se reduce a esta tarea crítica, argumentaré en este trabajo que, en realidad, esta concepción limitada de la labor terapéutica es una fuente de importantes problemas filosóficos, cuya solución radica en profundizar el trabajo de diagnóstico y en aprovechar la intuición, contenida en la noción de visión sinóptica —entendida como la contemplación panorámica del empleo de las palabras—. Para decirlo con una metáfora, si bien la labor crítica de la

filosofía de Wittgenstein se compromete efectivamente con una investigación microscópica,<sup>3</sup> la misma debe culminar en una visión panorámica.

La mejor manera de presentar el caso es por medio de un ejemplo que muestre los problemas que surgen cuando la labor terapéutica es comprendida de manera restringida en el sentido mencionado.

Anthony Kenny, en un artículo dedicado justamente a la concepción de la filosofía del austriaco, explica cómo opera la terapéutica filosófica, mostrándola en acción atacando una «mitología»: la concepción cartesiana de la mente —que estamos inclinados a proponer como un modelo del funcionamiento de la mente—, a la cual caracteriza en estos términos: «puedes pensar que, cuando reconoces a alguien, lo que haces es consultar una especie de imagen mental de él y comprobar si lo que ahora ves se adecua a esta imagen» (1990: 75). De acuerdo a Kenny, podríamos hacer que esta creencia, que constituye un *sinsentido latente*, se vuelva un *sinsentido patente* o explícito de una manera sencilla, solo con imaginarnos que el mecanismo mental misterioso es un mecanismo que existe *realmente*: «podemos hacernos ver que [esta ‘mitología’] es un sinsentido que de ninguna manera *explica* el reconocimiento. Si la imaginamos sucediendo en el mundo real ¿Cómo reconozco que esta es una imagen de una persona particular a fin de usarla para reconocerla [a la persona]?» (1990: 75) [énfasis agregado].

Kenny parece pensar que con esto concluye la terapia filosófica «esta es una forma de terapia psicoanalítica, en tanto que algo que es un trozo reprimido de sinsentido en mi mente se hace luego un sinsentido explícito» (1990: 75). Puede ser que esto sea así en algunos casos concretos, y Wittgenstein probablemente pensó que el «método de la exteriorización de los procesos mentales» (1958: 30/4) podía desempeñar un rol semejante. Sea como sea, a lo largo de todo su artículo, Kenny parece creer que tal método es suficiente, de manera que no vuelve más sobre el ejemplo.

Un ejercicio terapéutico análogo consistiría en registrar diferentes casos de reconocimiento, describirlos detalladamente, y mostrar que no presentan

<sup>3</sup> En este sentido pueden interpretarse los frecuentes recursos al registro de «lo que sucede realmente» en contraste con lo que creemos que tiene que ocurrir, un registro que podría denominarse «microscópico» dominante en el *Cuaderno azul* (pp. 29/3, 38/11, 48/20, 62/32, 64/34) que nos da también el sentido de la exhortación «No pienses, imírala!» (IF § 66); aunque este registro microscópico debe completarse con la «visión panorámica», consistente en registrar las conexiones entre las diferentes formas de expresión y actividad, en la cual el recurso a los juegos de lenguaje, en tanto facilitadores de esta tarea, es fundamental (ver cap. 2).

el rasgo común que suponíamos debíamos encontrar en los mismos. Sin embargo, estoy convencido de que una constatación de este tipo no conformaría a alguien que ha llegado a creer que *tiene que haber* algún mecanismo que sea el reconocimiento o, como indica Kenny, que crea que tiene que haber un mecanismo que *explique* el reconocimiento. Probablemente los ejercicios mencionados lo persuadan de que estaba equivocado al creer que el mecanismo en cuestión era un mecanismo mental, pero, naturalmente, podría seguir creyendo que *tiene que haber* algún otro mecanismo, un mecanismo de otra clase.

La terapéutica propuesta por Kenny parece vincularse con un diagnóstico definido acerca del origen de la «mitología de lo mental»: la tendencia a buscar detrás de cada sustantivo una entidad que corresponda al mismo (Wittgenstein, 1958: 27/1). Si el diagnóstico es adecuado, es probable que la terapéutica propuesta funcione correctamente, sin embargo, hay buenas razones para pensar que la fuente de esta creencia —que el reconocimiento debe ser explicado mediante un mecanismo— es otra. Como Warren Goldfarb ha indicado, creo que correctamente, un tratamiento terapéutico de estas características «meramente presenta la posibilidad de que la búsqueda pueda fallar, pero no nos da una razón positiva para abandonar la búsqueda» (1997: 77). Ahora bien, si esto es así y si el verdadero descubrimiento filosófico me va a permitir dejar de hacer filosofía, es decir, abandonar la búsqueda de quimeras cuando lo desee (IF § 133), parece entonces que deberíamos poder ir un poco más hondo con nuestro diagnóstico.

La pregunta adecuada, la que permite profundizar el diagnóstico en este caso, es en mi opinión la siguiente: ¿Por qué se puede llegar siquiera a creer algo así? La respuesta que propongo es que la creencia de que *tiene que haber* algún proceso —el reconocimiento— tiene dos fuentes distintas.<sup>4</sup> Por un lado, hay algo en verdad sorprendente en el uso de esta palabra: el hecho es que, si poseemos la habilidad de «reconocer» algo, usualmente lo *reconocemos correctamente*. Por otra parte, usamos las expresiones de «habilidad» y «capacidad» para caracterizar diferentes estados de los individuos, personas u objetos, estados que los mismos poseen incluso cuando no están ejerciendo

<sup>4</sup> El diagnóstico que proporcionaremos deja en claro, en mi opinión, cómo el diagnóstico propuesto puede extenderse a otros casos en los que nos sentimos inclinados a creer que tiene que haber un proceso o estado constitutivo que sea a la vez explicativo, la comprensión, la espera, etcétera.

dicha habilidad. El enigma que se plantea es, entonces, que la posesión de la capacidad y la puesta en práctica de la misma parecen ser cosas independientes una de otra y, sin embargo, también parecen estar relacionadas necesariamente. ¿Cómo es esto posible?

Supongamos ahora que se trata del reconocimiento de colores, entonces no cabe duda acerca de que la observación de Kenny va por el camino adecuado, al menos en un sentido: ningún acto mental, mecanismo, imagen o lo que fuera, puede constituir la capacidad de reconocer, si no está conectado con las incursiones correctas en la acción, al seleccionar los objetos que coincidan con el color requerido. Por otra parte, naturalmente, podemos concebir que estas incursiones en la acción tengan lugar sin la mediación de un intermediario mental. Pero, según entiendo, para quien haya arribado a la creencia mencionada, por motivos semejantes a los que ya hemos indicado, el mecanismo terapéutico propuesto por Kenny se limitará a sugerirle que ha identificado incorrectamente de qué naturaleza es el mecanismo que, después de todo, *tiene que haber*. En este caso parece, en consecuencia, que hay que continuar la labor terapéutica.

Naturalmente, para realizar esta tarea podemos y debemos remitirnos a la manera en que hablamos. El propio Wittgenstein parece haberlo hecho para casos semejantes. Así indica:

Compara: *saber y decir*:  
cuántos metros de altura tiene el Mont-Blanc—  
cómo se usa la palabra «juego»—  
cómo suena el clarinete.

Quien se sorprende de que pueda saberse algo sin poder decirlo quizá esté pensando en un caso como el primero. Ciertamente no en uno como el tercero. (IF § 78)

Una manera natural de interpretar esta observación consiste en reparar en que, junto con el saber tradicional—el que se adecua a la definición tradicional, saber proposicional y justificado—, hay otra clase de saber que no puede verbalizarse. Nótese también que «*saber cómo suena un clarinete*», que es un ejemplo de esta clase de saber, es también un caso de reconocimiento. En consecuencia, esta observación puede entenderse como una observación terapéutica relacionada con nuestro caso; la sorpresa o la perplejidad en los casos como el del reconocimiento que mencionamos (saber sin poder decir), se debería a que, al pensar acerca del mismo, estamos fijados en una repre-

sentación de cierta clase de conocimiento, un conocimiento que sea semejante al primer caso. Comparemos ahora con el siguiente ejemplo:

–«¿Cuántos metros de altura tiene el Mont-Blanc?» –X metros

–«¿Cómo lo sabes?» –Lo dijo el maestro.

–«¿Cuál flor es roja?» –El tulipán que está a la derecha de la rosa amarilla.

–«¿Cómo lo sabes?» [Silencio].<sup>5</sup>

También aquí, en el segundo caso, podríamos encontrar diferentes respuestas, incluso una respuesta homófona a «–Lo dijo el maestro». Pero dichos casos no serían casos genuinos o primarios de reconocimiento, sino casos de saber proposicional acerca de un objeto de posible reconocimiento. Wittgenstein estaba muy preocupado al comienzo de las IF por esta clase de ejemplos, en virtud de que la problemática de la naturaleza de la comprensión o del conocimiento del significado –del uso, del papel de una palabra en el lenguaje, etc.– debe absorber el impacto del golpe asestado a la idea –exigencia– de la determinación del sentido, inherente a su propia concepción en el *Tractatus*. Esto es, mientras conservamos la presuposición de que nuestros conceptos poseen límites completamente determinados, tenemos que representarnos el conocimiento del significado en términos de una definición que capture, por medio de la enunciación de un conjunto de condiciones necesarias y suficientes, la extensión de un término –de lo que «la imagen de lo que es común» no sería más que un ejemplo rústico: algo es un caso de verde *sí y solo sí* se encuentra en el mismo eso que es común a todos los casos de verde, recogido en la imagen mental de «lo que es común»–. Sin embargo, una vez que admitimos que nuestros conceptos poseen bordes borrosos, la concepción del conocimiento de su significado debe ser de una naturaleza muy diferente a la ofrecida por la posibilidad de anticipar su extensión mediante una definición, incluso, independientemente de las dificultades de esta «anticipación» pudiera presentar en sus propios términos –dificultades que, según veremos, efectivamente posee–.

En los *Cuadernos azul y marrón*, esta clase de ejemplos, que presentan a las nociones intencionales como nociones de «parecido de familia», son propuestos una y otra vez. En el *Cuaderno azul* Wittgenstein nos muestra el

<sup>5</sup> El ejemplo es mío.

resultado de una investigación sobre aquello en lo que consiste «estimar la longitud a ojo» en los siguientes términos:

Consideremos estos casos:

- 1) alguien pregunta: «¿cómo estimó usted la altura de este edificio?» Yo respondo: tiene cuatro plantas; yo supongo que cada planta tiene unos quince pies de alto; luego debe tener alrededor de sesenta pies».
- 2) En otro caso: «Yo conozco lo que parece una yarda a esta distancia; luego debe tener alrededor de cuatro yardas de alto».
- 3) o bien: «Yo puedo imaginar un hombre alto que alcance aproximadamente hasta este punto; luego debe tener alrededor de seis pies sobre el suelo».
- 4) O «no sé; parece tener una yarda».<sup>6</sup> (1958: 38/11)

Ejemplos como este se repiten varias veces. Los mismos sugieren que no es condición necesaria que haya un proceso mental en el estimar la longitud o en el reconocer. Los cuatro son casos legítimos de reconocimiento, aunque en el cuarto no ocurre ningún proceso mental que permita responder directamente a la pregunta «¿cómo lo hiciste?», señalando al mismo. Por ello, la reflexión de Wittgenstein, luego de proponer los cuatro ejemplos, es:

Este último caso [es decir (4)] va a enredarnos. Si alguien pregunta: ¿qué sucedió en este caso cuando la persona estimó la longitud? La contestación correcta puede ser: «miró la cosa y *dijo* ‘parece tener una yarda de longitud’». Esto puede ser todo lo que sucedió. (1958: 38/11)

Según parece, hay algo que aprender de estos ejemplos. Cuando cruzamos este tipo de ejemplos con las observaciones de IF § 78, podríamos extraer la conclusión de que nos sentimos forzados a buscar un intermediario que podemos describir como «el proceso de llegar a reconocer», porque tal intermediario nos parece impuesto por la caracterización de los actos de reconocimiento como una forma de saber. Ya hemos aludido a esta dificultad al indicar que Wittgenstein se vio obligado a llamar la atención sobre la naturaleza del tipo de saber característico del conocimiento del significado, luego de haber criticado la presuposición de que nuestros conceptos están completa-

<sup>6</sup> Este es un caso de «registro de lo que ocurre realmente» que mencionamos más arriba, en nota 3.

mente determinados. Se enfrentaba a la dificultad de que el reconocimiento de los bordes borrosos de nuestros conceptos quedara oculto o deformado por cierta representación del conocimiento del significado *qua* conocimiento. En nuestro discurso ordinario decimos de alguien, por ejemplo, que sabe reconocer un buen vino, que sabe reconocer cuándo debe marcharse, etcétera.

Ahora bien, la presencia de un intermediario nos permitiría, por una parte, responder a una pregunta del tipo de «¿cómo lo sabes?», en los casos difíciles, y, por otra, podríamos dotar a esta forma de saber de una justificación, describiendo o aludiendo de algún modo a este intermediario. Lo que estaría en cuestión aquí es que la analogía de una forma de expresión con otra —el reconocimiento y el conocimiento proposicional, son ambos denominados ‘saber’— nos lleva a buscar mayor analogía entre las mismas que la que estas tienen realmente. Por ello, al reparar en la variedad de las formas de saber, distinguiendo entre saber proposicional o saber qué, por un lado, y saber práctico o saber cómo, por el otro, podríamos librarnos de la tentación de formar tales ideas acerca del proceso en el que consiste, o que explica, el reconocer.

Creo que en la caracterización del reconocimiento como un caso de saber práctico podemos, además, encontrar otro consuelo, ya que en las ideas de saber y de conocimiento —así sea práctico— viene implícita la idea de una garantía, de modo que encontraríamos una manera de elevar la intuición en la que localizamos la búsqueda inicial, aquella que indicaba que «tiene que haber» algún proceso que sea el reconocimiento en virtud de su éxito —de la conexión esencial de la capacidad de reconocer con los actos de reconocimiento exitosos—.

En mi opinión, este movimiento es legítimo, sin embargo debe ser completado con una mirada panorámica. Como reconoce Wittgenstein, su lema es: «¡Mira más ampliamente a tu alrededor!» (OFM, II § 6, trad. modificada<sup>7</sup>). Estimo que la mejor manera de seguir este consejo es separando claramente los aspectos críticos de los aspectos elucidatorios de la filosofía de Wittgenstein, y quien mejor ha realizado esta tarea es, a mi juicio, Saul Kripke en su famosa y polémica interpretación de Wittgenstein.

<sup>7</sup> La modificación es puramente estilística. La traducción castellana dice: «¡Mira más allá en torno a tí! De eso se trata siempre en estos casos». La versión inglesa dice: «The motto here is always: take a wider look round!».

## La crítica al paradigma mentalista tradicional y el argumento del lenguaje privado

En ausencia de una distinción clara entre los aspectos críticos y los elucidatorios, la apelación a una forma de «saber como» o a una capacidad, acaba regenerando la exigencia de encontrar una garantía en términos de una ontología justificatoria, motivación que subyace en la creencia inicial acerca de que tiene que haber un mecanismo mental en el que consista el reconocimiento.

Dicho de otra manera, por los motivos aducidos, la caracterización de la comprensión o el reconocimiento como una forma de saber práctico «nos conforma por un momento», pero pronto acaba regenerando la necesidad de exigir o buscar una garantía. Un modo en el que se manifiesta esta necesidad es mediante la identificación de esta forma de saber con una disposición o también mediante de aspectos intuitivos,<sup>8</sup> pero esto es solo un síntoma de la aceptación de que la crítica al paradigma mentalista tradicional nos compromete con la necesidad de un criterio de corrección no mentalista. El mismo puede ser comprendido de manera simplemente pública o, en lo que parece ser su versión más interesante, en una versión comunitarista. Puesto que, si dispusiéramos de un criterio de corrección, habría en el lenguaje público un modo de justificar la atribución de corrección o incorrección a los usos, de manera que esto preservaría la relación necesaria entre capacidad de reconocimiento y el éxito en los actos de reconocimiento.

Ahora bien, la parte crítica del pensamiento de Wittgenstein es reconstruida, muchas veces, como el argumento del lenguaje privado, entendiéndolo como un argumento particular acerca del criterio de corrección, necesariamente ausente en condiciones de privacidad. Esta comprensión de los aspectos críticos del pensamiento de Wittgenstein se vincula naturalmente con algunos rasgos del paradigma mentalista tradicional. Según ya he indicado, dada la ontología del paradigma mentalista tradicional, la epistemología del mismo parece comprometerlo con la idea de una justificación privada

<sup>8</sup> Ambos aspectos están coligados entre quienes interpretan a Wittgenstein en términos próximos a los de la filosofía práctica aristotélica. Ver por ejemplo Pitkin (1993), capítulo tres, Beiner (1983: 131 y ss.) y Taylor (1997b). Una oscilación entre ambos aspectos están presentes en la influyente interpretación de McDowell (ver particularmente 1998a, 1981 y 2002a y, ya fuera de la exégesis wittgensteiniana, 2002b) en el sentido de que para este autor hay una aprehensión de las reglas que no puede articularse explícitamente, pero cuyas manifestaciones se hacen presentes en cada caso de percepción de situaciones como razones para la acción.

del uso, en la medida en que la aplicación de un término o la justificación de un acto de reconocimiento se efectuaría por medio de la descripción, o al menos la alusión o referencia a una entidad de acceso privado, constituyendo en consecuencia una justificación privada. Según las premisas del paradigma mentalista tradicional, es posible el caso de que otros no puedan saber cómo es que yo reconozco, pero, para mí mismo, esto está más allá de cualquier duda razonable.

De acuerdo a este planteo, la salida del argumento del lenguaje privado se efectuaría en términos de la propuesta de un criterio de corrección no mentalista. Ahora bien, un punto esencial de nuestro trabajo es que la concepción de dicho criterio de corrección no puede realizarse, en virtud, justamente, de la naturaleza de las objeciones dirigidas a la posibilidad de un lenguaje privado, más que en términos de condiciones necesarias y suficientes.

¿Cómo es que la naturaleza de la crítica al lenguaje privado impone restricciones sobre la labor elucidatoria del crítico? Al cuestionar la posibilidad de un lenguaje privado, el crítico —en mi trabajo examinaré diferentes versiones de crítica que comparten este supuesto fundamental— cuestiona que, en las condiciones del lenguaje privado, el supuesto criterio de corrección mentalista no permite distinguir entre parecer y ser correcto. Lo que importa entonces es que en virtud de ello el crítico queda comprometido a dar, o al menos a proponer cuando le es requerida, una elucidación positiva de cómo se traza esta distinción en un dominio diferente al privado o mentalista. Dicho de otro modo, el argumento del lenguaje privado así entendido es una *crítica externa*, ya que para formular su objeción el crítico se compromete con ciertos requisitos, de manera tal que, para tomar seriamente su argumento, la propuesta que él mismo considere satisfactoria deberá ser analizada de acuerdo a los mismos.

En consecuencia, la salida del argumento del lenguaje privado —entendido como un *argumento particular*— debe realizarse en términos de la propuesta de un criterio de corrección no mentalista —entendido como un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para el uso correcto de un término—. Ahora bien, nótese aquí que la especificación de un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para el uso de un término X, en la medida en que nos permitiría identificar a todos los Xs y solo a los Xs, nos proveería también de un conjunto de *condiciones de verdad* para el uso de X. Por otra parte, no se comprende cómo esto podría ser de otra manera, si el pretendido criterio de corrección debe permitir distinguir los usos correctos de los que parecen correctos. Si el criterio de corrección ofreciera algo menos que condiciones necesarias y suficientes, los dictámenes realizados en base al mismo en ca-

esos concretos estarían indeterminados, y la decisión en casos concretos debería verse como una *interpretación* de dicho criterio, esto es, como lo que *nos parece* que este dictamina. En mi trabajo mostraré que, de una manera más clara o más oscura, los críticos de la interpretación del argumento del lenguaje privado de Wittgenstein –cuando es entendido como un argumento particular siguiendo estas líneas– han percibido esta dificultad y es, por lo tanto, allí donde hay que buscar sus observaciones más interesantes.

## La interpretación de Kripke

La dificultad señalada ha sido la cruz con la que debieron cargar la mayor parte de las interpretaciones comunitaristas de Wittgenstein. La cuestión recrudesció en los últimos tiempos, ya que la interpretación de Kripke ha revivido los debates acerca del carácter comunitarista del pensamiento de Wittgenstein y acerca de qué tipo de comunitarismo cabe, acaso, atribuirle. Como se vio en los últimos párrafos de la sección anterior, ninguna crítica ha sido dirigida a la solución escéptica de Kripke con tanta frecuencia como la referida a que la misma comete una petición de principio. La dificultad señalada radicaría en establecer un estándar muy alto en la crítica, en el argumento escéptico, estándar que la propia solución –la «solución escéptica»– no está en condiciones de satisfacer. El punto general es que si, como la interpretación de Kripke señala, las aplicaciones pasadas subdeterminan qué función significamos con ‘más’ –siendo compatibles con la adición, con la tadición,<sup>9</sup> etc.– entonces lo mismo se aplica, naturalmente, a cuál es la función que nosotros comunitariamente significamos con ‘más’.<sup>10</sup>

La objeción de Hoffman me resulta particularmente interesante porque recuerda que el desafío escéptico muestra la inexistencia un hecho que establezca cuál es la función –la adición u otra– a la que corresponde atribuir una emisión del tipo ‘más’. Y quien admita esta línea de pensamiento, insiste Hoffman, no puede aceptar la solución escéptica, ya que esta se realiza en

<sup>9</sup> La tadición es una función tal que ha sido construida de manera que da resultados coincidentes con la adición para los cálculos efectivamente realizados y difiere de ahí en más. Véase capítulo doce.

<sup>10</sup> Véase por ejemplo Hoffman (1985), Blackburn (2002), Wright (1984), Boghossian (1989), Hattiangadi (2007: cap. 4) y Baker y Hacker (1984b).

términos de condiciones de aseverabilidad, los cuales implican la capacidad para reconocer *casos* de emisiones y de circunstancias como correspondientes a *tipos* de emisiones y circunstancias. De ello parece seguirse que, si hubiese un criterio comunitario de corrección, el mismo debería basarse en un criterio privado de corrección que nos permitiera reconocer *casos* como correspondientes a *tipos*. En consecuencia, el argumento escéptico que lleva a la solución escéptica podría revertirse, utilizándose para mostrar por qué tendría que haber un lenguaje privado.

La presente investigación surgió a causa de tres constataciones independientes.

La primera de ellas es que esta objeción me parece dotada de arraigo intuitivo, en el sentido de que, si hemos de constituir un criterio de corrección colectivamente, debe ser necesario que podamos especificar cuál es el criterio de corrección que establecemos, cuál es su contenido y, a su vez, esto implicaría contar con los medios para hacer que nuestro acuerdo sea un acuerdo específico.<sup>11</sup> En caso contrario, no podríamos recurrir al criterio de corrección para distinguir entre «parecer correcto» y «ser correcto». Dicho de otra manera, si ha de haber un criterio de corrección, el mismo debe establecer condiciones necesarias y suficientes, es decir, debe seleccionar a todos los miembros y solo a los miembros de la clase cuyo uso correcto el criterio define.

En segundo lugar, este tipo de réplicas dirigidas al planteo de Kripke guardan una llamativa semejanza con las clásicas objeciones dirigidas a las salidas comunitaristas respecto al problema del lenguaje privado en su primera versión, en los años cincuenta.

Por último, el hecho de que el propio Kripke parece adelantarse a esta crítica, al rechazar la posibilidad de que el desafío escéptico pueda responderse comunitariamente por medio de varias observaciones que cuestionan la posibilidad de constituir colectivamente un criterio de corrección.<sup>12</sup>

Detengámonos ahora en la segunda constatación. La tarea de mostrar este punto está considerablemente facilitada por el hecho de que Alfred Ayer, un crítico del argumento del lenguaje privado de la primera generación, sea también un crítico del argumento del lenguaje privado en la versión de Kripke.

<sup>11</sup> El problema es después de todo el que resulta de pensar las reglas como convenciones sociales, naturalmente para convenir una u otra cosa debemos ya poseer un lenguaje en términos del cual realizar el convenio. Ver Bouveresse (1987: cap. 1) y Bloor (1983: cap. 6).

<sup>12</sup> En el sentido de una respuesta directa, ver Kripke (1982: 102-111).

Ayer examina la solución escéptica indicando, correctamente, que reemplaza las condiciones de verdad por condiciones de aseverabilidad, pero considerando, por su cuenta, que estas son un asunto de «convención social». Hecha esta observación, señala que la plausibilidad de la propuesta queda minada cuando consideramos qué es lo que implica una convención social:

En el caso del profesor [que evalúa si su alumno es o no capaz de sumar], solo se ha previsto el hecho de que, en circunstancias semejantes, su alumno y él produzcan marcas o ruidos similares. Se supone que la comunidad confiere significado a mis expresiones. Pero ¿qué es la comunidad sino un conjunto de personas? Y, si se supone que cada una de estas personas recibe sus prescripciones sobre el significado solo de los demás, de ahí se sigue que ninguna de ellas recibe una prescripción. Todo el castillo de naipes semánticos se sostiene en el hecho de que cada uno toma sus prendas de ropa de la colada ajena, o lo haría si hubiera algo de ropa que lavar. Según esta interpretación, el argumento de Wittgenstein, lejos de probar que los lenguajes privados son imposibles, prueba que son indispensables. (1986: 96-97)

Según veremos luego, esta objeción es del mismo tipo de la que antes Ayer dirigió al argumento del lenguaje privado en la versión que llamamos «epistemológica».<sup>13</sup>

Ahora bien, estas confrontaciones a la solución escéptica nos provocan una sensación de *déjà vu* filosófico. Lo que tenemos que buscar es, naturalmente, cuál es su causa: ¿se trata de que la solución escéptica de Kripke repite el camino de las versiones previas de la *community view*, o bien de que los críticos han pasado por alto la novedad de su planteo?

La impresión que producen estas críticas contrasta con la aguda conciencia que el propio Kripke exhibe en su texto en relación a los derroteros de la discusión clásica.<sup>14</sup> Ello me sugirió que era razonable suponer que los críticos no estuvieran comprendiendo correctamente la naturaleza de la solución es-

<sup>13</sup> Ver capítulo 4.

<sup>14</sup> Véase Kripke (1982), nota 47, en la que se refiere a Ayer, y también nota 81, en la que destaca que sería un error creer que la solución de Wittgenstein explica nuestro acuerdo acerca de si un individuo dado tiene un dolor en términos de nuestra aprehensión uniforme del concepto de *conducta* de dolor, rechazo que está en conflicto con la interpretación de Ayer de las condiciones de aseverabilidad como convenciones. Ver capítulo diez –especialmente– y siguientes.

céptica. Mi hipótesis ya ha sido adelantada al indicar que el argumento del lenguaje privado —entendido como un argumento acerca del criterio ausente en las condiciones de privacidad— pone a la etapa elucidatoria, que debe continuar a la etapa crítica, bajo unas exigencias estrictas. Y bajo estas exigencias, entiendo que la objeción dirigida a la solución comunitaria es adecuada y, en consecuencia, que lo son muchas de las críticas clásicas al argumento contra el lenguaje privado que se basan en este punto.

La clave de la solución radica en comprender en qué difiere el argumento contra el lenguaje privado propuesto por Kripke del argumento clásico. Es decir, cuando comprendemos la naturaleza del argumento escéptico de Kripke y su solución escéptica, comprendemos que la misma no deja lugar para el planteamiento de desafíos escépticos.

Consecuentemente, intentaré sostener en este libro que la propuesta de Kripke representa una radical novedad en el marco del argumento del lenguaje privado, en la medida en que explicita y rechaza un presupuesto común a ambos bandos en la discusión clásica acerca de la posibilidad de un lenguaje privado.

Para concluir esta presentación creo conveniente, antes de avanzar sobre los detalles de la polémica y de la densa argumentación en torno a la misma, presentar un esquema de los que considero sus lineamientos principales y, particularmente, del presupuesto, compartido por los diversos bandos en la disputa clásica acerca del lenguaje privado, y rechazado por Kripke.

En los capítulos tres a nueve estudiaré la controversia estructurada en torno al problema del lenguaje privado, prestando especial atención a los presupuestos de la misma. Procuraré mostrar que el presupuesto compartido por las diferentes posiciones en torno a dicho problema se articula alrededor de la existencia de un criterio de corrección lingüística, de una instancia arbitral que permita distinguir correcto de incorrecto. Esto quiere decir que la crítica de Wittgenstein a la concepción mentalista tradicional es comprendida en términos de la crítica a la posibilidad de un criterio de corrección *mentalista*, no como una crítica a la posibilidad de un criterio de corrección lingüística *tout court*. La noción de normatividad semántica refleja esta opción. La normatividad semántica estaría constituida por la motivación a la obediencia de aquellas reglas sin las cuales no habría lenguaje. Las reglas semánticas serían las que establecen el uso correcto, consecuentemente, hablar un lenguaje no podría sino consistir en seguir esas reglas y, por tanto, los juicios acerca de la corrección y la incorrección presupondrían la existencia o el establecimiento de las mismas.

Mi interpretación de la polémica clásica a la luz de la propuesta de Kripke me lleva a suponer que el crítico clásico del lenguaje privado se ve inducido a sacar una conclusión equivocada o, en todo caso, una conclusión que el argumento escéptico de Kripke muestra como insostenible.

En la imposibilidad de distinguir entre «parecer correcto» y «ser correcto» en el contexto de privacidad, el crítico del lenguaje privado ve un criterio faltante, en dicho contexto, que nos permita disciplinar los «parecer correcto» a los «ser correcto», criterio cuya existencia en el dominio público él infiere. Con esta inferencia nos lleva a dar un paso fatal, un paso que nos involucra en incontables disputas filosóficas, de las cuales las citadas anteriormente son una muestra: ¿cuál es la naturaleza del criterio de corrección?, ¿cómo podemos saber si el mismo ha sido satisfecho?, ¿cómo podemos saber lo que corresponde decir, en cada caso, de acuerdo al mismo?, son algunas de las cuestiones a las que este paso da lugar. El Wittgenstein leído por Kripke, en cambio, propone extraer una conclusión de otro tipo, cuya clave radica en evitar postular condiciones necesarias y suficientes.

La manera más provechosa que se me ocurre para presentar el argumento contra el lenguaje privado es en términos de uno basado en la ambigüedad sistemática de la noción de «lo mismo», o en términos de la noción de «identidad relativa».<sup>15</sup> El problema de la identidad relativa consiste en señalar que la cuestión acerca de si un ítem es semejante o no a otro no adquiere sentido hasta tanto no se haya especificado un respecto de comparación. Este problema posee un alcance general en relación al significado, debido al hecho de que, cuando dotamos a un signo de significado mediante una definición o explicación, el uso subsiguiente del mismo debe realizarse *de la misma manera* que en la definición o explicación; y, como hemos indicado, "de la misma manera" solo puede utilizarse de acuerdo a un respecto o restricción (del mismo *color*, de la misma *forma*, etc.). Ahora bien, el argumento contra el lenguaje privado establece que el contexto de privacidad es insuficiente para constituir este «respecto», por lo cual se concluye que el lenguaje privado es imposible. Como corolario de esta tesis, se infiere que los «respectos» deben necesariamente elucidarse en un contexto público.

Sin embargo, esta formulación ha suscitado numerosas dudas, y muchos autores han encontrado un fallo en el razonamiento contra la posibilidad de un lenguaje privado. De acuerdo a mi interpretación, las críticas han mostrado

<sup>15</sup> Ver capítulos tres, siete y trece.

que el argumento así concebido no está en condiciones de solucionar el problema de la *identidad relativa*. Simon Blackburn, en «The Individual Strikes Back», se pregunta cuál es la diferencia que hay, para una comunidad, entre el hecho de que haya una regla en rigor y la creencia de que hay una regla en rigor –entre el hecho que hace que seamos una comunidad de sumantes y no una comunidad goodmaniana, que computa otra función hasta aquí indiscernible de la suma– (2002: 41). La imposibilidad de responder a esta pregunta socava, en mi opinión, la posibilidad de establecer un respecto de semejanza en contextos comunitarios que nos permita decidir, en casos concretos, si el mismo ha sido satisfecho o no.<sup>16</sup>

El argumento, cuando se lo plantea como un argumento particular dirigido contra la privacidad en términos del problema de la identidad relativa, nos lleva a abrazar una concepción pública o comunitaria del problema del criterio de identidad. Ahora bien, lo que estas objeciones nos permiten ver es que si estamos inclinados a extraer esta conclusión es porque, para nosotros, la

<sup>16</sup> Sin embargo, cabe indicar que esto no es un defecto del planteo de Kripke, ya que una consecuencia del mismo es que esta cuestión no pueda plantearse como una cuestión de hecho, como una cuestión acerca de las condiciones de verdad que verificarían una u otra de las alternativas consideradas por Blackburn. Véase la nota 87 *added in proof* (Kripke, 1982: 146, citado en Fogelin, 1994: 245-246). Puesto que la misma no ha sido traducida en la versión castellana, incluyo aquí una traducción propia de la nota completa: «Nota 87 (p. 112) Agregada en las pruebas. Si Wittgenstein hubiera intentado dar condiciones suficientes y necesarias para mostrar que '125' y no '5' es la respuesta a '68+57' se lo podría acusar de circularidad. Puesto que se podría considerar que dice que mi respuesta es correcta si y solo si concuerda con la de otros. Pero aun si ambos, el escéptico y yo, aceptamos el criterio de antemano, ¿no puede el escéptico mantener que, así como yo estuve confundido acerca de lo que '+' significaba en el pasado estuve también confundido acerca 'acuerdo'? En verdad, intentar reducir la adición a otra regla –"responde a los problemas de adición exactamente como otros lo hacen"– cae bajo los escrúpulos de Wittgenstein acerca de "las reglas para interpretar una regla" tanto como cualquier otra reducción propuesta. Además, tal regla, como Wittgenstein lo enfatizaría, describe lo que hago erróneamente: no consulto a otros cuando sumo (no nos las arreglaríamos muy bien si cada uno tuviera que seguir una regla de la forma propuesta –nadie respondería sin esperar a que lo hiciera alguien más–).

Lo que Wittgenstein está haciendo es describir la utilidad, para nuestras vidas, de una cierta práctica. Necesariamente tiene que dar la descripción en nuestro lenguaje. Como en el caso de cualquier uso semejante del lenguaje, un participante en otra forma de vida podría aplicar varios términos, tales como 'acuerdo' en una manera no estándar, del tipo tas. En verdad nosotros podemos juzgar que algunos en una comunidad dada 'acuerdan', mientras que alguien –en otra forma de vida– juzgaría que ellos no acuerdan. Pero esto no puede ser una objeción para la solución de Wittgenstein a menos que se le fuera a prohibir cualquier uso del lenguaje (una objeción bien conocida al análisis de la causalidad de Hume: que presupone en su teoría conexiones necesarias entre eventos mentales, es de algún modo análoga). Muchas cosas que pueden decirse del individuo en el modelo 'privado' tienen análogos consi-

idea de criterio de corrección está desempeñando el rol de presupuesto de la argumentación. Es decir, el argumento no convence porque pensamos que un criterio de identidad o un criterio de corrección –condiciones necesarias y suficientes para el uso de un término o, en términos de Kripke, condiciones de verdad– es una condición de posibilidad del lenguaje. Sin embargo, las objeciones dirigidas contra el lenguaje privado nos llevan a darnos cuenta de que nuestra idea de que el criterio de corrección debe ser público se reduce, en realidad, a la constatación de que no puede ser privado, pero que deba y pueda ser público no se ha establecido de manera independiente.

En consecuencia, cuando es leído de esta manera, el argumento del lenguaje privado solo establece algo acerca de la naturaleza de criterio de corrección, esto es, si suponemos que tiene que haber un criterio de corrección. Una manera de esquematizar el argumento es:

P. 1: El criterio de corrección es o público o privado.

P. 2: No es (no puede ser) privado.

Conclusión: El criterio de corrección es (tiene que ser) público.

Pero si esta es la forma del argumento<sup>17</sup> entonces las múltiples críticas dirigidas al criterio público de corrección nos permiten formar también un argumento contra el lenguaje público:

derando la comunidad completa en el modelo de Wittgenstein. En particular si toda la comunidad acuerda en una respuesta y persiste en su concepción, nadie puede corregirla. No puede haber un corrector en la comunidad, ya que, por hipótesis, toda la comunidad acuerda. Si el corrector estuviera fuera de la comunidad, en la concepción de Wittgenstein, no tiene "derecho" a hacer ninguna corrección. ¿Tiene sentido dudar, si una respuesta sobre la que todos acordamos es correcta? Claramente en algunos casos un individuo puede dudar, si la comunidad puede corregir luego una respuesta sobre la que se ha acordado en un momento dado. Pero ¿puede el individuo dudar, si la comunidad puede, de hecho, estar siempre equivocada, aun si nunca corrige su error? Es difícil formular una duda de ese tipo en el marco de Wittgenstein, porque parece preguntarse si, 'como una cuestión de hecho' podemos estar siempre equivocados; pero no hay tal hecho. Por otra parte dentro del marco wittgensteiniano es verdad que para mí, ninguna afirmación acerca de las respuestas de la comunidad durante todo el tiempo necesita establecer el resultado de un problema aritmético; que yo pueda calcular el resultado por mí mismo, aun dada esta información, es parte de nuestro 'juego de lenguaje'.

Creo que puede quedar alguna incomodidad acerca de estas cuestiones. Consideraciones de tiempo y espacio, y el hecho de que podría tener que abandonar el rol de abogado y de expositor a favor del de crítico, me han llevado a no desarrollar una discusión más extensa».

<sup>17</sup> Naturalmente que este punto admite discusión. Aquí estoy sencillamente adelantando algunas de mis conclusiones, en particular la que indica que si el argumento es presentado como un argumento trascendental, su efectividad descansa en una premisa verificacionista (ver cap. 9).

P. 1: El criterio de corrección es o bien público o bien privado.

P. 2: No es (no puede ser) público.

Conclusión: El criterio de corrección es (tiene que ser) privado.

Esto es lo que está implícito en la propuesta de Ayer y es, sin dudas, lo que sugiere Blackburn. Una situación así impone un diagnóstico y ciertamente todo apunta a cuestionar la idea de que tenga que haber algo, de la naturaleza que sea, que deba desempeñar la función de ser una instancia arbitral que nos permita disciplinar los «parecer X» a los «ser efectivamente X».

Sin embargo, frente a una sugerencia de esta clase, la pregunta que surge inmediatamente es si la misma no implica, sin más, el abandono de una distinción sin la cual el lenguaje se volvería imposible. Lo cierto es que, sin un criterio de corrección, parece imposible el lenguaje. Lo que se impone nuevamente es, en consecuencia, un diagnóstico.

Este puede expresarse en términos de dos preguntas que encontramos respondidas negativamente en la obra de Kripke (1982):

¿Puede alguna concepción del lenguaje solucionar el problema de la identidad relativa? La respuesta kripkeana, cuando se entiende el problema en términos de una ‘solución directa’, es negativa.<sup>18</sup>

Por otra parte hay que plantear la pregunta crucial, la que se dirige directamente al presupuesto de la discusión anterior: ¿precisa una concepción del lenguaje solucionar el problema de la identidad relativa? Nuevamente la respuesta kripkeana es negativa.

La cuestión que emerge es: ¿podemos acomodar estas respuestas a nuestras intuiciones acerca del lenguaje? A primera vista esto se presenta, en verdad, como bastante difícil. Nuestras intuiciones están atadas a la idea de un criterio de corrección, por ello, la pregunta diagnóstica es: ¿cuál es la evidencia que nos lleva a creer que tiene que haber un criterio de corrección?

La evidencia es doble, por un lado, la intuición de que un lenguaje en el que todo lo que nos parezca correcto sea correcto no sería un lenguaje y, por el otro, la evidencia de que nuestro lenguaje contiene las expresiones ‘correcto’ e ‘incorrecto’. ¿Alcanza esto para establecer la conclusión de que tiene que haber criterios de corrección? Solo si vamos a entender que

<sup>18</sup> La interpretación de Kripke puede «tratar» el problema de la identidad relativa en el marco de su solución escéptica (Kripke, 1982: notas 13 y 45). Ver, en el capítulo trece de este libro, «Solución comunitaria e identidad relativa».

los juicios que indican corrección e incorrección tienen que ser justificados, y si «justificados» se sigue entendiendo aquí de una manera semejante a como se lo entendía en el paradigma mentalista tradicional expuesto en el caso del modelo de la «visión de lo común» y criticado por Wittgenstein: hay un hecho –aunque no necesariamente un hecho mental privado– que hace que una aplicación de un término sea correcta.

Ahora bien, Kripke ofrece una alternativa con la que va a hacer lugar a las dos evidencias de las que se deriva la creencia en que tiene que haber un criterio de corrección. Va a dar una elucidación del lenguaje que otorga un lugar y una función a los *juicios* acerca del acierto y acerca del error. Pero, en su propuesta, los juicios que incluyen «es correcto» y «es incorrecto» son vistos como básicos,<sup>19</sup> esto es, como una parte primitiva de nuestra práctica que no necesita –ni puede– ser justificada o explicada.<sup>20</sup>

Esta opción hace que el argumento del lenguaje privado se plantee en términos muy diferentes a los clásicos. La pregunta clave del lenguaje privado es ahora: ¿puede haber una práctica individual en la cual los juicios acerca del error-acierto sean básicos o primitivos? O bien, ¿puede haber condiciones de aseverabilidad privadas? La respuesta de Kripke es que no, pero no por la ausencia de criterios de corrección, sino justamente porque la única manera en la que esta situación podría tener sentido es reintroduciendo una concepción del significado en términos de criterios de corrección, cuya equivalencia con condiciones de verdad para el uso de un término ya hemos argumentado y a cuyos problemas hemos aludido.

Significativamente, su propuesta, que cuestiona de manera radical los presupuestos de la discusión clásica, toma la dirección inversa a la que tomaba el argumento tradicional, no se plantea refutar las condiciones de verdad (criterio de corrección) en un contexto de privacidad, o las condiciones de verdad cartesianas,<sup>21</sup> sino que toma las condiciones ofrecidas por la

<sup>19</sup> Esto arroja luz sobre el problema de la identidad relativa, que no se plantea en términos de «lo que llamamos 'lo mismo' ('el mismo *color*', 'la misma *forma*') determina la respuesta correcta» sino en términos de «lo que llamamos la respuesta correcta determina lo que llamamos 'continuar de la misma manera' (reconocer el mismo color, la misma forma)».

<sup>20</sup> Este es el núcleo de propuesta de las condiciones de aseverabilidad: «cada uno está autorizado a decir de sí mismo y de otros, sujeto a la corrección por otros, que sigue o no sigue una regla, siempre que esto le parezca así» (esta es una formulación mía adaptada para los propósitos de esta introducción). Ver capítulo trece.

<sup>21</sup> Tomo la expresión «condiciones de verdad cartesianas» de Crispin Wright (2001b: 299).

privacidad como un aliado inicial en su argumento. Lo que Kripke busca mostrar es que no hay condiciones de verdad para el uso de un término, por ello propone examinar la cuestión desde condiciones epistémicas idealizadas.<sup>22</sup> Las condiciones epistémicas idealizadas metaforizan al cartesianismo, por el hecho de que en el mismo tendríamos acceso privilegiado a nuestros estados mentales privados, en el sentido de que, si *creemos* que los tenemos, entonces *realmente* los tenemos, pero las condiciones epistémicas idealizadas, en tanto ampliación de las condiciones que el cartesianismo reconoce para la esfera de la conciencia, le permiten incluir en su análisis también a los hechos justificatorios constituyentes de un criterio de corrección no privado –disposiciones, disposiciones compartidas, disposiciones sancionadas por su génesis, etc.– que proponen –o cuando menos deberían proponer, si articularan su posición como para defender la idea de un criterio de corrección público– los críticos del lenguaje privado.

Como corolario de esta reconstrucción de la controversia, me propongo mostrar que la distinción entre la forma en la que se planteó en general el argumento contra el lenguaje privado y la manera en la que se lo hizo con el problema de la propuesta de Kripke –que caracterizaremos como escepticismo epistemológico y escepticismo ontológico respectivamente–, permite comprender por qué en un caso se presenta, y no en el otro, la dificultad en referencia a las relaciones internas entre ciertos estados mentales y sus condiciones de satisfacción.

<sup>22</sup> Ver capítulo diez –en especial– y siguientes.



## 2. WITTGENSTEIN SOBRE SIGNIFICADO Y COMPRENSIÓN

Realizaré aquí un acercamiento a la concepción del lenguaje que se desprende de los escritos tardíos de Wittgenstein, en particular de las *Investigaciones filosóficas*. Me concentraré en caracterizar el blanco al que van dirigidas sus observaciones críticas e intentaré mostrar cómo, cuando la elucidación de su pensamiento se apoya únicamente sobre los aspectos críticos, la imagen que obtenemos de la perspectiva wittgensteiniana es una fuente de varias perplejidades y misterios centrados alrededor de la noción de comprensión o conocimiento del uso del lenguaje, entendidos como formas de saber hacer. Estas dificultades remiten, en última instancia, a la noción de «obediencia ciega» y se vinculan particularmente con la manera en que debemos entender la relación entre la comprensión y la aplicación o, de modo general, entre los estados mentales y sus condiciones de satisfacción.

### Wittgenstein sobre la adquisición del lenguaje

Wittgenstein dijo alguna vez que: «El significado de una palabra es lo que la explicación del significado explica.» Es decir: si quieres entender el uso de la palabra ‘significado’, averigua lo que se llama ‘explicación del significa-

do'» (IF § 560; 1958: 27/1). El propósito de esta observación es hacer visible el empleo de la palabra 'significado', particularmente los propósitos y las circunstancias en los que usamos esta expresión, de modo de provocar eso que Wittgenstein llama «visión sinóptica» (IF § 122) cuyo efecto consiste en disuadirnos de insistir con unas cuantas maneras erróneas en las que nos sentimos inclinados a pensar acerca del significado. De acuerdo a Wittgenstein, esas preguntas son solidarias con algunas concepciones acerca de la naturaleza del significado (¿qué clase de cosa es?) y acerca del conocimiento del mismo, la comprensión, que no son, en realidad, más que una proyección ingenua de la forma superficial de nuestras expresiones. De manera general, Wittgenstein opina que, cuando llegamos a ser claramente concientes acerca de cuál es el uso de la expresión 'significado' en nuestro lenguaje, nos ahorramos el planteo de muchas preguntas que nos ponen en la senda de la reflexión filosófica. La misma idea que está detrás de la cita del comienzo (IF § 560) había sido anticipada ya, en lo que devendría luego un *slogan*: «el significado de una palabra es su uso en el lenguaje» (IF § 43). En resumidas cuentas, estas observaciones tienden a focalizar nuestra atención sobre la relación que hay entre la significatividad de las expresiones y su empleo en el lenguaje. Por lo tanto, si queremos hacernos una idea de en qué consiste el conocimiento del uso del lenguaje –la comprensión– deberemos examinar la variedad de las explicaciones del significado.

Más allá del valor de esta recomendación, poder llegar a obtener una visión adecuada de aquello en lo que consiste el conocimiento del uso del lenguaje mediante la consideración de las explicaciones del significado no es una cuestión sencilla, ya que las explicaciones del significado que podemos observar ordinariamente presuponen lo que queremos apreciar mediante esta observación. De tal manera, la reflexión sobre la adquisición de la lengua puede llevarnos a formarnos una representación de este proceso de acuerdo a los moldes según los cuales pensamos acerca de la adquisición de una segunda lengua, esto es, podemos representarnos la adquisición de la lengua como si el niño que está adquiriendo su primera lengua conociera ya el uso del lenguaje, pero no el lenguaje que se le pretende enseñar (IF § 32). A ello contribuye, probablemente, que utilicemos la misma expresión, 'aprender el significado', tanto para la adquisición de una primera lengua como para la adquisición de una nueva palabra una vez que ya poseemos un lenguaje. Se podría pensar que esta confusión es demasiado burda como para merecer nuestro interés, ya que parece obvio que el lenguaje no se adquiere aprendiendo los significados de las palabras por medio de *explicaciones verbales*.

Una explicación verbal como: «Los perros son animales de cuatro patas que ladran» no puede servir como modelo de la manera en la que aprendimos el significado de las palabras en general, ya que la misma presupone que se conoce ya el significado de algunas palabras, como ‘animal’, ‘cuatro’, ‘patas’, etcétera.

Sin embargo, hay otra manera de pensar acerca de la adquisición del lenguaje y, por lo mismo, acerca de su naturaleza, que no es tan obviamente errónea. Se trata de la idea de que el lenguaje se adquiere por medio de *definiciones* o *explicaciones ostensivas*, es decir, de expresiones como «Esto es un... (perro)» acompañadas de un gesto de señalamiento hacia un objeto (perro). El propio Wittgenstein nos previene sobre este punto, al comienzo de las *Investigaciones filosóficas*, con su tratamiento detallado de las definiciones o explicaciones ostensivas, más atractivas desde un punto de vista filosófico en virtud de que las mismas sostienen la apariencia de que el significado es la cosa u objeto en cuyo lugar está la palabra. Wittgenstein va a mostrar que esta idea ingenua acerca de la adquisición del lenguaje en términos de definiciones ostensivas no está, a pesar de las apariencias en contrario, en mejores condiciones que la que se da en términos de explicaciones verbales.

## El problema de las definiciones ostensivas

La dificultad acerca de las definiciones ostensivas es elaborada explícitamente en el comienzo del *Cuaderno azul*. Lo que motiva este tratamiento es la peculiar promesa que las mismas encierran. Wittgenstein observa que «Lo que se llama generalmente ‘explicaciones del significado’ puede dividirse, muy toscamente, en definiciones verbales y ostensivas» (1958: 27/1). E inmediatamente indica, por motivos semejantes a los que ya señalamos, que una definición verbal «no nos hace progresar». Esto es, al proporcionar una explicación de este tipo, siempre me expongo a que me pidan nuevas explicaciones. En consecuencia, una explicación verbal, considerada como el modelo de la adquisición de la lengua —o, lo que es semejante, como un modelo para estudiar la noción de «conocimiento del significado»—, nos lleva de una expresión a otra. Dicho de otra manera, la explicación verbal «no nos hace progresar» realmente cuando adoptamos una perspectiva filosófica que intenta esclarecer qué es el significado y qué la comprensión, ya que pronto se impone una pregunta: ¿cómo lograríamos entender una explicación verbal sin comprender ya algunos significados?

En contraste, las *definiciones* o *explicaciones ostensivas*, esto es, las explicaciones del significado de una palabra que podemos dar mostrando un objeto al que la palabra se aplica, parecen eliminar el riesgo de un regreso infinito al que nos confrontaban las explicaciones verbales. Con aquellas, como dice Wittgenstein: «parecemos realizar un progreso mucho más real en el aprendizaje del significado» (1958: 28/1). Retomando nuestro ejemplo, en vez de pasar de una expresión a otra sin nunca arribar a un puerto seguro, podríamos exhibir un perro, decir: «Esto es un perro», señalando hacia el mismo, y confiar en que allí se termine la cuestión.

Es interesante indicar que el contraste que acabamos de presentar hace juego con cierta imagen del lenguaje. Dado que la definición ostensiva *parece* subsanar las deficiencias de la explicación verbal, y en virtud de no requerir una explicación ulterior, *parece* que puede funcionar como *último término* en las explicaciones. Esto es, la consideración de las definiciones ostensivas sugiere que podríamos poner término a la serie de explicaciones verbales exhibiendo los objetos a los que se aplican los términos que intervienen en las mismas. Mostrando casos podríamos, en consecuencia, establecer un vínculo sólido entre nuestras palabras y las cosas en el mundo. La imagen del lenguaje que nos formamos consiste, entonces, en aquella según la cual el significado de una palabra es el objeto que esta palabra reemplaza.

Wittgenstein cree que esta imagen o concepción del lenguaje es como un prejuicio que tiende a desarrollarse, más allá de su tierra de nacimiento, como una teoría general del lenguaje. Se trata de una imagen rústica susceptible de diversos refinamientos. Explicaciones verbales y explicaciones ostensivas, en conjunto, permitirían dar cuenta de la del lenguaje. Este modo de entender el lenguaje, que tiene raíces profundas en la cultura occidental,<sup>1</sup> es presentado por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* por medio de la famosa cita de San Agustín que da comienzo a las mismas (IF § 1).<sup>2</sup> Allí describe su propio aprendizaje del lenguaje como la adquisición gradual de los nombres de las cosas. Wittgenstein no está interesado por dicha imagen como teoría del lenguaje, sino como un paradigma que subyace a diferentes teorías filosóficas bastante sofisticadas. Esto es, la perspectiva agustiniana considerada por Wittgenstein es un modelo que puede ser refinado de múltiples maneras

<sup>1</sup> Para una perspectiva histórica de la posición de Wittgenstein en relación al desarrollo de la reflexión filosófica en torno al lenguaje, véase T. de Mauro (1967).

<sup>2</sup> También el *Cuaderno marrón* comienza haciendo referencia a la posición de Agustín.

alternativas, dando por resultado diferentes teorías. Wittgenstein identifica este modelo, porque cree que las fuentes más importantes del pensamiento filosófico son modelos bastante sencillos, de manera que, si logramos convencernos de la inadecuación del modelo, desistiremos también de los intentos de refinarlo. La imagen agustiniana le otorga una alta homogeneidad interna al lenguaje, ya que supone que las palabras están en lugar de cosas, y que el significado de una palabra es la cosa que la palabra reemplaza o «representa». La función principal del lenguaje es representar la realidad: en el caso de las palabras, referir a objetos, y en el caso de las oraciones, describir la realidad.<sup>3</sup> Otro aspecto importante es que, de acuerdo con Agustín, un niño puede establecer una conexión entre una palabra y un objeto meramente a través de su pensamiento. Podemos llamar a este rasgo el «aspecto contemplativo» de la concepción agustiniana del lenguaje. Como el lector puede ir comprobando a lo largo de la lectura de las IF, el rechazo inicial del modelo agustiniano equivale al rechazo general de las presuposiciones en términos de las cuales las preguntas filosóficas, particularmente las que nos ocuparán en las IF, tienen sentido.<sup>4</sup>

Wittgenstein indica que esta explicación de la adquisición del lenguaje, más allá de las apariencias en contrario, también supone lo que tiene que explicar, esto es, la posesión de ideas, el conocimiento de que algunas cosas reciben nombres, el conocimiento del uso del lenguaje, en suma.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> La concepción agustiniana del lenguaje subyace, por una parte, a la línea mentalista (el significado entendido como una entidad de tipo mental) que se remonta a Aristóteles, e ingresa al empirismo británico, a través de Locke, y al pensamiento lingüístico, a través de la distinción saussureana entre significado y significante; y, por otra parte, a la línea platonista (el significado entendido como una entidad abstracta más allá del tiempo y el espacio) que incluye a Bolzano, Meinong y Frege. Véase la entrada «Agustinian view of language», en Glock (1996).

<sup>4</sup> Véase una discusión de las secciones iniciales de las *Investigaciones filosóficas* en Cavell (1996).

<sup>5</sup> A través de esta observación no deseo sugerir que la forma en la que tiene lugar el aprendizaje de nuestro lenguaje es un rasgo necesario de la noción de lenguaje. Aunque tendré bastante para decir sobre esto más adelante, conviene adelantar algo ahora. Luego, al considerar la crítica del lenguaje privado efectuada por Tugendhat, en el capítulo ocho, indicaré que hay una manera en la que el modo en el que tiene lugar el aprendizaje puede considerarse como contingente. Por otra parte, al considerar el argumento contra el lenguaje privado que se deriva de la solución escéptica de la lectura de Wittgenstein por Kripke, se encontrará en la noción de «ingreso en una comunidad» u «otorgamiento de un estatus» una versión deflacionada de lo que cubre aquí la noción de aprendizaje, de la que señalaré que, de hecho, constituye un rasgo necesario de la noción de lenguaje. Sin embargo, dados los

Para esta explicación, es como si el niño poseyera ya pensamientos antes de adquirir el lenguaje público, como si el niño ya nombrara las cosas en su interior, pero le faltara conocer el nombre que otros le dan a las mismas. De esta manera, como ya lo se mencionó, el aprendizaje de la lengua materna caracterizado por Agustín se parece sorprendentemente al aprendizaje que un adulto hace de una lengua extranjera. Lo que Wittgenstein busca, al plantear el problema de la adquisición de la lengua de manera radical, es sacar a la luz aquello que la imagen agustiniana, al presuponerlo, no nos deja ver. Dicho de otra manera, cuando decimos que la imagen agustiniana presupone el conocimiento del lenguaje, ¿qué es lo que suponemos que presupone?

Para poner de manifiesto aquello que la concepción agustiniana no logra pensar, Wittgenstein llama la atención sobre las innumerables maneras en las que una definición ostensiva puede ser interpretada. En el *Cuaderno azul*, Wittgenstein hace esto mediante un experimento mental. Nos dice allí:

Expliquemos pues la palabra ‘tove’ señalando a un lápiz y diciendo «esto es tove» [...] la definición ostensiva «esto es tove» puede ser interpretada ahora de múltiples maneras. (1958: 28/1)

La gracia del ejemplo radica en que, al tratarse de una palabra inventada ad hoc, nos permite reparar en algo que se nos pasa de largo cuando ya estamos inmersos en el lenguaje: que una definición ostensiva no nos da por sí misma, en verdad, la comprensión de un término, que la definición ostensiva no define por sí sola. Dicho con más precisión, vemos que el objeto señalado no puede constituir el significado de la palabra. La definición ostensiva en cuestión podría entenderse como «tove es madera», «tove es redondo», «tove es duro», «tove es uno», etcétera. El mismo punto es expresado con más

propósitos de esta sección, intentar poner de manifiesto las características del uso del lenguaje, y puesto que, como sostiene Wittgenstein las descripciones realizadas por el filósofo en vena terapéutica, «reciben su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos.» (IF § 109), esta cuestión no es ahora tan acuciante. Wittgenstein puede remitirse al aprendizaje porque el mismo arroja luz, permitiendo apreciar de manera panorámica el empleo de las palabras. En un hipotético caso en el que los seres humanos nacieran capacitados para adquirir nuevos significados a través de explicaciones verbales, nuestro concepto de «explicación de significado» probablemente sería diferente, y probablemente habría que echar mano de otros recursos para hacer ver de manera perspicua el empleo de las palabras.

radicalidad en las *Investigaciones filosóficas*: «la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de modo diferente» (§ 28). De lo que resulta que, para saber cómo fue entendida la explicación de *tove*, no hay más remedio que esperar a ver el uso subsiguiente, la aplicación que quien recibió la definición haga de este término posteriormente.

Estas observaciones vienen a concluir en lo que ya había adelantado acerca de que también la apelación a las definiciones ostensivas resulta ser una manera circularmente viciosa de explicar la adquisición de una lengua, ya que ordinariamente quien comprende una definición ostensiva domina ya un lenguaje.<sup>6</sup> Lo que constituye el atractivo de la apelación a las definiciones ostensivas es que las mismas funcionan ordinariamente como un recurso efectivo para la definición de un vocablo. Hay un uso ordinario de la expresión «definir el significado de una palabra mostrando el objeto al que se refiere» que no está siendo cuestionado. Lo que está siendo cuestionado es una interpretación filosófica de este uso (p. ej.: «el significado de una palabra es el objeto que la palabra designa», «la comprensión del significado es una imagen mental», etc.).

Consideremos un ejemplo: una definición de ‘sepia’ realizada señalando a un objeto de ese color funcionará, en general, de acuerdo a lo esperado con hablantes de castellano. Pero, mediante casos como el de ‘tove’, Wittgenstein nos hace ver, por contraste, que una definición ostensiva funciona del modo en que esperamos en que funcione porque está ya en el medio del lenguaje, es decir, el ejemplo nos hace ver que una explicación ostensiva puede, en general, definir un término cuando ya está claro el *papel* que este término va a desempeñar en un lenguaje. Por ejemplo, cuando está claro que la palabra que se está definiendo es el nombre de un color, la definición ostensiva: «Esto es ‘sepia’» no presenta regularmente problemas. Ahora bien, tener claro el papel de un término en un lenguaje

<sup>6</sup> Volviendo a la cuestión del aprendizaje-innatismo, habría que indicar que en la situación hipotética mencionada antes, en la nota 5, las explicaciones verbales podrían ser primitivas. Ello no impediría, sin embargo, plantear la pregunta ¿qué presupone la adquisición del lenguaje? Pregunta que, en esa situación, resultaría análoga al interrogante ¿qué presupone el modelo agustiniano del aprendizaje del lenguaje? En dicha situación, el uso del lenguaje y naturalmente el conocimiento del uso del lenguaje, esto es, las condiciones del ejercicio de la capacidad lingüística, serían, según argumentaré luego, semejantes a las que se presentan en nuestra propia situación. Véase una discusión sobre este punto en «Evaluación de la propuesta de Tugendhat», en el capítulo ocho.

presupone ya cierto dominio del lenguaje, justamente aquello que, en este caso, se consideraba que las definiciones ostensivas iban a clarificar. En consecuencia, la apelación a las definiciones ostensivas como explicación de la adquisición de la lengua resulta ser un recurso insuficiente o circularmente vicioso.

Creo que puede resultar provechoso pensar acerca de la posición de Wittgenstein como la de un genealogista en un sentido emparentado con la acepción nietzscheana de esta palabra.<sup>7</sup> Nietzsche (2002) enfatizaba que, si queremos comprender el surgimiento de la moral y la naturaleza de las evaluaciones morales, no tenemos más remedio que remontarnos a sus ancestros premorales. Wittgenstein, como veremos, insiste en que para obtener una visión más adecuada acerca del origen y, sobre todo, de la naturaleza del lenguaje, debemos, al abordar la cuestión de su adquisición, plantear la pregunta de manera tan radical que nos lleve a remontarnos hasta sus ancestros prelingüísticos. El pensamiento del niño agustiniano no es, ciertamente, uno de tales ancestros. La analogía con Nietzsche se completa debido a que, como en el caso nietzscheano, la «reflexión genealógica wittgensteiniana» transforma no solo nuestra idea del origen del lenguaje, sino también, y fundamentalmente, nuestra comprensión de los «descendientes lingüísticos».

La concepción positiva que Wittgenstein nos propone para comprender cómo es posible la adquisición del lenguaje se enmarca en su propuesta general, consistente en desplazar al par signo-significado como los conceptos clave para comprender el funcionamiento del lenguaje por la noción «juego de lenguaje», con la que busca señalar, desde el inicio, el carácter insoluble de la relación entre palabras y actividades. Esta perspectiva implica, ante todo, algo que apareció insinuado cuando indiqué que, para constatar si una definición ostensiva había sido comprendida y cómo, debíamos esperar ver el uso o la aplicación que se hiciera de la misma, esto es, la solución pasa por entender que el propio lenguaje y la comprensión son una forma de actividad.

<sup>7</sup> La idea de Wittgenstein como un genealogista es de Pettit (2002: 203).

## Juegos de lenguaje, enseñanza ostensiva de las palabras e instrucción

En esta sección intentaré indicar una salida al atolladero al que nos condujo el examen de las distintas maneras de explicar el significado. Trataré de hacerlo poniendo de relieve la noción de «enseñanza ostensiva de las palabras» indicando que esta, para continuar con la analogía nietzscheana, nos remite ya a los ancestros prelingüísticos de nuestro lenguaje. Pero esta vía sería demasiado abstracta si antes no se indican algunos rasgos de la concepción general del lenguaje en la que la misma se inserta, y a la que he aludido al final de la sección anterior. La noción de «juego de lenguaje» es la noción wittgensteiniana que mejor permite dar una idea de la perspectiva general acerca del lenguaje de este autor, a la vez que una de sus acepciones remite a la adquisición de una lengua, por lo que me referiré brevemente a la misma.

La manera más natural de presentarla es la que el propio Wittgenstein escoge al llamar la atención sobre el conjunto de actividades a través de las cuales somos introducidos en una lengua (IF § 5, § 7). De esta manera, con la noción de juego de lenguaje viene indicada, desde el inicio, una relación entre el uso de palabras y otras actividades, destacándose el uso mismo de las palabras como una forma de actividad. Por otra parte, los juegos de lenguaje —entendidos como los juegos con los que los niños son introducidos en una lengua— remiten a la función de la repetición y al rol de los premios y las penalidades en este proceso. Otro beneficio de la observación de los juegos propedéuticos es que, a través de los mismos, se puede apreciar la relación que unos guardan con otros, en el sentido de que unos se aprenden independientemente o en paralelo, mientras que algunos no pueden aprenderse hasta que otros han sido adquiridos, etcétera.

Estos rasgos de la noción de juego de lenguaje como «juego con el que los niños son introducidos en su lengua materna» reaparece en otros usos más técnicos de la misma, como el segundo sentido que deseo destacar, en el que los juegos de lenguaje son considerados como «el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido» (IF § 7), idea contenida también en la afirmación de que «hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida» (§ 23). Este uso de la noción tiene un matiz sociológico más definido, considerando que un sociólogo, al describir la comunidad de los científicos, religiosos, artistas, etcétera, podría sostener que está describiendo diferentes juegos de lenguaje de acuerdo a la concepción

wittgensteiniana: diferentes maneras en las que palabras, actividades y circunstancias, están correlacionadas.

Entre ambos sentidos hay una relación de continuidad, en la medida en que es jugando que nos convertimos en jugadores, hablando es que nos convertimos en hablantes.<sup>8</sup>

Según dije al comienzo, una manera de salir del aprieto al que nos condujo el examen de las maneras de explicar el significado de las palabras, es tomar nota de la distinción que Wittgenstein traza entre la «explicación o definición ostensiva» y la «enseñanza ostensiva de las palabras» (IF § 6). La primera, a la que ya me he referido, es un modo derivado, ya que supone un proceso de socialización ya concluido en un juego de lenguaje –el de nombrar/preguntar por la denominación– (IF §§ 6, 27, 30). Esto es, una explicación o definición ostensiva, como la explicación del significado de la palabra ‘sepia’, realizada profiriendo esta palabra y apuntando hacia un objeto de este color, funciona correctamente cuando ya está claro «cual es el lugar de la palabra en el lenguaje», por ejemplo, cuando ya está claro para nuestro interlocutor que

<sup>8</sup> Estos dos sentidos de la noción, como juegos propedéuticos y como formas de actividad diferenciadas o formas de vida particulares, ambas dotadas de un importante componente naturalista, no deberían oscurecer un tercer sentido en que la noción de juego de lenguaje es usada por Wittgenstein para designar algunas ficciones que él mismo diseña para propósitos específicos. En este tercer sentido la noción de juego de lenguaje es un «objeto de comparación» (IF § 130), en este uso de la noción se mezclan diversamente los rasgos destacados en otros sentidos mencionados antes. Algunas veces se nos pide que consideremos un juego de lenguaje como un juego primitivo, en el sentido de que el mismo no presupone otros juegos de lenguaje, por analogía con los juegos con los que somos introducidos en una lengua (IF § 5). Otras veces se nos pide que imaginemos que un juego de lenguaje, cuyos rudimentos se nos describen, es «el sistema de comunicación total de una tribu», su «lenguaje total» (IF § 6). Según entiendo, las caracterizaciones de los juegos de lenguaje como juegos primitivos y como juegos completos apuntan en direcciones diferentes, aunque claramente relacionadas. La primera (primitivo), aprovechando la analogía con los juegos de lenguaje propedéuticos, intenta llevarnos a imaginar que el juego de lenguaje descrito no depende de otros juegos lingüísticos. Por ejemplo, el juego de lenguaje de los albañiles del comienzo de las IF, cuando es entendido como un juego de lenguaje completo, nos lleva a imaginarnos el dominio del empleo de las palabras, el conocimiento del uso de las palabras, sin que, debido justamente a la construcción del ejemplo, tengamos espacio para concebir una pregunta o representación de los participantes en el mismo (los albañiles) acerca del conocimiento del uso del lenguaje. De ello se desprende que el conocimiento del uso del lenguaje y la representación del uso del lenguaje son independientes entre sí. Por otra parte, la caracterización de un juego de lenguaje como un «lenguaje completo» permite desnaturalizar la idea de que tiene que haber un conjunto de funciones que el sistema de comunicación debe cumplir indefectiblemente. Los lenguajes primitivos que son el sistema de comunicación total no son, por

estamos definiendo un color.<sup>9</sup> Ordinariamente, podemos aclarar el lugar de una palabra en el lenguaje mediante otras palabras, como cuando decimos «Este *color* se llama ‘sepia’», «Esta *forma* se llama ‘rectángulo’» dos definiciones que podríamos realizar muy bien señalando al mismo objeto. Pero, como ya se ha visto, estas aclaraciones verbales no son procedentes al abordar el problema filosófico de la adquisición del lenguaje. Resumiendo, la explicación ostensiva supone una importante cantidad de conocimiento del uso del lenguaje —el conocimiento de otras palabras, de palabras de color, o de formas, en nuestro ejemplo—. En consecuencia, la definición ostensiva no puede ser lo que buscamos, puesto que la misma, para decirlo con la analogía nietzscheana, depende aún de un ancestro lingüístico.

Como ya he indicado, Wittgenstein utiliza una expresión técnica para referirse al que él considera que es el modo básico. El austríaco llama a este modo ‘enseñanza ostensiva de las palabras’. Esta constituye una forma de «entrenamiento», en un sentido análogo al que esta expresión adquiere cuando hablamos del entrenamiento de un animal (1958: 111/77). Como dije, este es un modo básico, en la medida en que no presupone el conocimiento de ningún lenguaje natural ni de ninguna porción del mismo. Wittgenstein presenta esta noción de la siguiente manera:

definición, incompletos, no les falta esta o aquella función (si constan solo de órdenes no les faltan preguntas, afirmaciones y pedidos, por ejemplo (IF § 18)).

A su vez el uso de los juegos de lenguaje ficcionales arroja luz sobre la naturaleza de la apelación a los juegos de lenguaje de los dos primeros tipos, la que podría quedar oscurecida debido al componente naturalista mencionando en los mismos. Los juegos de lenguaje en general no tienen por propósito construir una teoría del lenguaje sino, como diría Wittgenstein «compilar recuerdos para una finalidad determinada» (IF § 127). Los juegos de lenguaje son el recurso a través del cual Wittgenstein pretende que la visión sinóptica del uso del lenguaje —escamoteada por la impresión que nos produce la semejanza entre la forma de nuestras expresiones cuando nos detenemos a reflexionar sobre las mismas— puede ser restaurada. Es explícito al respecto: «Disipa la niebla estudiar los fenómenos del lenguaje en géneros primitivos de su empleo en los que se puede dominar con la vista claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras» (IF § 5).

<sup>9</sup> Puesto que en el curso de este trabajo aparecerá una objeción ligada a la noción de «conocer el papel de una palabra en un lenguaje» (ver cap. 6) es importante destacar que en mi opinión esta noción no desempeña ningún rol explicativo. La elucidación de un enunciado ordinario como: «Si conoce el papel de una palabra en el lenguaje, comprenderá la definición ostensiva "Esto se llama sepia"», debe hacerse en términos de su uso contrapuesto. Esto es, que no comprenda la definición ostensiva «esto es sepia» es evidencia criterial para negar la atribución de un conocimiento del papel de la palabra en el lenguaje.

Una parte importante del adiestramiento consistirá en que el instructor señale los objetos, dirija la atención del niño hacia ellos, y pronuncie a la vez una palabra; por ejemplo, la palabra «losa» mientras muestra esa forma. (No quiero llamar a esto «explicación ostensiva» o «definición ostensiva», porque el niño aún no puede *preguntar* por la denominación. Lo llamaré «enseñanza ostensiva de palabras» –Digo que formará una parte importante del adiestramiento porque así ocurre entre los seres humanos, no porque no pudiera imaginarse de otro modo). (IF § 6)

Esta caracterización de la enseñanza ostensiva pone de relieve un punto importante, el hecho de que un niño no pueda preguntar aún por la denominación intenta destacar la carencia de presupuestos lingüísticos de esta forma de enseñanza. Conviene señalar que la «enseñanza ostensiva de palabras» puede resultar indiscernible de una definición ostensiva desde un punto de vista perceptivo. Es decir, puesto que, como lo indica el texto, la diferencia entre una y otra radica en el hecho de que el niño *sea capaz* de preguntar por la denominación, no bastará una simple mirada para decidir si lo que está teniendo lugar en determinado momento es una definición ostensiva o un caso de «enseñanza ostensiva de las palabras». Dicho de otra manera, la diferencia entre definiciones ostensivas y enseñanza ostensiva de las palabras es una diferencia *gramatical*.

Ahora bien, si la definición ostensiva supone el conocimiento de al menos alguna porción del lenguaje, ¿supone también algo la práctica de la enseñanza ostensiva de las palabras? En la medida en que la misma es considerada como el modo básico, la respuesta es negativa, en relación a que esta no remite a presupuestos lingüísticos, pero es afirmativa en un sentido más general: la enseñanza ostensiva de las palabras presupone que somos animales peculiares y que, como tales, tenemos determinadas tendencias a reaccionar frente a la instrucción.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> En Wittgenstein (1958: 125/89-90) se destaca el vínculo entre el tipo de instrucción que damos/recibimos y el tipo de respuestas presupuestas en la enseñanza del lenguaje –por ejemplo, que, cuando se señala un objeto con el dedo, la mayoría de los individuos siga con la vista en la dirección señalada y no, digamos, se acerque para poder oler la mano del instructor– a través de las diferencias que resultarían de los intentos de enseñar a recuperar la presa a un gato o a un perro. El lenguaje se apoya en ciertas respuestas naturales, presupuestas en la enseñanza, del mismo modo en que el adiestramiento de un perro para recuperar la presa se apoya sobre ciertas disposiciones, presentes en el perro y ausentes en los gatos. De ahí que Wittgenstein se refiera en varias ocasiones a la historia natural del hombre (IF § 25, § 415; IF II: 523/195) y también aquella famosa observación de acuerdo a la cual «Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender» (IF II: 511/190).

Dicho de otra manera, la enseñanza ostensiva presupone una «forma de vida».<sup>11</sup> Estas «tendencias presupuestas» dan sentido, cuando menos en parte, a las observaciones de Wittgenstein acerca de que el lenguaje pertenece a la historia natural del hombre, y a la idea de que los juegos de lenguaje están vinculados con una forma de vida.<sup>12</sup> La enseñanza ostensiva de las palabras consiste en ejercicios de repetición en los que los adultos enseñan a los niños a pronunciar las palabras, por ejemplo, los numerales uno detrás de otro, a pronunciar ciertas palabras en determinadas circunstancias, etcétera, como formas de preparación para modos de entrenamiento más complejos, en los que las actividades lingüísticas tienen lugar junto con otras, como la que consiste en aparejar la serie así aprendida con objetos discretos, esto es, la actividad de contar o enumerar, etcétera.

Este párrafo de IF ilustra de modo interesante la idea wittgensteiniana del adiestramiento:

Examinemos ahora este tipo de juego de lenguaje: B debe poner por escrito, siguiendo la orden de A, series de signos de acuerdo con una determinada ley de formación.

La primera de estas series debe ser la de los números naturales en el sistema decimal. —¿Cómo aprende a entender este sistema?— En primer lugar se le escriben series de números a modo de muestra y se le exhorta a copiarlas. (No te choque la expresión «series de números»; ¡no se la emplea aquí incorrectamente!) Y ya hay aquí una reacción normal y una anormal por parte del aprendiz. — Tal vez guiemos su

<sup>11</sup> Tampoco la noción de forma de vida está llamada a desempeñar un papel *explicativo*, ya que los enunciados en los que aparece esta noción están destinados a ser tratados también de manera contrapuesta. Un enunciado como «Respondemos de la misma manera al adiestramiento porque compartimos una forma de vida» no está destinado a desempeñar un rol elucidatorio a través de una descripción independiente de nuestra forma de vida, sino que la comunidad de forma de vida es atribuida en virtud de la concordancia en las reacciones (ver el uso de «normal» y «anormal» en IF § 143, citado en este mismo capítulo) y podría ser denegada en razón del desacuerdo en las mismas. Este rasgo de la noción se vincula con la presencia de los diferentes estratos —biológico, cultural, etc.— que Gier (1981) ha elucidado en la misma.

<sup>12</sup> Véanse las observaciones sobre la historia natural (IF §§ 25 y 415; IF II, xii). La dependencia entre historia natural y adiestramiento puede hacerse patente si consideramos cómo sería diferente la instrucción si, por ejemplo, no pudiéramos distinguir entre el azul y el verde, si tuviéramos la capacidad para reconocer igualdad de áreas pero no de formas, si, como ya mencionamos, reaccionáramos inmediatamente acercándonos a oler un dedo que señala y no mirando hacia la dirección en que ese dedo señala. Ver un exhaustivo examen de la noción de «forma de vida» en Gier (1981: cap. 1); ver también Palavecino (1991) y Pitkin (1993: 132-139).

mano primero al copiar la serie del 0 al 9; pero luego la *posibilidad de comprensión* dependerá de que continúe escribiendo independientemente. (IF § 143)

Nótese aquí la aparición de algo así como una dimensión trascendental en la reflexión wittgensteiniana («la posibilidad de la comprensión dependerá de que continúe escribiendo independientemente»). Es, finalmente, esta capacidad para continuar de manera independiente, que no se basa en consideraciones racionales, la que nos permite salir del cerco en el que nos encontrábamos encerrados. La inclinación a continuar de manera independiente es lo que permite que, sin ninguna comprensión lingüística previa, podamos realizar actividades con palabras y así ingresar en el círculo del lenguaje.<sup>13</sup> Dicho en términos wittgensteinianos, la posibilidad de la comprensión no está puesta en una capacidad de la que se pueda dar razón, sino en una manera de actuar –una inclinación a continuar– infundada (1991: § 110).

En este ejemplo, también, hace su aparición la dimensión social. En las situaciones de enseñanza elemental, aun antes de que las respuestas puedan ser calificadas como *correctas* o *incorrectas*, las reacciones pueden ser calificadas como *normales* o *anormales*. De este modo, reacciones del tipo de las de acercarse a oler el dedo con el que se señala en lugar de mirar a la dirección señalada, constituirían reacciones *anormales* y podrían considerarse como evidencia acerca de la incapacidad para aprender.<sup>14</sup> Una reacción es normal o anormal en la medida en que es del tipo de las reacciones esperadas o no esperadas por el maestro.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> En mi trabajo *Gadamer: aplicación y comprensión* (2007c), trazo una analogía entre esta solución de Wittgenstein al problema de la adquisición de la lengua, con el problema de la adquisición de la cultura en la tradición alemana que gira en torno a la noción de *Bildung*, cuyos trazos fundamentales pueden remontarse al problema aristotélico de la adquisición de la virtud que consiste justamente en que la virtud debe adquirirse a través de la realización de actos virtuosos, lo que da la apariencia de un círculo, en la medida en que, para adquirir la virtud ya se la debería poseer; análogamente, es realizando actividades con palabras como adquirimos la comprensión que, como veremos luego, consiste justamente en realizar actividades con palabras!

<sup>14</sup> Un juicio tal equivaldría a sostener que alguien no comparte con nosotros una forma de vida. Véase una ilustración de este punto en IF § 185.

<sup>15</sup> El mismo modelo se aplicará luego para la aclaración de *correcto*; «supongamos ahora que, tras algunos esfuerzos del maestro, él continúa la serie correctamente, es decir, *como lo hacemos nosotros*» (IF § 145) [énfasis agregado].

Resumiendo, la enseñanza ostensiva de las palabras, y el adiestramiento en general, conectan con la historia natural de la humanidad, con nuestra forma de vida, en la medida en que todo proceso de enseñanza presupone y depende de ciertos modos característicos de reaccionar ante las palabras y los gestos de quien enseña. Esto es lo que cubre uno de los aspectos de la difícil noción de «forma de vida». Vale la pena citar aquí extensamente a Stanley Cavell:

Aprendemos y enseñamos palabras en ciertos contextos, y entonces se espera de nosotros, como nosotros esperamos de otros, ser capaces de proyectarlas en nuevos contextos. Nada asegura que esta proyección tendrá lugar (en particular no la captación de universales, ni de libros con reglas), de la misma manera en que nada asegura que haremos, y comprenderemos, las mismas proyecciones. Lo que en general hacemos es un asunto relacionado con nuestro compartir direcciones de interés, sentimientos, modos de respuestas, sentidos del humor, de la importancia y del cumplimiento, de lo que es extraño y de lo que es similar a algo más, de lo que es represivo y de lo que es permisivo, de cuando una expresión es una afirmación, cuando una súplica, cuando una explicación –todo el ajeteo del organismo que Wittgenstein llama «forma de vida». El discurso y la actividad humana, la cordura y la comunidad descansan nada más, y nada menos, que en esto.<sup>16</sup> (2002a: 52)

Esto no aclara, naturalmente, en qué consiste el conocimiento del uso del lenguaje, pero proporciona el trasfondo adecuado para una correcta comprensión de esta noción. Pasaré a considerar, a continuación, otra de las nociones claves en el pensamiento de Wittgenstein para elucidar el problema del conocimiento del uso: su tratamiento de la noción de comprensión.

<sup>16</sup> Otra sugestiva caracterización de las tendencias innatas o instintivas –que luego pueden ser socialmente educadas– a proseguir de determinados modos, tendencias a pasar de un ejemplo al siguiente con las que tiene que lidiar el adiestramiento en una lengua, la realiza David Bloor en los siguientes términos: «Cuando se nos confronta con un conjunto de ejemplos no extraemos de ellos ninguna idea general sino que, instintivamente pasamos a los que nos impactan como el siguiente paso o como el próximo caso. No hay una base racional para esto, ninguna que pueda ser formulada en términos de proposiciones aceptadas por el que sigue la regla. No hay ningún tipo de asunciones, presuposiciones, hipótesis, interpretaciones o 'significados' que sean atribuidos a los ejemplos» (1997: 14).

## Comprensión, definiciones ostensivas y reglas

El problema de las definiciones ostensivas puede aproximarse al problema de las reglas por la relación que ambos mantienen con el concepto de comprensión. En efecto, si explicamos verbal u ostensivamente una palabra, lo hacemos con el propósito de que nuestro interlocutor o nuestro alumno la *comprendan*. Como he señalado, las explicaciones no son el modo básico de enseñanza del lenguaje, sino que este es el adiestramiento. Sin embargo, también la comprensión es el propósito del adiestramiento. Si adiestramos a alguien en el desarrollo de una serie numérica, nuestra tarea es hacer que comprenda lo que tiene que hacer, y la comprensión del significado tiene lugar cuando sabe qué hacer en cada caso de aplicación, cuando desarrolla la serie de acuerdo a la regla. Más aun, cuando alguien recibe una definición ostensiva puede actuar de acuerdo o no a la misma, y esto quiere decir que usa la definición ostensiva de acuerdo a una regla o que la misma definición ostensiva le da una regla para el uso de un término.

Una tentación natural frente a esta clase de observaciones es pensar que: «la comprensión nos permite saber qué debemos hacer en cada caso», como si la aplicación y la comprensión fueran dos cosas diferentes, como si la comprensión fuera una fuente de la que extraemos instrucciones para aplicar la palabra en cada caso (IF § 146). Esta idea puede considerarse, sin temor a exagerar, como uno de los blancos más recurrentes de la terapia wittgensteiniana, sobre la que volveré luego.

Supongamos ahora que quiero enseñarle a alguien el significado de la palabra ‘hoja’; digamos que quiero que me ayude a preparar mi libro y así, deseo que, cada vez que yo le diga "hoja", me alcance una hoja de papel para seguir escribiendo. En consecuencia, señalo una hoja de papel y digo "hoja" o «esto es una hoja». A continuación, la persona a quien instruyo señala una camisa blanca y dice "hoja". Esto me permite darme cuenta de que necesito especificar mi definición, si es que quiero terminar algún día mi trabajo. Tal vez pueda volver a señalar la hoja inicial y repetir "hoja", luego señalar otra hoja diferente, tal vez otra más y, luego, puedo señalar la camisa, esperar a que mi alumno diga ‘hoja’ para entonces reprenderlo. El procedimiento parece bastante seguro, pero las posibilidades de malentendido, naturalmente, subsisten. A lo sumo puedo pretender que he despejado el malentendido anterior, pero no que es imposible que la persona señale la vez siguiente una ventana y diga ‘hoja’. Hagamos lo que hagamos, las posibilidades de malentendidos subsisten.

Como ya se ha visto, Wittgenstein sintetiza este punto al señalar: «la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de maneras diferentes» (IF § 28). Esta observación nos trae a la conciencia, por contraste, una idea que nos hacemos de la comprensión: nos parece que la comprensión depende de la exclusión de todas las posibilidades de desvío. La comprensión misma sería un estado mental en el que todas las posibilidades de desvío han sido excluidas. Sin embargo, tan pronto como pasamos de la consideración de la comprensión en abstracto a la consideración de una situación dotada de un contexto –así sea muy artificial, como el ejemplo que estamos considerando– vemos que *lo que de hecho ocurre* con el alumno, esto es, el modo en que *reacciona* a la instrucción, tiene más importancia, y es, en definitiva, aquello en lo que nos basamos para denegarle o atribuirle la comprensión del término ‘hoja’.

En el ejemplo, la conducta del sujeto revelaba que había comprendido mal la explicación. Ahora bien ¿en qué casos diríamos que el sujeto ha comprendido *correctamente* la explicación? Es decir, ¿cuándo ha captado o aprehendido el significado? La cuestión, como dije, es crucial, por lo que lo mejor será considerarla con algún detalle.

Una respuesta natural podría ser que la comprensión se produce cuando el sujeto logra ver lo que los diferentes ejemplos de hoja tienen en común, o cuando logra formar una imagen que retenga únicamente los rasgos comunes a los diferentes casos de hojas. Esa respuesta es un modelo que se nos impone naturalmente al pensar en qué puede consistir el conocimiento del uso del lenguaje. Según parece, la imagen permitirá, en lo sucesivo, saber qué hacer cuando le sea requerida una hoja. Siguiendo esta sugerencia, la función de la enseñanza se reduciría a establecer un mecanismo asociativo entre el sonido "hoja" y la imagen mental de la hoja que retiene los rasgos comunes de las diferentes hojas, imagen a la que nuestro sujeto puede remitirse en lo sucesivo para saber a qué atenerse. La comprensión sería, en consecuencia, un fenómeno de naturaleza mental, consistente en formar la imagen de la *hoja común* y en valerse de la misma en la aplicación subsiguiente.

Comencemos considerando cómo funciona esta propuesta en un caso favorable, esto es, un caso en el que la comprensión parece consistir en captar el elemento común:

*Ver lo común.* Supón que le enseñase a alguien diferentes figuras multicolores y dijese: «El color que ves en todas ellas se llama ‘ocre’» –Esta es una explicación que el otro entenderá cuando busque y vea lo que es común a las diferentes figuras. Él puede entonces fijar la vista en lo común, señalarlo. (IF § 72)

Son casos como este los que sugieren que la comprensión es una ocurrencia que podemos circunscribir y determinar temporalmente, es decir, es un evento, algo que ocurre en el momento en el que la persona capta el rasgo común a los diferentes ejemplos presentados. Habría, en consecuencia, un antes y un después de la comprensión claramente definidos. Como dice Wittgenstein a continuación: «Se siente la inclinación ahora a extender la comparación: Haber entendido la explicación quiere decir tener en mente un concepto de lo explicado, y este es una muestra o figura» (IF § 73).

Veamos una especificación ulterior del ejemplo de IF § 72. Supongamos que le presento a alguien diferentes tiras de papel con símbolos escritos:

En la primera: «A F \$ § @ J».

En la segunda: «T H J @ & Q».

En la tercera: «G @ M % Ç U».<sup>17</sup>

Y le indico luego que el símbolo que las tres tiras tienen en común se llama ‘arroba’. Sin dudas, en casos de este tipo probablemente nos abstenríamos de sostener que la persona que recibe esta explicación ha comprendido si no ha visto lo que hay en común en las diferentes tiras y, casi con seguridad, nos sentiríamos inclinados a decir que ha comprendido si ha podido identificarlo. Es decir, una vez que ha descubierto el elemento común, puede señalarlo, y este descubrimiento está relacionado con la posibilidad de reconocer una @ en otros contextos, dado que, si no puede hallar el elemento común en este caso, difícilmente esperaremos que sea luego capaz de reconocer o producir el signo en otros contextos y, también, que si ha logrado ver el elemento común en este caso, nos sorprendería que no sea capaz luego de reconocerlo en otros contextos –nos daría, por ejemplo, motivos para emprender una investigación que nos permita saber qué ha pasado en el transcurso—. De manera semejante, si diéramos a alguien esta instrucción y no fuera luego capaz de utilizar la expresión ‘@’ correctamente, diríamos de él que «no ve lo común a los distintos casos». En situaciones como esta, y en otras similares, decimos que la comprensión consiste en «ver lo común».

Sin embargo, surge ahora, en otro nivel, la cuestión: ¿quiere decir esto que la comprensión se resuelve en la captación de lo que es común a los diferen-

<sup>17</sup> Hemos escogido este ejemplo para ilustrar la posibilidad de «diferentes figuras multicolores» en la que @ reemplaza naturalmente a *ocre* en el ejemplo de Wittgenstein.

tes casos de aplicación? Y lo que es común, ¿no puede apresarse en una regla que nos diga que debemos aplicar un término solo a los casos en los que el elemento común está presente?

## La visión de lo que es común y el paradigma mentalista tradicional

El ejemplo de la visión de lo que es común brinda la oportunidad para caracterizar mejor al adversario filosófico de Wittgenstein, a la vez que permite poner de relieve más claramente nuestro problema.

El adversario de Wittgenstein ha recibido muchas denominaciones: «concepción psicologista» o «concepción imaginista»<sup>18</sup>, «concepción agustiniana del lenguaje»<sup>19</sup> y también «determinismo semántico»<sup>20</sup>, y «prejuicio deductivista»<sup>21</sup>. En una vena histórica se lo puede encontrar caracterizado también como «cartesianismo»<sup>22</sup> y como «concepción empirista clásica»<sup>23</sup>, aunque parece claro que esta concepción no tiene ningún vínculo peculiar excluyente con la filosofía racionalista o con el empirismo, sino que se trata de un presupuesto común a ambas corrientes. Naturalmente, no pretendo sostener que estas caracterizaciones sean equivalentes, ya que en muchas de ellas se trasluce la dirección en la que el intérprete desea leer a Wittgenstein, pero es ostensible, también, que las diferentes concepciones tienen muchos puntos de contacto entre sí. Ya hemos usado la denominación general «paradigma mentalista tradicional»; ahora intentaré caracterizar mejor qué debe entenderse por la misma.

<sup>18</sup> Engel (1971: cap. 3) propone la denominación «concepción imaginista».

<sup>19</sup> La expresión hace referencia a los presupuestos de las ideas de Agustín relacionados con el aprendizaje del lenguaje, con las que se abren las IF y el *Cuaderno marrón*. Ver Baker y Hacker (1984: cap. 1); Glock (1996: 41-45) da una versión afín a la de Baker y Hacker en la entrada «Augustinian picture of language».

<sup>20</sup> Ver Bloor (1997: cap. 1) y Kusch (2006: cap. 1).

<sup>21</sup> «El prejuicio es la idea de que actuar en términos de una concepción específica de la racionalidad debe ser explicable en términos de un principio universal explicitable» (McDowell, 1998a: 58-59).

<sup>22</sup> En lo cual ha influido, seguramente, la caracterización de esta posición por Gilbert Ryle (1967) en el capítulo «El mito de Descartes».

<sup>23</sup> La denominación proviene de Sellars (1971b), aunque José Zalabardo (2002: 291-293) hace un uso ampliado de la misma que se ajusta mejor a la generalidad del paradigma cuestionado por Wittgenstein.

El presupuesto más general de la concepción mentalista tradicional, reconocido por las distintas denominaciones mencionadas, consiste en concebir al dominio de lo intencional en términos de estados mentales de acceso introspectible. El propio Wittgenstein caracteriza a esta concepción como la opinión de que:

hay ciertos procesos mentales *definidos*, vinculados con la actuación del lenguaje, procesos únicamente a través de los cuales puede funcionar el lenguaje. Quiero decir, los procesos de comprensión y significación. Los signos de nuestro lenguaje parecen muertos sin estos procesos mentales; y podría parecer que la única función de los signos es inducir tales procesos, y que estas son las cosas en las que deberíamos estar realmente interesados. (1958: 29-30/3)

Habiendo presentado este compromiso general del adversario de Wittgenstein, podemos pasar a detallar lo que entendemos por «concepción mentalista tradicional» a partir de lo que ofrece el modelo de la «visión de lo común» en los casos que le resultan favorables. Según ya hemos indicado en la «Introducción», este paradigma se caracteriza por ofrecer una ontología y una epistemología. El paradigma de la visión de lo común nos da una ontología de la comprensión, nos indica, por ejemplo, qué es comprender ‘verde’ y cómo esta comprensión se distingue de comprender ‘azul’, en términos de la ocurrencia de diversos sucesos mentales, la posesión de diferentes imágenes de «lo que es común». Junto a la ontología, viene también una epistemología de la comprensión; el conocimiento del significado se produce debido al contacto directo o inmediato con el estado mental en el que consiste el significado. Este conocimiento podría expresarse en una regla que nos diga que podemos aplicar correctamente un término en los casos en los que el elemento común está presente, y solo en ellos. Pero el rasgo fundamental del paradigma mentalista tradicional es que permite pensar a la aplicación, a la realización de juicios, como un vínculo de naturaleza deductiva. Si la relación entre el estado constitutivo de la comprensión y la aplicación puede pensarse como un vínculo deductivo, ello quiere decir que aquello que en la realidad estará de acuerdo o no con dicho estado está *anticipado* en el mismo.

El plano ontológico y el plano epistemológico del «paradigma mentalista tradicional» son solidarios con la posibilidad de pensar el uso del lenguaje como un ejercicio racional. Porque la mente tiene contacto con «lo común», esto es, con propiedades, es que en el plano epistemológico el vínculo de la regla general con el caso particular puede verse como deductivo. Esto presu-

pone que el hallazgo de lo común en los casos particulares –lo que puede pensarse como una especie de ajuste entre la mente y el mundo, ajuste que no puede presentar ninguna duda– debe pensarse como un proceso coronado por la evidencia. De esta manera, gracias a la ontología de la comprensión presupuesta y a un estado psicológico llamado a desempeñar el papel de la evidencia, la realización de juicios es vista como un ejercicio en el terreno de la lógica, un ejercicio que puede caracterizarse como no arbitrario, en la misma medida en que puede caracterizarse como deductivo.

En el *Cuaderno marrón* encontramos los ecos de esta concepción detrás de la siguiente observación:

Ahora bien, ¿a qué se parecería una razón tal que justificase una acción y la hiciese no automática? (es decir, ¿a qué nos *imaginamos* que se parece?) Yo supongo que lo opuesto de la comparación automática, el caso ideal de la comparación conciente, por así decirlo, sería el de tener *una clara imagen mnemónica* ante nuestra visión mental o de ver una muestra real y tener *una sensación específica de no ser capaz de distinguir* de un modo cualquiera entre estas muestras y el material elegido. Yo supongo que esta sensación peculiar es la razón, la justificación de la elección. (1958: 122/87) [énfasis agregado]

Donde la «sensación específica de no ser capaz de distinguir» mencionada juega el rol que en las teorías clásicas corresponde a la evidencia, y este rol es el de ser una razón, una justificación, que transmite la certeza con la que supuestamente conocemos los contenidos de nuestra mente al contenido de los juicios.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> En el fragmento citado, la descripción de la concepción mentalista está mezclada con la crítica. La consideración crítica se cuela en al menos dos aspectos; por una parte, el hecho de que la mención de la «imagen mnemónica ante nuestra visión mental» aparezca en el mismo plano que la visión de una muestra, remite a algo así como el «método de la exteriorización de los procesos mentales» (1958: 30/4), el cual, al reemplazar los procesos realizados en el medio mental sobre objetos mentales por procesos realizados sobre objetos reales, pretende disipar la creencia de que los procesos desarrollados en el medio mental tienen poderes especiales o extraños. Por otra parte, la referencia a «una sensación específica de no poder distinguir» es una forma mordaz de referirse a la evidencia, en la medida en que la sitúa como un proceso psicológico específico, cuya relación con otros procesos psicológicos habría que establecer. Sin embargo, el ejemplar puro del paradigma mentalista puede apreciarse claramente en esta cita.

## La crítica de Wittgenstein al paradigma mentalista tradicional

Wittgenstein criticó decididamente este modelo por lo menos de dos maneras. Por un lado, presenta una crítica que muestra que –incluso en los casos más favorables para el mismo, aquellos en los que captamos un rasgo común como en nuestro ejemplo con @– el estado mental que estamos inclinados a identificar con la comprensión no puede desempeñar la función que esperamos que desempeñe el estado que *sea* la comprensión. Es decir, Wittgenstein muestra que este estado mental hipotético *no es suficiente*. Por otra parte, desarrolla una estrategia en términos de la «observación de lo que ocurre realmente» en los casos que calificamos como seguir una regla, comprender o reconocer. El resultado de esta estrategia es, generalmente, la observación acerca de que los diferentes casos que llamamos comprensión forman una serie en la que no encontramos un único rasgo común con el que podamos identificar *el* acto de obedecer o ser guiados por la regla, *el* acto particular del reconocimiento, de la espera, etcétera, sino que lo que hallamos es una sucesión de semejanzas y diferencias entrelazadas. Estas series de casos motivan la introducción del concepto de «parecido de familia» para hablar de lo que hay en común entre los diferentes casos en los que aplicamos algunos verbos psicológicos. La conclusión de este procedimiento es que dicho rasgo común *no es tampoco una condición necesaria*. Como ya se ha visto un ejemplo de estas series de casos en la «Introducción»,<sup>25</sup> en esta sección consideraré solo una manera de establecer que un estado semejante *no es tampoco una condición suficiente* derivada de la primera crítica.

Volviendo al análisis del modelo de la visión de lo que es común, Wittgenstein sostiene:

–¿Pero qué aspecto tiene la figura de una hoja que no muestra ninguna forma determinada sino ‘lo que es común a todas la formas de hoja’?  
¿Qué tonalidad tiene ‘la muestra en mi mente’ del color verde –de lo que es común a todas las tonalidades de verde? (IF § 73)

<sup>25</sup> Véase IF § 151 (acerca de si hay una experiencia específica para «¡Ahora lo sé!»), IF § 172 (acerca de si hay una vivencia de ser guiado) y, también, el *Cuaderno azul* (Wittgenstein, 1958: 29/3, 38/11, 48/20, 62/32, 64/34) y el *Cuaderno marrón* (1958 :119-121/85-87, 127/92, 132/96, 150/112, 154/116, 157/119).

El propósito de esta observación es mostrar que, para ser inequívoca –y por ello permitírnos pensar la realización de juicios como un ejercicio racional en el sentido requerido, esto es, necesario– la muestra de lo que es común debería poseer solo la propiedad que se presume que la misma ejemplifica. Naturalmente, basta con reparar en que esta es la estricta exigencia a la que la ontología del paradigma mentalista tradicional somete a los candidatos a hechos constitutivos de la comprensión, para reparar en que nada podría cumplir con las características requeridas para ser, a este tenor, una muestra. Una muestra concebida de acuerdo a los requisitos de este paradigma sería algo semejante a lo que, en la discusión de las reglas y bajo la presión de unas dificultades semejantes, Wittgenstein llama «hecho superlativo»<sup>26</sup> (IF § 192). Esto es, puesto que el modelo de muestra que se requiere tiene que ser tal que posea *únicamente* la característica que pretende mostrar o destacar, entonces se trataría de un hecho que soluciona una dificultad a costa de ser él mismo un misterio, dejando latente, naturalmente, la posibilidad de un regreso.

Ahora bien, al descartar la opción por un «hecho superlativo», debe afrontarse una serie de consecuencias. A continuación del fragmento citado antes, Wittgenstein plantea algunas de las dificultades que se derivan de resignar esta vía:

¿Pero no podrían existir esas muestras ‘generales’? ¿Una hoja esquemática, pongamos por caso, o una muestra de verde *puro*?» –¡Cierto! pero que ese esquema se entienda como *esquema* y no como la forma de una hoja determinada, y que una tablilla de verde puro se entienda como muestra de todo lo que es verdoso y no como muestra de verde puro –eso reside, a su vez, en la aplicación de las muestras. Pregúntate: ¿qué *configuración* ha de tener la muestra del color verde? ¿Debe ser rectangular? ¿O sería entonces la muestra de un rectángulo verde? –¿Debe pues ser de forma ‘irregular’? ¿Y qué nos impide entonces mirarla –o sea, emplearla– solo como muestra de algo irregular. (IF § 73)

Las dificultades que surgen son, entonces, que una vez abortada la vía del «hecho superlativo» nuestras aplicaciones no aparecen como forzadas ni como

<sup>26</sup> Bouveresse caracteriza la noción wittgensteiniana de hecho superlativo en términos de «la co-presencia simultánea de todas las utilizaciones ulteriores de la significación que comprendemos» (1987: 35). Aplicamos la noción de hecho superlativo a la imagen-significado de IF § 73 en el sentido de que se trataría de un hecho extraordinario que, por solo tener una cualidad, haría que su aplicación fuera inequívoca; ver IF § 389.

justificadas, sino como movimientos arbitrarios. Incluso en los casos más favorables al modelo, como en el ejemplo de @, en los que resulta razonable hablar del elemento o rasgo común y de la comprensión como la captación del elemento común, la comprensión no puede consistir en (reducirse a) la captación de dicho rasgo compartido. Sea lo que sea que encontremos en nuestra mente, eso no puede desempeñar el rol que esperamos que desempeñe el elemento común en el que debería consistir la comprensión.

Con todo, hay todavía más efectos para señalar a partir de estas observaciones sobre las presuntas muestras que exhiben el rasgo común. En un pasaje del *Cuaderno marrón*, que viene justamente a continuación del que acabamos de citar acerca de la experiencia específica del reconocimiento, Wittgenstein extrae otras consecuencias a través de un argumento, reminiscente del argumento del tercer hombre:

Pero si es así [Wittgenstein se refiere aquí a «tener una sensación específica de no ser capaz de distinguir de un modo cualquiera entre estas muestras y el material elegido»] ¿qué conecta esta experiencia específica con ambas? Nosotros no negamos que tal experiencia específica pueda intervenir. Pero, considerándola como acabamos de hacerlo, la distinción [entre comportamientos automáticos y no automáticos] no parece tan neta y definitiva como lo era al principio. (1958: 122/87)

El argumento propuesto es reminiscente del «argumento del tercer hombre» en el sentido de que si se propusiera una experiencia específica que conectara a ambas, esto no haría sino dar comienzo nuevamente al problema, suscitando la pregunta por lo que conecta esa nueva experiencia con las otras dos, etcétera. Un poco más adelante, en el mismo texto, aborda la cuestión acerca de si es necesario que haya un intermediario, entre una orden y la obediencia a la orden, por ejemplo una imagen mental, que sea lo que otorga carácter comprensivo a un comportamiento. Supone primero que:

[1] la palabra gritada provocó una imagen de una columna en la mente de B, por ejemplo, como diríamos, el entrenamiento había establecido esta asociación. B coge el material de construcción que se adapta a su imagen. Pero ¿tuvo que ser esto *necesariamente* lo que sucedió? Si el entrenamiento pudo hacer que la idea o imagen surgiese –automáticamente– en la mente de B, ¿por qué no podría hacer que se realizasen las *acciones* de B sin la intervención de una imagen? Esto se reduciría simplemente a una leve variación del mecanismo asocia-

tivo. Tengan presente que la imagen evocada por la palabra no es alcanzada mediante un *proceso racional*... (1958: 124/89) [énfasis agregado]

La conclusión extraída de este fragmento es, naturalmente, que el cumplimiento de una orden no sería más o menos adecuada (racional) debido a la presencia o a la ausencia de uno de estos estados mentales *prima facie* identificables con procesos racionales. Con todo, lo que importa es reparar en que en esta línea de razonamiento surge algo que podríamos caracterizar como un nivel de «obediencia ciega». Se trata del nivel en el que la acción es realizada sin que medie la intervención de un estado mental que se pueda identificar en principio con un «proceso racional» concebido de acuerdo a los requisitos del paradigma mentalista. Pero la consecuencia de tener que reconocer este nivel es que la identificación inicial de imágenes evocables por medio de procesos racionales deba ser rechazada.

La observación es llevada un poco más lejos en IF §§ 139-140:

¿Qué es lo que realmente nos viene a las mientes cuando *entendemos* una palabra? —¿No es algo como una figura? ¿No puede ser una figura? Bueno, supón que al oír la palabra «cubo» te viene a las mientes una figura. El dibujo de un cubo, pongamos por caso. ¿Hasta qué punto esta figura puede ajustarse a un empleo de la palabra «cubo» o no ajustarse a él? —Quizá digas: «eso es sencillo; —si me viene a las mientes esa figura y señalo, por ejemplo, un prisma triangular y digo que es un cubo, entonces este empleo no se ajusta a la figura.»—¿Pero no se ajusta? He elegido el ejemplo intencionadamente de manera que sea muy fácil imaginarse un *método de proyección* según el cual la figura ajusta después de todo. (IF § 139)

El ejemplo de este fragmento está construido de manera de socavar internamente al modelo mentalista clásico, ya que en el mismo encontramos diferenciados con bastante claridad todos los elementos que hemos destacado en dicho modelo. Por un lado, aparece *la ontología de la comprensión* («la figura del cubo») y, por otra parte, la realización de juicios, la que es entendida como algo que se conoce inmediatamente, como algo que puede leerse inmediatamente en la comparación entre el «significado» y el caso al que el significado pretende aplicarse, en el cual *la evidencia* debía jugar el papel de garantía racional, si concedemos aquí que, bajo presión, el defensor del modelo la podría identificar a la evidencia como una «experiencia de ajuste». Pero el ejemplo quebranta al modelo al presentar dos posibles aplicaciones,

frente a las cuales Wittgenstein presume que podríamos sentirnos igualmente inclinados a considerar como adecuadas. Si pensamos que un sentimiento puede ser la «garantía racional», el ejemplo nos propone una situación en la cual el sentimiento, la garantía racional, da lugar a dos aplicaciones diferentes e incompatibles. Como dice Wittgenstein en el siguiente párrafo, lo que efectuó el § 139 de IF, es recordarnos que: «bajo ciertas circunstancias estaríamos dispuestos a llamar también ‘aplicación de la figura cúbica’ a otro proceso, además de aquel en el que habíamos pensado originalmente» (IF § 140). Esto es, dos aplicaciones diferentes, la aplicación a un objeto cúbico y la aplicación a un prisma triangular, podrían encajar con una y la misma experiencia identificada inicialmente como la experiencia de comprensión de ‘cubo’.

## Consecuencias de la crítica al paradigma mentalista tradicional

Como ya he indicado, una de las consecuencias de los argumentos críticos que implican que al final de los «procesos racionales», de los pasos justificados, hay siempre, por fuerza, un paso injustificado. Tal paso sería el de la «obediencia ciega», un caso que algunas veces podría presentarse puro, como en los casos que clasificamos como reconocimiento, en los cuales no ocurre siquiera un intermediario mental; pero se trataría de una clase de paso que estaría implícito *siempre* en los procesos de comprensión, como un nivel de los mismos.

Esta lectura es a veces presentada como la interpretación de la idea wittgensteiniana de «límite de la justificación». <sup>27</sup> Por ejemplo, Jean-Luc Petit ha señalado que en el planteamiento de Wittgenstein:

<sup>27</sup> Mi comprensión de las observaciones wittgensteinianas acerca del límite de la justificación difiere de la de este autor en que considero que la idea misma de un límite de la justificación solo tiene sentido a partir de la identificación de razones con eventos ocurrentes, esto es, la idea de un límite de la justificación es una noción de batalla frente a las propuestas que postulan una ontología de la comprensión. Si la noción de justificación se entiende en un sentido pragmático, como es el que, según entiendo, ofrecen las observaciones del *Cuaderno azul* que modelan la noción de ‘dar una razón’ en términos de «describir un camino que podría haber seguido para llegar a un lugar determinado» (1958: 41/14) o en términos de «establecer una conexión» (IF § 487, §§ 541 y 682) en la que la noción de razón o justificación se presenta como un modo de describir o redescibir un fenómeno dado, sin acarrear consecuencias expansivas en la ontología, no veo que la misma implique claramente la necesidad de un límite. En algunos trabajos previos (2006b y 2006c) en los que no había llegado aún a separar con claridad los aspectos ontológicos y pragmáticos o, de otro modo, la construcción filosófica y la noción ordinaria de razón y justificación, argumenté contra la idea wittgensteiniana de límite de la justificación.

Al término de la serie de las razones, que es finita, la acción considerada queda, en consecuencia, como suspendida en el aire, en el intervalo entre las razones por las que el agente la ha hecho y la serie de las causas que la relacionarían con una serie de eventos antecedentes. (1991: 45)<sup>28</sup>

De acuerdo a Petit, esto tiene como consecuencia presentar a la acción intencional «como habiendo sido siempre (en un cierto nivel) realizada "por nada"» (1991: 48), lo que debe computarse como un defecto del planteo wittgensteiniano. La naturaleza defectuosa de una elucidación semejante es clara. Como consecuencia de la misma, parece que deberíamos reconocer que el vínculo entre un acto de reconocimiento adecuado y la capacidad de reconocer, o la relación entre una intención y la acción que la cumple, son relaciones contingentes.

También creo que esta composición de la situación es defectuosa, pero, en mi opinión lo es, en primer lugar, como interpretación de Wittgenstein, en el sentido de que no refleja el cuadro que él intenta ofrecer. Aunque no podré clarificar completamente la posición de Wittgenstein hasta no estar en condiciones de distinguir con claridad los aspectos críticos y los elucidatorios de su filosofía—cosa que haré en los capítulos diez a catorce—, sin embargo, pueden hacerse ahora algunas observaciones.

La objeción mencionada—de acuerdo a la cual la elucidación wittgensteiniana de acciones, juicios, cumplimientos de órdenes, actos de reconocimiento, etcétera, contiene siempre un cierto nivel de haber sido realizados «por nada», en contraste con otros niveles en los que aparecen razones— parece confundir dos planos de la discusión.

Tenemos, por un lado, un plano de la discusión que es provisto por el paradigma mentalista. De acuerdo al mismo, las razones o justificaciones de mi proceder son eventos mentales ocurrientes, cosas que he pensado o considerado con anterioridad a la acción. Es bajo esta concepción de las razones o justificaciones, que podemos decir que las mismas han sido siempre, en algún nivel, realizadas por nada, sin justificación.

Pero, sin embargo, esta objeción pierde de vista que la concepción de las razones—de los «procesos racionales»— que está interviniendo aquí no sale ilesa del embate crítico asestado a la concepción mentalista tradicional.

<sup>28</sup> Petit se refiere a unas observaciones semejantes realizadas por Wittgenstein en el *Cuaderno azul*, pero sus observaciones valen lo mismo para el argumento que acabamos de comentar. Taylor (1997b) comprende de una manera semejante la interpretación de Wittgenstein por Kripke.

La conclusión del embate crítico no es que hay por un lado procesos racionales y, por el otro, procesos no racionales, donde la concepción de lo que es racional seguiría siendo establecida en los términos del paradigma mentalista tradicional. Por el contrario, en la medida en que la crítica wittgensteiniana acarrea un rechazo general de la ontología justificatoria con la que se intenta explicar el dominio de los estados mentales intencionales, la conclusión wittgensteiniana no puede ser de ningún modo que hay procesos racionales apoyados sobre procesos no racionales, sino una elucidación diferente de la noción de razón o justificación.

Dicho ahora desde un enfoque positivo, lo que el embate al paradigma mentalista tradicional pone en cuestión es toda una *manera de concebir* los «procesos racionales». Esto es afirmado explícitamente por Wittgenstein quien, luego de rechazar la idea de que una imagen mental pueda forzarnos a determinada aplicación, nos indica que: «podríamos sentirnos inclinados a expresarnos también así: estamos a lo sumo bajo una compulsión psicológica, no lógica. Y entonces parece enteramente como si conociéramos dos tipos de casos» (IF § 140).

Creo que la interpretación adecuada de este fragmento radica en indicar que la única objeción de Wittgenstein (a decir que, en los casos en los que creíamos estar bajo una compulsión lógica a aplicar una figura de una manera determinada, estamos en realidad *meramente* bajo una compulsión psicológica —*no se nos ocurre* pensar en otra cosa— ) es que este modo de expresión —«compulsión psicológica»— parece reforzar la idea de que tenemos, además, una noción de compulsión lógica —entendida en términos de un estado en el que *no puede pensarse* de otra manera— que no ha sido satisfecha en estos casos, pero que debería modelarse de acuerdo a parámetros semejantes a como se modela la noción de compulsión psicológica en el caso de la figura del cubo, solo que más estrictos.<sup>29</sup> La observación sería desorientadora porque, justamente, lo que el ejemplo de IF § 139 y los otros examinados venían

<sup>29</sup> Esta observación de Wittgenstein puede alinearse con las observaciones que hemos realizado en el capítulo 1 acerca de cómo el método de la terapéutica filosófica es insuficiente cuando es entendido como un método únicamente crítico. Significativamente, unos párrafos después del que hemos citado Wittgenstein aborda otra propuesta para modelar el hecho constituyente de la compulsión lógica, un estado mental entendido como un mecanismo disposicional (IF §§ 149 y ss.). Pero no es necesario que nos ocupemos de esta propuesta ahora, ya que diremos suficiente sobre la misma, y sobre otras alternativas, al considerar el argumento escéptico de Kripke en el capítulo doce.

a demostrar es que carecemos de una tal idea de compulsión lógica, que el error radica en modelar la noción de «compulsión lógica» de acuerdo a estos parámetros, o bien que tal idea es una mala representación de lo que llamamos ordinariamente ‘compulsión lógica’, ‘actuar determinados por una regla’, etcétera.

Dando por elucidado correctamente el aspecto crítico de estas observaciones, hay que reconocer, sin embargo, que la posición positiva de Wittgenstein, que debería emerger tras la crítica, no es fácil de caracterizar. Esto es, hay que conceder que las observaciones de Petit, aunque erradas, atacan el punto crucial. El paradigma mentalista tradicional, con su presupuesto de estados que establecen una relación deductiva con el mundo, podía hacer lugar cómodamente a la idea de que un estado mental pueda determinar anticipadamente cuáles son las circunstancias que cuentan y cuáles las que no cuentan como un acuerdo con el mismo. La relación entre el estado mental y las circunstancias en el mundo que lo satisfacen sería, entonces, en el marco de este paradigma, una relación conceptual o interna.

La crítica de Wittgenstein ha señalado que no podemos pensar a la noción de conocimiento del significado como estableciendo una relación deductiva de acuerdo al modelo del paradigma mentalista tradicional. Por una parte, como hemos señalado en la «Introducción», lo ha hecho de manera externa a dicho paradigma, al hacernos reparar en las consecuencias que, el reconocimiento de que muchos de nuestros conceptos poseen límites borrosos, impone sobre nuestra concepción de la noción de conocimiento del significado para dichos casos. Por otra, ha sido realizada también internamente por medio de la crítica al paradigma mentalista tradicional en sus casos más favorables, la cual se acaba de considerar. Ahora bien, el cuestionamiento de Wittgenstein a este modelo podría entenderse de dos maneras. Por un lado, como un rechazo del modelo juntamente con lo que el modelo pretende modelar. Esto es, como un impugnación de la idea de que haya una relación conceptual o una relación interna entre el estado y aquello que está de acuerdo con el mismo y, consecuentemente, que haya necesidad de modelar o elucidar algo semejante. Por otra parte, puede verse como el rechazo de una ontología y, por razones que aduciremos luego, de la posibilidad de que alguna ontología esté en condiciones de modelar este tipo de relaciones conceptuales, sin que ello implique el rechazo de la idea misma de que hay relaciones internas entre la regla y su aplicación o, en general, entre los estados mentales y sus condiciones de satisfacción.

La caridad interpretativa nos inclina hacia la segunda opción, Wittgenstein no ha dado razones, después de todo, contra la idea de que la comprensión de

X guarda una relación interna con la aplicación correcta de X, o lo ha hecho solo si se presume que la ontología presupuesta por el paradigma mentalista tradicional es la única elucidación posible de esta relación. Además, el propio Wittgenstein parece haber anticipado este tipo de críticas:

A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no solo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. *Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace.* –Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos «medir» está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones. (IF § 242) [énfasis agregado]

Este párrafo establece claramente que su ataque está dirigido a una elucidación de la relación conceptual entre regla y aplicación, pero no a la relación en cuanto tal. La segunda frase del fragmento citado, naturalmente, es la que más nos interesa de modo inmediato, ya que rechaza explícitamente que el objetivo de Wittgenstein sea atacar la idea de que hay relaciones internas entre un estado mental y sus condiciones de satisfacción. Lo que no implica que su interpretación positiva sea sencilla. El mismo punto aparece de relieve, quizá con más claridad, en una versión apenas diferente de este párrafo que encontramos en las *Observaciones de los fundamentos de las matemáticas*:

Decimos que los seres humanos, para entenderse unos con otros, tendrían que coincidir en los significados de las palabras. Pero el criterio para esa coincidencia no es solo una coincidencia en las definiciones, por ejemplo respecto a las definiciones ostensivas, sino *también* una coincidencia en los juicios. Para el mutuo entendimiento es esencial que coincidamos en un gran número de juicios. (VI § 39)

Ambos párrafos son, en realidad, engañosos, en el sentido de que la argumentación previa en las *Investigaciones* estuvo orientada a mostrar que no podemos otorgarle sentido a la idea de un acuerdo en las definiciones, que no sea también, simultáneamente, un acuerdo en los juicios, en la aplicación de la definición. El ejemplo de ‘tove’ al que nos referimos más arriba se dirigía precisamente a este punto. Supongamos que tuviéramos información acerca de que dos individuos poseen la misma definición ostensiva de ‘tove’ y, para simplificar, podemos considerar que la definición ostensiva que estos individuos poseen, de la que decimos que es la misma, se trata de la etiqueta

«tove» pegada sobre un objeto –un rectángulo de color sepia, por ejemplo–, la cual va a ser utilizada como una herramienta en el uso de juego de lenguaje. En tal caso, antes de poder decir que poseen la misma definición ostensiva, deberíamos esperar a recabar información relativa a su comportamiento, a sus juicios, para poder indicar si la poseen o no –o lo que representaría un problema análogo, si poseen la misma herramienta del juego de lenguaje–. Esto es, por lo que sabemos al considerar la definición ostensiva –*qua* etiqueta «tove» pegada sobre el objeto–, bien podría ser que para uno de ellos ‘tove’ significara ‘sepia’, mientras que para el otro significara ‘rectángulo’. De manera general, dado un acto de señalar a un objeto profiriendo una fórmula de la clase: «Esto es un...», los argumentos que hemos considerado indican que, cuál sea la definición ostensiva que se ha dado depende, por un lado, de la reacción, de los juicios de quien recibe la interpretación: «cómo ‘interpreta’ él la definición se muestra en el uso que hace de la palabra explicada» (IF § 29), y, por el otro, de su concordancia con los juicios de quien le ha dado la definición, ya que decimos «él continúa [...] correctamente, es decir, como lo hacemos nosotros» (IF § 145).

La confrontación de este párrafo con los argumentos que ya considerados acerca de la relación entre las definiciones ostensivas y la aplicación de las mismas, deja en claro en qué sentido la necesidad de una concordancia en los juicios hace surgir la objeción de que esta relación *parece* abolir la lógica: la misma nace porque la necesidad de concordancia en los juicios hace visible que todos los candidatos subsumidos bajo lo que se llamará «interpretación»<sup>30</sup> –los candidatos a ser identificados como definiciones, estados mentales de ver lo común, la muestra de lo que es común, de contemplar la expresión algebraica de una serie, etc.– no acarrear por sí mismos sus consecuencias, no las *anticiplan* o también podría decirse, no las *determinan* (IF § 189).

Para poder decir de qué son expresión simbólica esas diferentes «interpretaciones» hay que considerar cuáles son los juicios asociados a las mismas. Sin embargo, debido a la manera en la que esto aparece en los fragmentos («no solo una concordancia en las definiciones») o la coincidencia respecto a las definiciones ostensivas independiente de la coincidencia en los juicios, en el fragmento de OFM citado), y particularmente por el hecho de que

<sup>30</sup> «De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solamente debe llamarse ‘interpretación’ a esto: sustituir una expresión de la regla por otra». (IF § 201).

aparezcan luego de haber desarrollado los argumentos contra el paradigma mentalista tradicional, estas observaciones parecerían insinuar la idea de que podría haber una concordancia en las definiciones, sin que haya acuerdo en los juicios.

Esto es, los fragmentos generan la ilusión de que definiciones y aplicaciones son fenómenos independientes uno de otro, que la relación entre definiciones y aplicaciones es una relación externa. Lo que hay que decir aquí es que dicha aparente concordancia en las definiciones lo sería solo en las «interpretaciones» (IF § 201), esto es, en las expresiones simbólicas, pero no en las definiciones.

Así expresado, sin embargo, esto presenta la dificultad de sugerir que las definiciones —la regla, la orden, etc.— son un objeto fantasmal cuya existencia estamos negando. Creo que se podría adaptar para este caso la observación de Wittgenstein: «‘Y sin embargo llegas una y otra vez al resultado de que la [definición] es una nada.’ —No, en absoluto. ¡No es un algo, pero tampoco es una nada!» (IF § 304).

## Conclusión

Deseo plantear algunas cuestiones que nuestro recorrido por este capítulo deja abiertas. Ya hemos previsto algunas cuando indicamos que solo la clara separación entre aspectos críticos y reconstructivos del pensamiento de Wittgenstein nos permitirá obtener un cuadro adecuado. Con todo, un recuento es lo que, cuando menos, se impone ahora.

La mayoría de las dificultades pueden presentarse como problemas vinculados con la interpretación de «concordancia en los juicios» y «obediencia a ciegas», que ha salido a la luz a raíz de la discusión del problema de las definiciones ostensivas y de la crítica al paradigma mentalista tradicional.

— En primer lugar, aparece el problema de clarificar la naturaleza de la relación entre la regla y sus aplicaciones. Hay particularmente dos aspectos en la discusión previa cuyo vínculo recíproco debe aclararse. Por un lado, la imposibilidad de identificar a la comprensión como un estado lleva a pensar en la misma como un modo de saber hacer. Por otra parte, en la elucidación de la adquisición de la lengua materna, parece haber implícita una respuesta a la dificultad que deja planteada la crítica del paradigma mentalista tradicional cuando muestra que ningún estado mental puede anticipar la aplicación.

Al abordar el problema del aprendizaje de la lengua he destacado el rol que desempeñan las inclinaciones naturales a continuar. Por ello, una respuesta que se impone es indicar que son estas inclinaciones las que tienden el puente, que ningún estado mental justificatorio puede tender, con la aplicación. Pero esta respuesta parece indicar, o cuando menos sugerir fuertemente, que el problema de la infinitud de las reglas –esto es el problema planteado por el hecho de que, por fuerza, la enseñanza o explicación de las reglas deba restringirse a la ilustración finita de las mismas– debe recibir un tratamiento naturalista. Las cuestiones que intentaré resolver son: ¿cómo se relaciona la idea de una capacidad con estas inclinaciones naturales? y ¿qué consecuencias tiene esto para el problema del tratamiento de las relaciones internas?

– En segundo lugar, el problema de la concordancia en los juicios también plantea algunas dificultades importantes acerca de la cuestión de la corrección, entrelazadas con las que acabo de señalar. La idea de concordancia en los juicios, entendida como la actividad de hacer juicios acerca de la corrección o incorrección de los juicios de otro, que es el modo como hemos visto implementada la idea de concordancia en los juicios en IF § 145, remite a una cuestión decisiva: ¿supone que mis propios juicios son correctos o que, al menos, podrían serlo? Como se verá, puesto que para una importante cantidad de intérpretes la respuesta a esta cuestión es afirmativa, habrá que enfrentar la cuestión de las condiciones bajo las cuales un juicio es correcto, esto es, la cuestión del criterio de corrección. Probablemente, el contexto en el que aparecieron estas observaciones –«correctamente, es decir, como lo hacemos nosotros» (IF § 145) [énfasis agregado]– ha estimulado una tendencia a entender que la comunidad desempeña un rol en la solución de este problema, proveyendo las condiciones para la constitución de un estándar de corrección, esto es, para la constitución de una instancia arbitral.

Pero la línea de razonamiento, cuya propuesta es a grandes rasgos que la noción de conocimiento del uso del lenguaje requiere de la de «estándar de corrección», y esta, a su vez, de la de «acuerdo comunitario», es altamente problemática. Por ejemplo, en una situación de aprendizaje en la que se exhibe una muestra de color, se supone que las muestras son un estándar de corrección, debido a que en la comunidad hay una *manera*, un *modo* acostumbrado de aplicarlas. El acuerdo comunitario arbitraría acerca de cuáles de las continuaciones del alumno son correctas y cuáles son incorrectas. Sin embargo, esta salida nos pone frente a un círculo lógico, ya que la noción de acuerdo que necesitamos parece requerir de la noción de conocimiento del

uso correcto que la misma debía elucidar. Es decir, para que el acuerdo comunitario pueda operar como instancia arbitral, el caso particular cuya corrección se examina debe ser visto como un *caso* del *modo* acostumbrado, es decir, como un caso de una regla, que era lo que esta explicación se suponía que debía explicar. Siguiendo este razonamiento, parecería que al examinar la idea de un hablante aislado es necesario remitirse al acuerdo comunitario, pero al enfocarse en el acuerdo comunitario, parecería requerirse la noción de un hablante ya constituido.

Es importante presentar claramente este problema para poder mostrar luego cómo el mismo no se plantea en el aspecto elucidatorio del pensamiento de Wittgenstein. Recientemente, Anandi Hattiangadi ha insistido en esta dificultad como un problema crucial de las posiciones que ella denomina «constructivismo social». En su acepción, un constructivista social acerca del significado es alguien que «afirma que lo que legitima llamar a un uso particular de una expresión ‘correcta’ es que un grupo relevante de personas acuerda en ese uso» (2007: 87). Dicho de otra manera, una posición es una forma de constructivismo social cuando intenta responder a la pregunta ¿qué implica seguir una regla? en términos de dos tesis: (i) un individuo no puede por sí mismo distinguir entre correcto e incorrecto, y (ii) una comunidad (múltiples individuos con inclinaciones a aplicar la regla) pueden establecer, mediante el acuerdo entre los mismos, la distinción entre correcto e incorrecto. En consecuencia, indica Hattiangadi:

el constructivista social enfrenta un desafío. Especificar las condiciones bajo las cuales estamos autorizados a decir que dos personas *acuerdan*. Y sea lo que sea que nos autoriza a decir que dos personas acuerdan no puede presuponer ninguna representación con condiciones de corrección determinadas —porque eso sería concederle al realista<sup>31</sup> que lo que alguien representa está establecido *previamente* a cualquier acuerdo. (2007: 88)

<sup>31</sup> El realista es quien sostiene que las condiciones de verdad desempeñan un rol crucial en la teoría del significado y la comprensión. Por ejemplo, el realista semántico sostiene que comprender una oración declarativa es aprehender sus condiciones de verdad, y que comprender el significado de una palabra es aprehender sus condiciones de corrección. En nuestro trabajo argumentaré que el constructivista social de Hattiangadi es vulnerable, justamente porque comparte varios presupuestos con el realista semántico así caracterizado, en particular, su concepción de la distinción entre «parecer correcto» y «ser correcto» en términos de condiciones de verdad.

Una dificultad adicional, de las posiciones catalogables como constructivismo social en los términos de Hattiangadi, ha sido formulada por Baker y Hacker en relación a lo que estos autores llaman la *community view*, en el sentido de que

El acuerdo comunitario produce un sentido de objetividad (o condiciones de aseveración para corrección) solo rompiendo la relación interna entre la regla y lo que concuerda con ella. En lugar de esta relación interna, la *community view* coloca la noción de acuerdo comunitario, la que no es una propiedad interna de la regla. (1984b: 75)

Intentaré demostrar que ninguna de estas dos dificultades puede plantearse adecuadamente al comunitarismo de Wittgenstein, una vez clarificado adecuadamente el aspecto elucidatorio de su propuesta.

– En tercer lugar, la cita de IF § 242 en la que se plantea la tensión aparente entre la idea de la concordancia en los juicios y la abolición de la lógica, nos impacta como un punto de inflexión. Esta observación antecede exactamente a las secciones en las que se da tratamiento al problema del lenguaje privado, uno de cuyos ejes es, justamente, el examen de la idea de una definición ostensiva privada. En la medida en la que una de las cuestiones centrales en la misma es la del tratamiento de la posibilidad de dicha definición, la discusión del problema del lenguaje privado puede verse como continua con la crítica del paradigma mentalista tradicional en al menos dos aspectos, interrelacionados entre sí. Por un lado, la definición ostensiva privada y su resultado, la constitución de una muestra, podría verse como llenando el vacío señalado antes como el espacio de la obediencia ciega. El defensor del paradigma mentalista tradicional estaría respondiendo a los argumentos dirigidos en este capítulo indicando que los mismos se basan en un modelo demasiado tosco de lo que podría ser una muestra. El mentalista podría argumentar que las consecuencias desastrosas para este paradigma que hemos extraído se siguen de la adopción de alguna versión del «método de exteriorización de los procesos mentales» (Wittgenstein, 1958: 30/4), lo que motivaría un tratamiento detallado de la noción de definición ostensiva privada.

En los próximos capítulos trataré la discusión del problema del lenguaje privado en las versiones presentadas por diferentes intérpretes. El propósito general es dar cuenta de las dificultades recalcitrantes a las que dicha polémica se vio sometida debido a un presupuesto relacionado con el modo de

comprender la noción de «criterio de corrección»: su comprensión en términos de condiciones de verdad. La articulación de este presupuesto y el rechazo del mismo permitirán, con la propuesta de Kripke, proponer una articulación del aspecto reconstructivo de la filosofía de Wittgenstein que permita afrontar las dificultades señaladas en esta conclusión.

### 3. EL ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO: LA INTERPRETACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE NORMAN MALCOLM

Este capítulo es el primero de una serie de cinco, en la cual me dedicaré a estudiar la disputa desatada en torno al problema del lenguaje privado, examen en el que intentaré sacar a la luz los presupuestos de la misma, y que, sobre todo, permitirá explicitar el presupuesto compartido en torno a este por las diferentes posiciones que calificamos como «clásicas». Esto vale tanto para las diferentes versiones del argumento contra el lenguaje privado a considerar, como para las variantes críticas que se les han opuesto. Todas ellas se articulan alrededor del problema de la necesidad de la existencia de un criterio de corrección lingüística. Esto quiere decir que, para las diferentes versiones del argumento de Wittgenstein contra el lenguaje privado, su cuestionamiento a la concepción mentalista tradicional es comprendido en términos de oposición a la posibilidad de un criterio de corrección mentalista, no como un rechazo a la posibilidad de un criterio de corrección lingüística *tout court*. Dicho de otra manera, las nociones de «correcto» e «incorrecto», centrales en el marco de la disputa son vistas como una expresión de la normatividad del significado. Es decir que, tanto los críticos como los defensores del lenguaje privado mantienen un acuerdo subyacente acerca de que aquello sobre lo que están discutiendo es sobre la idea de «normatividad semántica». Esta puede distinguirse de otras formas de normatividad en términos de su base motivacional. La de la normatividad ética está constituida por la motivación a obedecer aquellas normas sin las cuales la interacción con otros



sería imposible; análogamente, la normatividad semántica se distinguiría de cualquier otra forma por la motivación a la obediencia de aquellas reglas sin las cuales no habría lenguaje o pensamiento. En consecuencia, hablar un lenguaje no puede sino consistir en seguir esas reglas y, finalmente, si hay lenguaje, hay tales reglas.

A lo largo de esta sección intentaré mostrar que los problemas fundamentales que dan forma a la discusión clásica en torno a la posibilidad de un lenguaje privado se organizan en torno a la noción de criterio de corrección, comprendida de acuerdo a los lineamientos propuestos en el párrafo anterior. La discusión se estructura en base a cuál es el marco mínimo que debe proveerse para que el supuesto compartido pueda tener una instancia en la realidad lingüística. Las preguntas que se formulan en del proyecto de determinar las condiciones mínimas de la realidad lingüística son del tipo: ¿podría satisfacerlas un hablante refiriéndose en privado a sus sensaciones?, ¿se requiere al menos de múltiples aplicaciones en un dominio accesible públicamente?, ¿se requiere una comunidad de hablantes? Según veremos, estas tres posibilidades se reclamarán, en el curso de la disputa, relaciones variadas de implicación y presuposición.

Consideraré como básica para la discusión clásica planteada en clave epistemológica la interpretación de Norman Malcolm en tanto crítico del lenguaje privado<sup>1</sup> y por las críticas a su propuesta realizadas por Alfred Ayer y Judith J. Thomson. Sin embargo, para facilitar luego la comparación con Kripke, dedicaré un capítulo a la interpretación escéptica de Robert Fogelin, utilizándola como un marco: en primer lugar, porque constituye, a nuestro juicio, la *summa* de las objeciones clásicas<sup>2</sup> y, por otra parte, porque —al haber propuesto una interpretación escéptica de Wittgenstein y una crítica de la interpretación escéptica de Kripke— nos permitirá, por comparación, poner de manifiesto la peculiaridad de ambas interpretaciones como diferentes formas de escepticismo. En esta serie de capítulos mostraré que la discusión clásica, cuando es leída sobre bases epistemológicas, elabora la discusión del lenguaje privado sobre presupuestos claramente comparables a las dificultades clásicas del realismo.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Otros dos textos que configuran el panorama clásico son Garver (1960) y Carney (1960). Una revisión panorámica de la discusión clásica puede encontrarse en Smerud (1970).

<sup>2</sup> Ver un juicio similar en Candlish (1980: 88).

<sup>3</sup> Véase nota 4 del capítulo cuatro, en la que comparamos las dificultades de la interpretación clásica con el análisis de Hegel del problema de la pauta del conocimiento, una de las discusiones clásicas más notables del problema del realismo, crítica que Hegel (1971) claramente dirige a la concepción kantiana de la cosa en sí.

## La interpretación de Malcolm

El punto de partida de esta historia apenas admite discusión. Norman Malcolm es el *locus classicus* con el que debemos confrontarnos al preguntar por la naturaleza y el alcance del argumento contra el lenguaje privado. La cuestión del lenguaje privado y la de la privacidad en general fue el tema escogido por el norteamericano al realizar una reseña de las *Investigaciones filosóficas* ya en 1954, esto es, solo un año después de su publicación original. Desde la publicación de las *Investigaciones* y el texto de Malcolm han transcurrido ya más de cincuenta años de intenso trabajo de exégesis de las *Investigaciones* y otros textos de Wittgenstein, entonces inaccesibles, y de análisis conceptual sobre las cuestiones suscitadas por los mismos, lo que ha dado como resultado una ingente producción de abstrusos trabajos exegeticos y sistemáticos, pero también una buena cantidad de textos que facilitan el acceso a las mismas, como resultado de lo cual el lector contemporáneo tiene disponible no solo un conjunto de textos para su lectura, sino también un conjunto de ideas que operan como juicios previos a través de los cuales nos acercamos a los textos de Wittgenstein. Pienso aquí en cuestiones tales como la distinción gruesa entre el primer y el segundo Wittgenstein, la concepción de la actividad filosófica como terapia y la idea de que el trabajo en filosofía no consiste en abonar tesis o explicar, sino en describir el uso del lenguaje, el *slogan* de que el significado es el uso, el argumento del lenguaje privado, etcétera.

Sin embargo, aún hoy sigue siendo cierto que cualquiera que se enfrente directamente a las *Investigaciones*, puede dar testimonio de la necesidad de lo que entonces Malcolm ofrecía: una reconstrucción clara de algunos de los puntos centrales, más la indicación de que los mismos estaban dirigidos a algunos temas de enorme interés e impacto sobre la tradición filosófica, tarea realizada, además, por alguien que estuvo en contacto fluido con el autor, dato por demás relevante si consideramos que la tradición oral ha sido determinante en la primera recepción del pensamiento del austríaco.<sup>4</sup>

El grado de influencia de la reconstrucción de Malcolm, centrada en el problema del lenguaje privado, queda testimoniado no solo porque muchas exposiciones sobre Wittgenstein dejan reconocer la traza de la comprensión

<sup>4</sup> Ver sobre este punto Engel (1971).

malcolmiana, sino, mucho más, porque dichas exposiciones no solo tienen poca conciencia de estar presentando una interpretación particular –una entre varias disponibles, podemos decir hoy–, sino que lo hacen con plena y sincera inconsciencia de la diferencia entre la interpretación malcolmiana y el texto wittgensteiniano.

Otro dato significativo en este sentido es que, cuando algunos autores comenzaron a criticar una interpretación extendida de Wittgenstein, cuya clave estaría en un argumento contra el lenguaje privado, sintieron la necesidad de diferenciar entre la versión de Malcolm y los textos de Wittgenstein. Por ejemplo, Judith Thomson (1979),<sup>5</sup> al intervenir en la discusión acerca del lenguaje privado, se sintió obligada a dejar asentado que, al criticar una versión extendida entre los filósofos del argumento del lenguaje privado, no estaba criticando al propio Wittgenstein, sino a lo que llamó «la tesis de Malcolm». Aún en 2001, John Canfield, al cuestionar la idea de que la llave del pensamiento del segundo Wittgenstein consistiría en la refutación de un lenguaje metafísicamente privado, señala a Malcolm como la influencia más importante detrás de esta presunción comúnmente aceptada. Finalmente, Steward Candlish (1998), en su trabajo sobre lenguaje privado en la *Enciclopedia Routledge de Filosofía*, proporciona evidencia indirecta de la influencia del esquema de interpretación propuesto por Malcolm, cuando, al considerar que la interpretación de Kripke distorsiona el pensamiento de Wittgenstein, realiza su queja en estos términos: «esto no ha evitado que los filósofos lo usen, del mismo modo en que la interpretación anterior de Malcolm fue usada, como una manera de evitar la confrontación directa con el propio texto de Wittgenstein»<sup>6</sup> [énfasis agregado].

## La reconstrucción de Norman Malcolm del argumento contra el lenguaje privado

Como acabo de indicar, la interpretación de Malcolm (1963a) es la referencia clásica en relación a la primera interpretación del argumento contra el lenguaje privado. Hay que reconocer, sin embargo, que el debate efectivo de

<sup>5</sup> En el próximo capítulo nos ocuparemos de su trabajo.

<sup>6</sup> Candlish (1998: entrada «Private language»).

las tesis de Wittgenstein estuvo mediado también por otros dos influyentes artículos que, junto con los de Malcolm, puede decirse que constituyen la interpretación clásica con base epistemológica del argumento del lenguaje privado. Los trabajos que Newton Garver y James Carney publicaron, un poco después que Malcolm, tuvieron también de una importante influencia, siendo discutidos en publicaciones especializadas y eventos organizados ad hoc. Estos artículos forman un bloque con los de Malcolm, porque los tres autores dilucidan el argumento del lenguaje privado como dependiendo de un supuesto común acerca de que el presunto usuario de un lenguaje privado —el hipotético usuario del diario para registro de sus sensaciones de IF § 258—. Warren Smerud<sup>7</sup> ha explicado que el rasgo común en estas diferentes interpretaciones consiste en que el principal reproche dirigido al lenguaje privado es que, en el mismo, el hipotético hablante «no dispondría de medios aceptables para distinguir entre los usos correctos e incorrectos de su hipotético signo» (1970: 23). Sin embargo, puesto que la de Malcolm es tanto la más elaborada conceptualmente como la de mayor influencia histórica, me restringiré a considerar su versión.

Conviene, para comenzar, especificar algunas formulaciones de la idea que está siendo discutida. La formulación canónica de la idea de un lenguaje privado, por lo que respecta a estas discusiones, debe buscarse en IF § 243, donde este es pensado como un lenguaje en el que «uno pudiera anotar y expresar sus vivencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo, etc.— para su uso propio», de manera que «las palabras de ese lenguaje deben referirse a lo que solo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, conocer ese lenguaje». En dicho lenguaje, por otra parte, «no puede formularse una definición del signo» (IF § 258). En consecuencia, un lenguaje semejante debe ser pensado como dependiendo completamente de definiciones ostensivas privadas. Una presentación de las mismas la da el propio Wittgenstein en los siguientes términos: «*asocio* palabras con sensaciones y uso esos nombres en descripciones» (IF § 256). Otras enunciaciones de esta idea corren por cuenta de Malcolm: «Supongamos que fijo mi atención sobre un dolor y pronuncio la

<sup>7</sup> En esta obra, Smerud proporciona una visión panorámica de la discusión clásica, desde los cincuenta hasta 1970, es decir poco antes de la publicación del trabajo de Kenny, que habitualmente se considera como la piedra fundacional de la interpretación semántica del argumento y que abordaremos en el capítulo seis.

palabra ‘dolor’ para mí mismo. Creo que de este modo establecí una conexión entre la palabra y la sensación» (1963a: 99); quien también formula: «Yo sigo la regla de que *esto* debe llamarse ‘dolor’» (1963a: 100) y «Llamaré a este sentimiento ‘dolor’ y de aquí en más llamaré ‘dolor’ a la misma cosa siempre que ocurra» (1963a: 101).

Malcolm desarrolla su interpretación del argumento contra el lenguaje privado en términos de varias líneas de argumentación destinadas a mostrar el carácter fallido de la idea de una definición ostensiva privada y de la de una regla privada para el uso de un término. Ambos aspectos están relacionados, ya que el veredicto general de Malcolm contra la idea de una definición ostensiva privada es que la misma no logra establecer un estándar de corrección o una regla de uso, y ello por tratarse de una presunta regla privada.

En otro de los trabajos de Malcolm dedicado a la cuestión del lenguaje privado, «Knowledge of Other Minds», este movimiento de una cuestión a otra está expuesto con máxima claridad. Allí comienza analizando la presuposición que da lugar al problema de las otras mentes: la presuposición según la cual conocemos nuestra vida mental «a partir de nuestro propio caso» para concluir que dicha presuposición, que es la de un lenguaje privado, debe rechazarse en virtud de que: «No tenemos estándar, ejemplos, práctica consuetudinaria, con la que comparar nuestros reconocimientos interiores» (1963b). En esta sección analizaré algunas de las líneas que lo llevan a concluir que, bajo la suposición, delineada en los párrafos anteriores, de un lenguaje privado, no hay manera de separar entre *ser* correcto y *parecer* correcto, de trazar una distinción entre acierto y error, y que ello es un índice, una deficiencia insalvable en la idea de un criterio de corrección privado y evidencia indirecta acerca de que el criterio de corrección que nos permite distinguir entre «correcto» e «incorrecto» necesariamente debe ser un criterio público.

Malcolm caracteriza explícitamente la forma del argumento que encuentra en Wittgenstein como una *reductio ad absurdum*. Dice: «se postula un lenguaje privado, luego se muestra que no es un *lenguaje*» (1963a: 105). Naturalmente, esta presentación, en extremo sintética, no nos sirve de gran cosa hasta que sacamos a la luz algunas de sus premisas subyacentes.

El discernimiento de las premisas faltantes ha sido facilitado por el trabajo de los comentaristas que indican que el argumento que Malcolm lee en Wittgenstein consta de dos presupuestos básicos. Por un lado se presupone que si el uso de un signo está regido por una regla, entonces debe ser posible violarla inadvertidamente, esto es, debe ser posible *pensar* que se sigue

la regla sin *seguirla efectivamente*; por otro, se presupone que, para que alguien piense que algo es de una cierta clase y no lo sea, debe ser posible poder apelar a algo que *pruebe* que la regla está —o no— siendo seguida.<sup>8</sup> Bajo esta comprensión del argumento de Malcolm, resulta que las premisas faltantes son, en primer lugar, que es propio de la esencia del lenguaje que haya reglas del uso de las palabras; y, por otra parte, que donde hay reglas, hay medios que nos permiten *decidir o establecer* si una palabra se ha aplicado correctamente.

Ahora bien, si se deseara presentar la versión de Malcolm de la manera más resumida posible debería decir sencillamente que, en su opinión, en un lenguaje tiene que haber criterios. Es que la noción de criterio que utiliza este autor reúne los requisitos establecidos por ambas premisas, lo cual es sugerido en esta cita: «el descubrimiento [de que una respuesta es incorrecta, imposible en su opinión bajo las restricciones impuestas por una definición ostensiva privada] presupondría que tengo *una concepción del uso correcto* que viene de fuera de mi lenguaje privado y contra el cual *mido* a este último» (1963a: 104) [énfasis agregado]. En el sentido de que el lenguaje requiere tanto una concepción del uso correcto como algunos medios destinados a justificar (medir, comparar el uso con el estándar) si los requisitos de corrección establecidos por nuestra concepción del uso correcto han sido satisfechos. Un poco más adelante, Malcolm nos da una pista acerca de cómo debemos entender esta observación: «Wittgenstein nos exhorta, una y otra vez, a pensar cómo aprendimos a usar esta o aquella forma de palabras o cómo las enseñaríamos a un niño. El propósito de esto [...] es traer a la vista aquellos rasgos de las circunstancias y la conducta que *establecen* si las palabras [...] se le aplican correctamente» (1963a: 112). En la que claramente las circunstancias y la conducta desempeñan el rol de condiciones de uso correcto. Dicho de otra manera, tener «*una concepción del uso correcto* que viene de fuera de mi lenguaje privado y contra el cual mido a este último» es conocer un

<sup>8</sup> Véase la reconstrucción de la tesis de Malcolm en Thomson (1979: 220-221) y en Smerud (1970: 25). En su reconstrucción del argumento de Malcolm, Kripke indica que en la opinión de este autor: «para que un enunciado sea significativo debe haber, como una cuestión de definición, no como resultado de un razonamiento inductivo, un medio de decidir *con certeza* si los enunciados de un tipo dado son verdaderos» (1982: nota 5 del «Post scriptum: Wittgenstein y las otras mentes»).

conjunto de circunstancias, de acceso público, que hacen verdadera la aplicación de un término. En el caso de ‘dolor’ tales condiciones son un conjunto de circunstancias y cierto tipo de conducta que, si están presentes, hacen verdadera la aplicación de ‘dolor’. Esto es, la aprehensión del uso correcto de ‘dolor’ consiste en la aprehensión del concepto de circunstancias y conducta de dolor, la que funciona como criterio o condiciones de verdad del término ‘dolor’.

Esta caracterización malcolmiana de la noción de criterio es especificada ulteriormente de este modo: «[1]a satisfacción del criterio de *y* establece la existencia de *y* más allá de toda duda» (1963a: 113), lo que deja en claro que la noción de criterio implicada en la premisa de su reconstrucción del argumento compromete al autor con condiciones de verdad para el uso de un término. El lenguaje de la comparación o la medición, que Malcolm acopla constantemente a la noción de criterio, por ser un acompañante natural del lenguaje de las condiciones de verdad, nos permite discernir este presupuesto de su argumentación. Consecuentemente, dando por supuesta esta noción de criterio, la pregunta que guía su examen del lenguaje privado es: «¿Cómo se ha de *decidir* si he usado la palabra [definida por ostensión privada] correctamente?» (1963a: 99). Pero, dada la elucidación de la noción de criterio que acabamos de comentar, el examen de la posibilidad de un lenguaje privado equivale a preguntar: ¿puede haber un criterio de corrección (condiciones de verdad) privadas?

Trataré a continuación los dos argumentos principales con los que Malcolm intenta mostrar por qué no es posible que haya una regla privada. En la primera línea de argumentación, sostiene que una definición ostensiva privada es insuficiente para establecer la diferencia entre aplicación correcta e incorrecta del signo definido, mostrando que las presuntas reglas establecidas en la definición no lo son en absoluto y que, consecuentemente, el signo definido mediante la ostensión privada no es un signo de un lenguaje. Su otra línea de argumentación ataca la idea, inicialmente con atractivo intuitivo, de que las condiciones de corrección de un lenguaje privado quedarían establecidas mediante el sencillo expediente de «hacer lo mismo» que en la definición. Malcolm muestra la inaplicabilidad de esta salida en virtud de la ambigüedad sistemática de la noción de la noción de «lo mismo».

## a. Argumento de la justificación independiente

En esta línea argumentativa busca establecer que las presuntas reglas del lenguaje privado serían solo «impresiones de reglas»<sup>9</sup>, debido a que cuando tenemos que recurrir a ellas para evaluar un uso no podemos confrontarlo directamente con las condiciones de corrección, sino solo a través de un recuerdo de las mismas. Este hecho invalida completamente la función evaluativa atribuida a las reglas privadas. En consecuencia, estas, por ser «impresiones de reglas», son insuficientes para establecer la diferencia entre *aplicación correcta e incorrecta* del signo definido, de lo que el crítico del lenguaje privado extrae como corolario que las presuntas reglas no lo son en absoluto y que, consecuentemente, el signo definido mediante la ostensión privada no es un signo de un lenguaje, y que la presunta definición privada es solo una ceremonia y no una definición.

Consideraré este argumento con mayor detalle. Dada la suposición de que una palabra ha sido definida mediante una ostensión privada, en un momento  $t$ , la estrategia de Malcolm, para reducir al absurdo esta propuesta, es preguntar por la diferencia que habría *posteriormente* entre mi usar correctamente la regla supuestamente provista por la definición ostensiva y mi meramente ser de la opinión de que la uso correctamente. Malcolm indica que en el escenario propuesto por la hipótesis de la definición ostensiva privada, las reglas serían «impresiones de reglas» porque, una vez definida la palabra en el instante  $t_0$ , entonces en cualquier instante posterior  $t_1$ , en el que desee aplicar la palabra, el ejemplar de la sensación ya no está disponible, sino solo un recuerdo del mismo. Esto es lo que soporta la afirmación de que, más que una regla, el ejemplar sería «la impresión de una regla». Por ello, aun si se concediera que ahora aplico correctamente la palabra de acuerdo al ejemplar tal como lo recuerdo —lo que implica dar por sentada una noción de semejanza que se cuestionará en la próxima línea del argumento— ello no evitaría que la aplicación quedase calificada como *mi parecer*, porque tal cosa (un parecer) es el ejemplar de acuerdo con el cual realizo mi juicio.

Malcolm se anticipó cuando menos a una objeción a esta línea de argumentación, ya que podría pensarse que, en esta situación, hay una vía de escape para la posición privatista: la de asegurarnos que recordamos correc-

<sup>9</sup> Aquí Malcolm remite a IF § 259.

tamente, mediante otro recuerdo, o la de corregirnos cuando recordamos incorrectamente. Sin embargo esta vía se cierra, debido a que otra impresión no podría ayudarnos a *decidir* o *establecer* si recordamos correctamente o no, ya que, de acuerdo a Malcolm, hay que contar con que siempre «es posible que al recordar tengamos un falso recuerdo» (1963a: 100).

Esta línea del argumento contra el lenguaje privado gira –como gran parte de la discusión posterior– básicamente sobre dos párrafos de IF: el § 258, cuya conclusión es «Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto solo quiere decir que aquí no puede hablarse de ‘correcto’», por una parte, y el § 265 «–Pero la justificación consiste, por cierto, en apelar a una instancia independiente», por la otra. Ambos, como veremos, han sido centrales en toda la discusión del problema del lenguaje privado, por lo cual conviene prestar atención a la interpretación que Malcolm da de los mismos:

La *prueba* (*proof*) de que estoy siguiendo una regla debe apelar a algo *independiente* de mi impresión de que lo estoy haciendo. Si está contenido en la naturaleza del caso que no pueda haber tal apelación, entonces mi lenguaje privado no tiene reglas, porque el concepto de regla requiere que haya una diferencia entre «él está siguiendo una regla» y «él está bajo la impresión de seguir una regla». (1963a: 99)

## **b. Argumento de la identidad relativa**

La otra línea de análisis desplegada por Malcolm se dirige al nexo entre el supuesto criterio de corrección (condiciones de verdad) señalado ostensivamente y cada caso de aplicación. Esta objeción hace pie en la formulación de la definición ostensiva privada como: «Llamaré a este sentimiento ‘dolor’, y de aquí en más llamaré ‘dolor’ a la misma cosa siempre que ocurra» (1963a: 101).

Esta línea del argumento es, en su opinión, solidaria con las observaciones de Wittgenstein sobre las reglas y «sobre lo que es seguir una regla» (1963a: 101). En consecuencia, la dificultad que encuentra aquí es que la idea de una regla que obtiene su contenido en virtud de «hacer lo mismo que en la definición» es irremediablemente vacía. La dificultad radica, para expresarlo con las palabras que Peter Winch toma prestadas de Gilbert Ryle, en que la idea de *lo mismo* es «sistemáticamente ambi-

gua» (1972: 31).<sup>10</sup> Las observaciones que Wittgenstein realizara en las *Investigaciones filosóficas* § 47 acerca de las nociones de simple-complejo, son un buen punto de apoyo para explicar lo que Malcolm tiene en mente.<sup>11</sup> Allí Wittgenstein indicaba que carece de sentido preguntar si algo es simple (o complejo), de manera absoluta, esto es, sin especificar un respecto en la pregunta. La dificultad radica en que habría tantas maneras posibles de responder a esta pregunta, por la afirmativa o por la negativa, que lo mismo podemos decir que no hay manera de responderla. Dicha observación se extiende a la idea de lo mismo o semejante. Fuera de la especificación de un respecto de comparación —el color, la forma, el tamaño, etc.— la pregunta ¿es esto lo mismo que aquello? Puede responderse como se quiera o no responderse en absoluto.

El problema de la ambigüedad de lo mismo afecta naturalmente también al lenguaje público. Cuando le enseñamos a alguien a aplicar una palabra, hay tantos modos lógicamente posibles de continuar la instrucción recibida, que indicarle sencillamente «haz lo mismo» no bastaría para establecer un criterio de corrección. Esto es, «cuando le indicas a alguien ‘Ahora haz lo mismo’ no le has indicado una manera de seguir» (Malcolm, 1963a: 102-103). Sin embargo, Malcolm cree que el problema es en principio resoluble en el lenguaje público, ya que en el mismo, aunque no haya en el entrenamiento que recibimos una constricción lógica para que procedamos de alguna manera, contamos con que «es natural para los seres humanos continuar las series de la manera 1.002, 1.004, 1.006, etc., dado cierto entrenamiento» (1963a: 101). Y estas tendencias nos permiten escoger una manera de continuar, generalmente coincidente con la que encontramos natural, y llamar a esa manera, y solo a esa, la manera correcta. Malcolm se apoya en una observación de Wittgenstein:

«Si es necesaria una intuición para desarrollar la serie 1 2 3 4... , también lo es para desarrollar la serie 2 2 2 2...». (IF § 214) Uno está inclinado a decir de la última serie «Por qué, todo lo que se necesita es seguir haciendo lo mismo». Pero, ¿no es esto igualmente verdadero de las

<sup>10</sup> De acuerdo a Kripke el problema wittgensteiniano acerca de las reglases independiente de este problema, al que él denomina problema de la «identidad relativa»; ver capítulo trece.

<sup>11</sup> Véase también IF § 223 y § 225 donde Wittgenstein indica: «El empleo de la palabra ‘regla’ está entretrejado con el empleo de la palabra ‘igual’. (Como el empleo de ‘proposición’ con el empleo de ‘verdadera’)».

otras series? En ambos casos uno ya ha decidido cuál es la continuación correcta y uno llama a esta continuación y no a otra «hacer lo mismo». (Malcolm, 1963a: 103)

Lo que Malcolm llama aquí una «decisión» nos permite usar la expresión ‘lo mismo’ de acuerdo a una especificación. Tenemos ahora «lo mismo 2222», «lo mismo 1234», «el mismo color», «la misma forma» asociados con ciertas maneras de continuar. Cuando se plantea la cuestión de la corrección de un uso de "el mismo color" se trata de comparar este uso con la manera que hemos decidido que corresponde con color. Mi uso de la expresión ‘el mismo color’ puede ser comparado por otros con el uso acostumbrado de ‘el mismo color’ y, en consecuencia, establecerse la corrección o incorrección del mismo.

El problema del lenguaje privado consiste en que, puesto que ningún análogo de esta decisión puede realizarse en el marco provisto por el mismo, precisamente por las razones por las que en el argumento de la justificación independiente, se mostró que en un lenguaje privado no podría haber un criterio de corrección. Lo que nos lleva a concluir que en un hipotético lenguaje privado:

no tenemos idea de qué sería un *error*. No tenemos estándar, ni ejemplos, ni práctica consuetudinaria con la cual comparar nuestros reconocimientos internos. La identificación interior no puede dar en el blanco, ni tampoco errar el tiro. Cuando vemos que las ideas de correcto e incorrecto no tienen aplicación a la presunta aplicación interna, esta última noción pierde su aparente sentido. (Malcolm, 1963b: 138)

En consecuencia, la defensa de una definición ostensiva privada en términos de «hacer lo mismo», fracasa.

## El constructivismo social de Norman Malcolm

Aunque mi análisis se referirá básicamente a los trabajos de Malcolm reseñados en las secciones previas, aparecidos originalmente en los años cincuenta y a sus secuelas, que son las que estructuran la discusión posterior, es importante considerar también la posición que este autor adoptó en algunos textos posteriores, de los años ochenta. Al tenerlos también en cuenta, podemos apreciar mejor el modo en el que los hasta aquí estudiados se inser-

tan en una manera general de abordar los dificultades tratadas, lo cual aporta a la fuerza de nuestro argumento, al permitirnos clarificar la naturaleza de la concepción general acerca de los propios problemas.

En un artículo aparecido en 1989, «Wittgenstein on Language and Rules», Norman Malcolm enmarca su propuesta de interpretación de Wittgenstein con la de aquellos intérpretes que consideran que la posición del austríaco implica que el concepto de regla presupone una comunidad y un acuerdo en la misma acerca de si hacer tal o cual cosa es o no seguir una regla particular, en contraste con la de aquellos que creen que el concepto de regla solo presupone una regularidad práctica.

Naturalmente que una perspectiva como la anterior es todavía muy general, ya que la misma deja una serie de cuestiones abiertas, cuestiones cuyo planteo y respuesta son de la mayor importancia para decidir cuál es exactamente la postura que un intérprete atribuye a Wittgenstein. Malcolm avanza un paso en dicho trabajo al formular explícitamente la que para él es la cuestión central subyacente a las consideraciones de Wittgenstein sobre reglas y seguimiento de reglas. Dicha cuestión es: «¿qué *decide* si un paso dado concretamente, una aplicación particular realizada, está o no de acuerdo con la regla?» (1989: 8).

En el ensayo citado, como así también en un trabajo previo de 1986, la posición de Malcolm es que la respuesta a la pregunta por lo que decide en casos particulares debe darse en términos de acuerdo comunitario. En sus propias palabras «para Wittgenstein, el concepto de regla presupone una comunidad dentro de la cual el acuerdo común en las acciones  *fija el significado de una regla*» (1989: 6) [énfasis agregado].

Veamos la cuestión con un poco más de detalle. En *Nothing is Hidden* encontramos la siguiente declaración:

Si una interpretación no es suficiente para fijar el contenido de una regla, ¿qué más se necesita? La respuesta de Wittgenstein es que lo que fija el significado de una regla es *nuestro modo consuetudinario de aplicar la regla en casos particulares*. Hay un modo de *actuar* que llamamos «seguir la regla». Una cantidad indefinidamente grande de modos de actuar son posibles, pero no los llamamos seguir la regla. (Malcolm, 1986: 155)

Una interpretación no puede fijar el contenido de una regla en virtud de que «[u]na cantidad indefinidamente grande de modos de actuar son posibles, pero no los llamamos seguir la regla» (1986: 155). Esto significa que lo que

posibilita la aplicación de términos como ‘correcto’ e ‘incorrecto’ es el acuerdo acerca de que ciertos *modos* de comportamiento son correctos en ciertas circunstancias. Así, Malcolm señala: «A menos que haya acuerdo masivo al aplicar la regla en los nuevos casos, la regla no tendría significado fijo» (1986: 56). La intuición de Malcolm parece ser que mediante el acuerdo masivo entra en vigencia en una comunidad algo semejante a una regla constitutiva del tipo de las de John Searle (1997) «X cuenta como Y en el contexto Z».

Es importante reparar en el plano trascendental en el que Malcolm coloca esta reflexión, ya que se trata de determinar en qué consiste o qué está implicado *necesariamente* en el hecho de que sigamos reglas. Malcolm responde que un individuo sigue una regla al utilizar un signo solo si hay un *modo* acostumbrado de aplicar ese signo. El modo acostumbrado es lo que decide acerca de nuevos casos de aplicación. De manera que, si un individuo aplica esta regla en el modo acostumbrado, la respuesta es correcta, pero si la aplicación no cae bajo el modo acostumbrado, la respuesta es incorrecta. De acuerdo a este planteamiento del problema, el acuerdo comunitario tiene, según Malcolm, un rol decisivo en la constitución de una instancia arbitral.

Si bien Malcolm (1989:12) se expresa a veces en términos de que la existencia de las reglas requiere acuerdo generalizado, sus observaciones acerca del rol desempeñado por el acuerdo comunitario nos dejan en realidad a oscuras acerca de cómo tiene lugar esta constitución.

Las observaciones más detalladas acerca del modo en el que tuvo lugar la intervención del acuerdo comunitario tienen la forma de precisiones acerca de maneras erróneas de entender la intervención del mismo. Malcolm se ocupa, por ejemplo, de señalar que el acuerdo comunitario no ingresa, naturalmente, en la forma del habla coral, ni tampoco como un intermediario en el uso cotidiano, cuya forma podría ser la de la consulta a otros. Para destacar este punto, Malcolm insiste en que el acuerdo relevante para fijar el significado de una regla no es del tipo del acuerdo en las opiniones sino del consenso en la acción (1989:12).

Para mis propósitos actuales alcanza con presentar ahora algunas dificultades de la propuesta de Malcolm bajo la forma de tensiones, aunque no será necesario que desarrolle estos puntos en detalle, ya que los mismos serán exhaustivamente explicitados al ser objeto de crítica y de disputa en la controversia posterior.

En primer lugar, el tratamiento del rol del acuerdo comunitario, en particular en el artículo de 1989 —en el que responde a las críticas recibidas de parte

de Peter Hacker en una reseña de *Nothing is Hidden* (1987)—<sup>12</sup> lo lleva a realizar una serie de observaciones que remiten a una dimensión que podríamos llamar la «fenomenología» del seguimiento de reglas, como las ya mencionadas observaciones acerca de que ordinariamente no consultamos a otros o que no hablamos a coro. Estas consideraciones, realizadas bajo el auspicio del intento de clarificar cómo interviene el acuerdo comunitario en el cuadro propuesto, hacen que enfatice la noción de acuerdo como *consenso en la acción*, lo que conduce a elucidar a la noción de acuerdo como una condición marco (*framework condition*) del seguimiento de reglas.

Seguendo un artículo crítico de Paul Moser es posible preguntar si la noción de acuerdo en la acción puede construirse solo con los recursos de una categoría del observador, o bien debe considerarse como una noción a ser construida con los recursos de una «categoría del actor» (Moser, 1991: 104-105). La importancia de esta pregunta radica en que Malcolm oscila entre otorgarle una «función marco» al acuerdo y otras declaraciones, como cuando reconoce que la *pregunta central* de las observaciones de Wittgenstein sobre el seguimiento de reglas es: «¿qué *decide* si un paso dado concretamente, una aplicación particular realizada, está o no de acuerdo con la regla?» (Malcolm, 1989: 8). En la medida en la que el acuerdo es visto como aquello que fija el significado de la regla, y en la medida en que consideremos que las atribuciones de corrección e incorrección a los casos particulares deben justificarse apelando al significado, la «pregunta central» reintroduce en la noción de acuerdo comunitario una función de intermediación. Esto es, si bien la noción de acuerdo comunitario no desempeña el rol fenomenológico de intermediario en cada caso concreto de seguimiento de reglas, desempeña, en la medida en que fija el contenido de la regla, el rol de posible instancia arbitral a la que apelar, por ejemplo en casos disputados.

Ahora bien, según parece, esto introduce un requisito que no puede satisfacerse con los recursos que ofrece la noción de consenso en la acción *qua* categoría del observador. Mientras se trata de una condición marco, sería posible caracterizar la noción de acuerdo como una mera uniformidad en la acción y, de esta manera, la caracterización «*modo* de actuar» podría cargarse al observador. Algunas formulaciones de Malcolm lograrían aco-

<sup>12</sup> Véase también Baker y Hacker (1990).

modarse a esta interpretación. Por ejemplo, cuando señala: «A menos que haya acuerdo masivo al aplicar la regla en los nuevos casos, la regla no tendría significado fijo» (1986: 156), donde «acuerdo masivo» remitiría a la idea de una masiva uniformidad. Pero la mera uniformidad se revela como insuficiente tan pronto como queremos dar cuenta de la función arbitral concertada al acuerdo: «Si no hubiera un *nosotros* –si no hubiera acuerdo entre aquellos que han recibido el mismo entrenamiento, acerca de cuáles son los pasos correctos en casos particulares cuando se sigue la regla– entonces no habría pasos erróneos ni pasos correctos» (1986: 156).

Pero, si recordamos que el interrogante central de Malcolm quería dejar en evidencia lo que va implícito en la noción de seguir una regla, no queda más remedio que preguntar: ¿no hay un círculo escondido en la apelación a un *modo* de actuar? La relación entre *modo* y casos particulares es, finalmente, una relación de una regla a sus casos.

Más allá de esta dificultad, que según dije, habré de explotar a lo largo de este trabajo, es importante reparar ahora en la continuidad del planteamiento de Malcolm dentro de unas mismas líneas, lo que queda en evidencia si se repara en la afinidad de espíritu entre esta observación y la ya citada del artículo de 1954, en la que se indicaba que: «el problema de si alguien comprende una regla no puede separarse del problema de si continua en único modo particular que nosotros llamamos ‘correcto’» (1963a: 101-102).

## Conclusión

Haré un resumen de mi examen de la versión epistemológica del argumento del lenguaje privado en la versión de Malcolm. En primer lugar señalé un aspecto estructural de esta propuesta, destacando que la noción de criterio aparece en la misma como una premisa o un presupuesto del argumento: si hay lenguaje, hay determinadas condiciones que permiten *justificar* la realización de un juicio de corrección. Por otra parte, destaque dos argumentos. El primero de ellos subraya la carencia de objetividad, o independencia del acceso en la hipótesis de un lenguaje privado, lo que imposibilitaría que pudiera demandársele un criterio de corrección. El segundo argumento trabaja sobre un problema común al hipotético lenguaje privado y al lenguaje público, el que presenta la ambigüedad de la expresión ‘lo mismo’. El argumento insiste en que dicha ambigüedad plantea una complicación que, mientras persista, es incompatible con la idea de un

criterio de corrección. La propuesta de Malcolm intenta mostrar que la dificultad es insoluble con los recursos del lenguaje privado, en tanto que el lenguaje público puede afrontar el desafío planteado por el problema de la ambigüedad de 'lo mismo'. Finalmente, caractericé la posición de Malcolm como una forma de constructivismo social, para señalar esquemáticamente algunas dificultades en la misma.



## 4. CRÍTICAS CLÁSICAS A LA INTERPRETACIÓN DE MALCOLM

Dedicaré las siguientes páginas a lo que denomino «discusión clásica», esto es, a las críticas que se le han dirigido al argumento del lenguaje privado de Wittgenstein en su interpretación epistemológica. Estarán representadas fundamentalmente por dos autores, Alfred Ayer<sup>1</sup> y Judith Thomson<sup>2</sup>. El primero se apoya en que el argumento se basa en un escepticismo acerca de la memoria; Thomson, por su parte, en que involucra un compromiso con una forma del principio de verificación.

La objeción de Ayer consiste en sostener que un escepticismo acerca de la memoria es un «escepticismo exagerado», lo que significa que, si el escepticismo acerca de la memoria es una premisa del argumento en contra del lenguaje privado, entonces esta premisa se autorrefuta, ya que la misma acarrea no solo la ruina del lenguaje privado, sino también la ruina del lenguaje acerca de objetos públicos y, por ello, la del lenguaje en general.

<sup>1</sup> En las referencias al texto de Ayer (1979) «¿Puede haber un lenguaje privado?», cuya edición original se hizo en: *Proceedings of the Aristotelian Society* (1954), consignaré aquí primero la paginación de la versión castellana (1979) y luego la del original (1954).

<sup>2</sup> Procederé del mismo modo en el caso de «Lenguajes privados», de Judith Jarvis Thomson (1979), publicado originalmente como «Private Languages» (1964).

Por su parte, la de Thomson consiste en encontrar una «tesis verificacionista» implícita en el argumento, que es la que en su opinión le da su fuerza conclusiva. Este hallazgo pone al defensor del argumento en problemas, al tener que responder a las múltiples objeciones levantadas contra dicho principio, para no mencionar, por otra parte, la merma en la plausibilidad de un argumento que cuestiona una tesis filosófica que ha sabido conquistar un alto contenido intuitivo, como lo es de que podemos identificar nuestras sensaciones sin más recurso que la introspección, apelando a una teoría compleja y controvertida *como premisa*. Más adelante volveremos a toparnos con las consecuencias de encontrar una premisa verificacionista en el argumento del lenguaje privado,<sup>3</sup> ya que esta objeción da por tierra con el intento de desarrollar el argumento del lenguaje privado como un argumento *particular*.

Según veremos en este capítulo, las objeciones de Ayer y Thomson comparten un impulso común, al indicar que el argumento es incoherente, debido a que el lenguaje público no logra evitar las dificultades señaladas en el caso del lenguaje privado.

## **Alfred Ayer acerca de la noción de prueba implicada en el argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado**

La agenda de la discusión clásica en torno al problema de un lenguaje privado parece haberse establecido en el intercambio sostenido por Rush Rhees y Alfred Ayer en un encuentro de la Aristotelian Society. El resultado de este intercambio fue publicado originalmente en 1954 como sendas ponencias tituladas «¿Puede haber un lenguaje privado?», en las que Ayer respondía afirmativamente y Rhees negativamente a la pregunta con la que titulaban sus trabajos.

En su artículo, Ayer evalúa el argumento del lenguaje privado de Wittgenstein considerando especialmente IF § 258 y § 265 y comprendiéndolo de acuerdo a lineamientos muy similares a los propuestos por Malcolm. En esta lectura, de modo muy esquemático, IF § 258 plantearía una dificultad e IF § 265 indicaría la respuesta. En consecuencia,

<sup>3</sup> Ver capítulo nueve.

Wittgenstein, leído por Ayer, cuestiona la posibilidad de una definición ostensiva interna como un modo de otorgarle significado a las palabras de sensación. Lo que no funciona en la idea de una definición ostensiva interna es que la misma no puede establecer una pauta de corrección. La dificultad que registra Ayer es que, en la situación de la pretendida definición ostensiva interna (consistente en concentrar mi atención en un evento mental interno –una sensación, por ejemplo– profiriendo o anotando un nombre que debería aplicarse al mismo evento mental en lo sucesivo), la pauta de corrección con la que se debería evaluar el uso subsiguiente estaría siempre implícitamente calificada como «lo que a mí» –o a cualquier sujeto que realice una definición ostensiva interna– me pareciera la pauta de corrección.<sup>4</sup> Esto es así en virtud de que la pauta con la que debe confrontarse un caso ulterior de uso será, por fuerza, el recuerdo de la muestra original. El argumento contra el lenguaje privado se basa en el hecho de que la idea de un lenguaje privado acarrea un solapamiento indi-

<sup>4</sup> Esta versión del argumento del lenguaje privado presenta interesantes puntos de contacto con el tratamiento del problema de la «pauta del conocimiento» desarrollado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (1971) que, en mi opinión, pueden ayudar a comprender mejor la naturaleza de las dificultades involucradas.

La estructura del argumento del lenguaje privado bajo la interpretación tradicional como el problema de las definiciones ostensivas privadas tiene una notable semejanza con el «problema de la pauta del conocimiento» que Hegel plantea en la «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu*. Este se abre, cuando menos, a dos lecturas diferentes que encuentran sus análogos en el planteo clásico del argumento del lenguaje privado. El problema puede comprenderse, por un lado, como la dificultad de realizar un *examen externo del saber*: al emprender el examen de una pretensión de saber diferente a la nuestra, de acuerdo a Hegel, por el mismo acto de llevar a cabo el examen convertimos lo que es en sí mismo e inherentemente un saber (esto es, desde la perspectiva de quien levanta dicha pretensión de conocimiento) en un no saber y, al mismo tiempo, hacemos que nuestro propio saber desempeñe, en relación al mismo, el rol de pauta de conocimiento adecuado. Ahora bien, vistas las cosas desde la perspectiva del saber examinado por nosotros, nuestro propio saber, diferente a este, se manifestaría como un no saber, siendo el saber, que antes era examinado y ahora es examinante, la pauta de conocimiento adecuado. El problema que encontramos aquí radica, de acuerdo a Hegel, en que no hay una salida *racional* para esta dificultad: la posición del juez o del examinador entre dos pretensiones de saber, es decir entre dos pretensiones de saber que son saber para sí mismas, oscila sin remedio. Ello muestra, de acuerdo a Hegel, que el único *tránsito racional* de una posición de saber a otra pasa por el *desarrollo inmanente* de la misma, como lo exhibe su decisión de comenzar en la *Fenomenología del espíritu* por «el saber que se manifiesta» y sus vicisitudes. Por otra parte, cuando se considera que la pauta del conocimiento es el «en sí» (1971: 56) y se comprende al saber como el «ser de algo para una conciencia» (1971: 57), es decir, como el hecho de que algo sea en sí para una conciencia, esto es, que sea

soluble de las nociones de parecer correcto y ser correcto, haciendo desaparecer del ámbito del presunto lenguaje privado la distinción entre correcto y erróneo. Ahora bien, prosigue el argumento, dado que las nociones de acierto y error son esenciales a la noción de regla, y la noción de regla lingüística esencial a la noción de lenguaje, el argumento reduce al absurdo la idea de definición ostensiva privada mediante la imposibilidad de establecer una regla lingüística privada. Es de este modo como se establece la imposibilidad de un lenguaje privado.

La imposibilidad para distinguir parecer correcto y ser correcto plantea una dificultad, en el sentido de que deberíamos indicar al menos una manera en la que esta distinción pueda realizarse. En IF § 265, Wittgenstein indicaría la salida a esta dificultad señalando que todo lo que necesitamos para separar *parecer* correcto y *ser* correcto son instancias de justificación independientes. En palabras de Ayer:

Un punto al cual Wittgenstein recurre constantemente es el de que la adscripción de significado a un signo es algo que necesita justificarse: la justificación consiste en que haya alguna prueba independiente (*independent test*) para determinar si el signo se está usando correctamente; esto es, independientemente del reconocimiento o supuesto reconocimiento por el sujeto del objeto que pretende que signifique el signo. Su afirmación de que reconoce el objeto, su afirmación de que realmente es el mismo, no se puede aceptar a no ser que pueda ser respaldada por evidencia adicional. Al parecer, de igual manera la evidencia debe ser pública, debe –al menos en teoría– ser accesible a todos. (1979: 87-88/67-68)

Es necesario, ahora, pasar a considerar la objeción fundamental de Ayer al argumento de Wittgenstein interpretado *à la* Malcolm, la que consiste en indicar que dicho argumento supone la noción de «prueba independiente del

considerado por una conciencia como existente en sí mismo, también parece resultar imposible el examen inmanente del propio saber: «[la conciencia] no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver como es [el objeto], no para ella sino *en sí*, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo» (1971: 58). En consecuencia, tanto en el caso del «examen externo» como en el del «examen interno», resulta que: «La esencia o la pauta estaría en nosotros y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer, por esa comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esa pauta» (1971: 57). Para un desarrollo más amplio de esta problemática remito a Karczmarczyk (2006a; 2007).

reconocimiento», que es una noción paradójica. En contraste, Ayer argumenta que toda prueba involucra –depende de– el reconocimiento.<sup>5</sup>

La pieza fundamental del argumento de Ayer es su caracterización de la base del acuerdo en los siguientes términos: «oír lo que otras personas dicen, o ver lo que escriben, u observar sus movimientos, es lo que me permite *concluir* que su uso de las palabras concuerda con el mío» (1979: 88) [énfasis agregado]. Veremos luego que la noción de acuerdo es un punto sensible en la polémica del lenguaje privado. Teniendo en cuenta esta caracterización, se puede parafrasear el argumento de Ayer de la manera que expongo a continuación. La crítica del lenguaje privado rechaza la noción de reconocimiento privado a favor de la noción de acuerdo intersubjetivo. Pero, de acuerdo a Ayer, quien acepta este argumento cierra injustificadamente los ojos ante el hecho que la idea misma de acuerdo contiene, como una parte suya, la idea de reconocimiento criticada en primera instancia. En consecuencia, el argumento en contra del lenguaje privado fracasa.

Naturalmente, la crítica de Ayer ha recibido varias respuestas. La mayor parte de las mismas transitan carriles similares, por lo que creo suficiente considerar solo una de ellas, la de E. Anscombe, quien acusa a Ayer de cometer una falacia, la de argüir: «del hecho de que no es posible, y *a fortiori* no es necesario, que cada identificación pueda de hecho comprobarse, a la

<sup>5</sup> Ver especialmente Ayer (1979: 88/68; 92/71). La observación de Ayer remite, naturalmente, a una de Wittgenstein sobre la gramática de los enunciados acerca de objetos físicos, en el sentido de que los enunciados sobre dichos objetos guardan una relación criterial con enunciados acerca de los datos de los sentidos. Dice Wittgenstein: «La gramática de las proposiciones sobre objetos físicos admite una variedad de fundamentos para cada una de tales proposiciones. La gramática de la proposición 'mi dedo se mueve, etcétera...' está caracterizada por el hecho de que yo considero como fundamentos suyos las proposiciones 'le veo moverse', 'siento que se mueve', 'él ve que se mueve', 'él me dice que se mueve', etc.» (1958: 83/51). Es importante indicar que esta característica sobre la que Ayer llama la atención no pasa desapercibida en el trabajo de Malcolm. En efecto, Malcolm destaca el paralelismo que se da entre la relación gramatical entre los criterios conductuales y las oraciones de atribución de impresiones sensoriales en tercera persona, con la relación que se da entre las oraciones sobre datos de los sentidos como criterios para oraciones sobre objetos físicos (Malcolm remite a IF § 486, y IF II p. 180 –2.ª edición en inglés–; véase también 1958: 82/36). Malcolm no encuentra un círculo en esta referencia –las oraciones de sensación funcionan como criterio de las oraciones de objetos físicos y, al contrario, las oraciones sobre objetos físicos funciona como criterios para las oraciones de sensación– que podría ser explotado en su contra. El círculo es reconocido por Ernst Tugendhat (1994: 92 y ss.), quien encuentra una salida al mismo, basándose en la prioridad de las oraciones sobre objetos materiales en el aprendizaje de la lengua (ver capítulo ocho).

inocuidad de la noción de identificación improbable» (Ayer, 1979: 88 n. –nota añadida en la segunda edición del artículo–).<sup>6</sup>

Pero la respuesta de Ayer es aquí, también, muy interesante. En efecto, él responde que esta crítica no afecta la pertinencia de su objeción. Ayer precisa que su propia objeción al argumento del lenguaje privado depende del hecho de que cualquier acto de identificación o prueba implicará que algunos actos de reconocimiento sean considerados, en sí mismos, como válidos. Ahora bien, continúa, esto es todo lo que necesita su objeción: que algunos actos de reconocimiento sean tenidos, al menos *provisoriamente*, como válidos, ya que la idea de un reconocimiento último, improbable, no es una pieza de su argumentación.<sup>7</sup> Esto puede mostrarse de la siguiente manera: lo que se de-

<sup>6</sup> Otras respuestas a Ayer son, por ejemplo, la de Peter Winch (1972: 41), quien sostiene que la fusión de Ayer radica en creer que Wittgenstein exige que todo uso del lenguaje sea *testeado*, lo cual es un contrasentido, cuando en realidad el argumento contra el lenguaje privado establece que solo pueden ser significativos los usos *testeables*. Samuel Cabanchik realiza una reconstrucción diferente de la posición de Ayer: «Ayer argüía a favor del lenguaje privado, que un último acto de reconocimiento del sujeto es inevitable para cualquier lenguaje, público o privado, y que con respecto a este reconocimiento –en el ejemplo el de la semejanza entre imágenes– no hay justificación posible» (1993: 164). Creo que la reconstrucción propuesta en el texto es superior tanto a la de Winch como a la de Cabanchik, en la medida en que la misma hace que el argumento de Ayer sea tan fuerte como puede ser. Poniendo claro sobre oscuro: Ayer solo indica, en el texto que estamos considerando, que en toda prueba habrá algunos actos que sean considerados buenos por sí mismos, independientemente de se puedan cuestionar, y eventualmente justificar o rechazar en una etapa posterior. Ayer no tiene necesidad de comprometerse con identificaciones *incomprobables*, puesto que basa su argumento en la necesaria intervención identificaciones *no comprobadas* en cualquier acto de reconocimiento o prueba. La cuestión tiene un notable aire de familia con la discusión acerca de los enunciados básicos en el falsacionismo popperiano: en toda contrastación de una hipótesis intervendrán enunciados, los enunciados básicos, que serán aceptados por la comunidad de científicos sin que medie un examen ulterior, a propósito de lo cual Popper (1985: 88-106) sostiene que dichos enunciados son aceptados por convención. Sin embargo, dicha convención no implica la introducción de enunciados exceptuados *por principio* del criterio de demarcación falsacionista, sino únicamente exceptuados *de hecho* de la contrastación. Dicho de otro modo, la contrastación de una hipótesis solo exige que exceptuemos de hecho algunos enunciados de la contrastación, no que nos comprometamos con una clase de enunciados improbables.

<sup>7</sup> Ayer sostiene: «Mi argumento es: ya que todo proceso de comprobación debe concluir en algún acto de reconocimiento, ningún proceso de comprobación puede establecer algo, a menos que algunos actos de reconocimiento en sí mismos sean considerados válidos. Esto no implica que estos actos de reconocimiento sean improbables, en el sentido de que sus datos no puedan, a su vez, estar sujetos a otras comprobaciones adicionales; pero entonces estas comprobaciones, de nuevo, habrán de terminar en actos de reconocimiento que se considerarán como válidos en sí mismos y así *ad infinitum*» (1979: 88 n.).

manda a una noción de prueba o justificación aceptable es la *comprobabilidad*, y la comprobabilidad es equivalente a la *corroborabilidad por otros*. Resumiendo, si la noción de prueba es entendida en el sentido de la comprobación, el privatista Ayer argumenta que la comprobación implica actos de reconocimiento no comprobados. En cambio, si la noción de prueba es entendida en el sentido de la *comprobabilidad*, Ayer arguye que esta exigencia no excluye necesariamente al reconocimiento de sensaciones privadas –por ejemplo la memoria– «ya que no hay ninguna razón, en principio, por la cual tales actos de reconocimiento no se puedan corroborar el uno al otro» (1979: 88-89 n.).

Creo que es importante destacar un aspecto de su estrategia argumentativa. De acuerdo a como presenta el argumento contra el lenguaje privado, el mismo se nutre de la observación detallada de lo que ocurriría en las condiciones en las que intentáramos referirnos a nuestras sensaciones. La pregunta que surge de este examen es ¿cómo sabríamos a qué sensación nos referiríamos?, ¿no podríamos creer luego que nos equivocamos en lo que ahora reconocemos como «lo mismo» con el máximo grado de convicción?, ¿de qué nos sirve la certeza en este caso? El examen en detalle de situaciones como la descrita en IF § 258 –el intento de registrar en un diario la recurrencia de una sensación particular– hace más y más convincente el argumento en contra del lenguaje privado. Ayer deja que el argumento siga su curso, de manera que sintamos, tan profundamente como sea posible, las dificultades implicadas en los intentos de hacer referencia a las propias sensaciones. Obra de este modo porque confía en que, en su debido momento, podrá encauzar la fuerza de la objeción para sus propios propósitos. En efecto, su estrategia no consiste en señalar un fallo en la argumentación en el contexto limitado en el que la misma se desarrolla en § 258. Antes bien, concede al objetor que la certeza no es una garantía en este punto; pero, acto seguido, solicita la cámara con la que se ha registrado la escena, para pretender desenmascarar el truco levantándola y ampliando la imagen, para ofrecernos una visión panorámica. La visión panorámica, confía Ayer, mina la plausibilidad inicial del argumento en contra de la identificación de las sensaciones al mostrar que las cosas no son diferentes en el dominio público. Así, por ejemplo, cuando sostiene que: «la verificación debe detenerse en alguna parte. Como ya he argüido, a no ser que algo se reconozca sin ser remitido a prueba adicional, nada se puede probar» (1979: 91-92), espera mostrar que la dificultad para reconocer e identificar sensaciones, la peculiar falta de garantía que el argumento del lenguaje privado saca a relucir, no es una dificultad excepcional –propia del reconocimiento de las sensaciones– sino una que está en el corazón mismo del reconociemien-

to e identificación *en general*. De este modo Ayer indica que la dificultad concierne también, por supuesto, al reconocimiento e identificación de objetos públicos, que son propuestos, en la interpretación usual de IF § 265, como la tierra firme que nos pondría a resguardo de las peligrosas aguas de la privacidad. Al argumento contra el lenguaje privado basado en una objeción del tipo: «¿cómo sabríamos que nos referimos a los mismos objetos privados?», no se le responde indicando criterios infalibles de reconocimiento de sensaciones, sino suscitando cuestiones como: ¿cómo sabemos que nos referimos a los mismos objetos públicos?, ¿lo sabemos?, ¿estamos realmente en este terreno en mejores condiciones que en el reconocimiento de sensaciones?, ¿qué hay con los desafíos escépticos sobre el conocimiento de los objetos públicos?

## Judith Jarvis Thomson sobre la premisa verificacionista implícita en el argumento contra el lenguaje privado

La línea abierta por Ayer fue profundizada por Judith Jarvis Thomson en su artículo «Lenguajes privados», publicado originalmente en 1964. Dicho artículo tiene, además de sus propios méritos, un interés especial para nosotros en la medida en que allí comienzan a tratarse juntos, explícitamente, el argumento del lenguaje privado y algunas consideraciones escépticas.

Su autora deslinda la interpretación del lenguaje privado en términos de lo que con Fogelin llamaremos «argumento del examen público»,<sup>8</sup> y de lo que los textos permiten atribuir como la perspectiva propia de Wittgenstein, en particular debido a su declaración contra el avance de tesis en filosofía (IF § 128). Por ello, Thomson prefiere discutir lo que ella llama la «tesis de Malcolm», porque encuentra en sus trabajos una formulación canónica del argumento, aunque resulta claro que se trata de una interpretación que es sostenida no solo por dicho autor, sino ampliamente compartida por intérpretes del pensamiento wittgensteiniano, y atribuida al mismo Wittgenstein, en particular por defensores del argumento contra el lenguaje privado.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Ver capítulo cinco.

<sup>9</sup> Como se verá más adelante, la autora presenta evidencia textual, que involucra también a Rush Rhees con una versión de la «tesis de Malcolm».

La tesis de Malcolm vincula el problema del lenguaje privado con el escepticismo acerca de otras mentes. De acuerdo a ella, la postulación de un lenguaje privado se sigue como una consecuencia de dicho escepticismo, de modo que, si el escéptico está en lo cierto, entonces debemos avanzar, en primer lugar, a la conclusión de que es lógicamente imposible que sepamos a qué se refiere otro con las palabras de sensación, y concluir, finalmente, que nuestro lenguaje ordinario, ahora sin calificación, es un lenguaje privado.<sup>10</sup>

No me ocuparé de los detalles de la argumentación de Thomson, ya que para mis propósitos basta considerarla esquemáticamente. La autora presenta la «tesis de Malcolm» constando de tres pasos:

El *primer paso* establece que si algo es un signo en un lenguaje, debe ser posible usarlo correcta o incorrectamente, es decir que debe ser usado de acuerdo a reglas.

El *segundo paso* del argumento señala que el uso que alguien hace de un signo está regido por una regla solo si es posible violarla inadvertidamente. Lo que esto quiere decir es que debe ser posible pensar que se sigue la regla sin seguirla efectivamente.

El *tercer paso* de la «tesis de Malcolm» explicita un presupuesto implícito en el primer paso, indicando que, para que sea posible que alguien piense que una cosa es de cierta clase (digamos «K») y que de hecho no lo sea, tiene que ser lógicamente posible *descubrir* (*find out*) que no lo es y que, por consiguiente, para que sea posible que alguien piense que una cosa no es de la clase que ha de llamarse «K» y que de hecho sea de esta clase, tiene que ser lógicamente posible *descubrir* que la cosa en cuestión pertenece a K. (1979: 220-221/26-27)

Puesto que la tesis de Malcolm equivale, en última instancia, a la idea de que «donde no es posible decidir si uso consistentemente una palabra, la distinción entre mi uso consistente de ella y mi parecer que así la uso se *desva-*

<sup>10</sup> Nótese, de paso, el cambio que operará la discusión bajo la influencia de la interpretación de Kripke: si en la «tesis de Malcolm» el argumento del lenguaje privado es un argumento antiescético, en la interpretación de Kripke dicho argumento es propuesto por el escéptico y es parte de la solución escéptica.

*nece*» (Thomson, 1979: 221/27), la evaluación de esta tesis gira, de aquí en más, en torno a la manera en que debemos interpretar nociones como «decidir», «descubrir» o «probar». Esto nos pone, nuevamente, en el terreno que venimos de explorar junto a Ayer, para quien, como vimos, el argumento del lenguaje privado dependía de una noción inconsistente de prueba.<sup>11</sup>

El argumento de Thomson propone la distinción entre dos tipos de escepticismo acerca de las otras mentes. Uno de ellos, el denominado «escepticismo débil», concede que, si bien nunca podemos tener conocimiento acerca de las otras mentes, podemos, empero, llegar a tener buenas razones para creer que hay otras mentes. En contraposición, el «escepticismo fuerte» sostiene que no podemos ni saber ni tener buenas razones para creer que hay otras mentes. La distinción es importante en el argumento porque Thomson encuentra que las nociones de descubrir, decidir o probar involucradas en el debate pueden interpretarse de dos modos, de acuerdo a los dos tipos de escepticismo que acabamos de mencionar. De ambas interpretaciones resultan dos sentidos diferentes, e inicialmente plausibles, de la noción de «descubrir»:

podemos preguntarnos qué significa aquí «descubrir» (*finding out*).  
¿Significa que debe ser lógicamente posible establecer de manera concluyente que la cosa es o no es de la clase relevante?, ¿o bien bastará el que sea lógicamente posible que uno obtenga buenas razones para pensar que la cosa es o no de la clase relevante? (1979: 223/28)

La autora establece, por diferentes vías, que para los defensores de la «tesis de Malcolm» no hay otra opción que la interpretación correspondiente al escepticismo en sentido fuerte, es decir, la interpretación de «descubrir» como establecer concluyentemente.<sup>12</sup> Por un lado, muestra que la evidencia

<sup>11</sup> Lo cual no es de extrañar en virtud del hecho de que la autora indica que los antecedentes de su interpretación –que descubre un presupuesto verificacionista en la versión del tipo de la «tesis de Malcolm» del argumento contra el lenguaje privado– son Ayer junto con Peter Strawson (1995) y Carl Wellman (1959).

<sup>12</sup> «Y si cada uso del signo es también una definición –si no hay manera de descubrir que estoy equivocado y, *de hecho*, no hay ningún sentido en sugerir que pueda estar equivocado– entonces no importa qué signo use cuando lo use». «¿Puede haber un lenguaje privado?» (Rush Rhees, en Thomson 1979: 221n/27n). Thomson interpreta la expresión «de hecho», que hemos subrayado, como «o, lo que equivale a lo mismo». «Mi impresión de que sigo una regla no confirma que siga la regla, a menos que pueda haber algo que *pruebe* que mi impresión es correcta» (Malcolm, 1963a, en Thomson, 1979: 221/27).

textual da cuenta de que los defensores de la tesis de Malcolm se comprometen con el sentido fuerte de «descubrir». Por otro, la interpretación fuerte de «descubrir» viene apoyada en la observación wittgensteiniana acerca de que, donde no puede haber conocimiento, tampoco puede haber probabilidad, donde no puede haber saber tampoco puede haber buenas razones. Esto lleva a los wittgensteinianos, en general, de acuerdo a la autora, a rechazar la propuesta del escepticismo débil como una doctrina inconsistente, que no puede reclamar nuestra adhesión y, por lo tanto, acarrea el rechazo de la interpretación en sentido débil de la noción de descubrimiento.

Con todo, la consideración decisiva aducida por Thomson es que, solo si interpretamos ‘descubrir’ como «establecer de modo concluyente», el argumento se convierte en una tesis contra la posibilidad de los lenguajes privados. Dicho de otro modo, uno no puede, simultáneamente, interpretar ‘descubrir’ en el sentido débil y argumentar en contra de la posibilidad del lenguaje privado. En efecto, sostiene Thomson:

considérese a L. W. de nuevo: no puede suceder que él piense que una sensación presente es de la clase a llamarse «S» y que más tarde piense: «¡Ay que tonto soy! Ahora recuerdo cuál fue la sensación que me ocurrió esa tarde de mayo pasado. Y ahora veo que me equivoqué al pensar que la sensación que acabo de sentir es de esa clase, ya que de ninguna manera se parece a aquella otra.» Por supuesto, se puede decir que apelar a otras impresiones no muestra nada a menos que produzca otra impresión «que realmente sea correcta» (1979: 224/28) [cfr. Malcolm (1963a: 100), sobre los recuerdos].

Según la autora, esto implica que quien ataca la posibilidad del lenguaje privado siguiendo los lineamientos de Malcolm deba considerar: «la posibilidad de que L. W. pueda tener posteriormente *la impresión* de que estuvo equivocado no equivale a *la posibilidad* de que él descubra que estuvo equivocado» (1979: 224) [énfasis agregado]. La falta de equivalencia se muestra de un modo sencillo: mientras que la impresión de estar equivocado es lógicamente compatible con la posibilidad de haber estado en lo correcto, descubrir que se estuvo equivocado es lógicamente incompatible con la posibilidad de haber estado en lo correcto. En cambio, si fuéramos a interpretar *descubrir* como ‘formar buenas razones para pensar que una cosa es o no de la clase relevante’, entonces descubrir *ahora* que estuve *antes* equivocado sería compatible con el hecho de no haber estado efectivamente equivocado. Sin embargo, podríamos todavía admitir que tener ahora la impresión de estar equivocado es una buena razón,

aunque falible, para descubrir que estamos equivocados. Pero, como puede verse, al dar cabida al sentido no concluyente de «descubrir estar equivocado» ya no excluimos la posibilidad de un lenguaje privado.

Thomson, que ha argumentado pausadamente, clarificando los diferentes pasos del argumento, procede luego a reunir estos pasos bajo la forma de un principio general:

Un signo «K» que alguien usa no es un nombre-de-clase a menos que (por 1) la persona haya identificado una clase de cosas que ha de llamarse «K», lo cual solo será posible (por 2) si le es posible llamar a una cosa «K», pensando que es de esta clase, y que realmente no lo sea, lo cual únicamente será el caso si es posible descubrir que la cosa es o no de esa clase. (1979: 226/29)

Este principio, en opinión de la autora, permite sacar a la luz que el argumento considerado en contra del lenguaje privado es una variante del principio positivista de verificación: un signo no es un nombre de clase a menos que sea lógicamente posible *descubrir* si una cosa es o no de la clase asociada con el signo.<sup>13</sup>

Realizado este trabajo, la autora se permite recordarnos que la plausibilidad que la tesis de Malcolm tiene como lectura de algunos fragmentos claves de Wittgenstein –ya hemos visto que § 258 y § 265 arman «el caso» contra el lenguaje privado–, debe balancearse con algunas de las múltiples dificultades asociadas con dicho principio. Una de ellas es la espinosa cuestión acerca de si hay algún modo no circular de decidir la aplicabilidad del principio (Thomson, 1979: 229-230/30). La otra, más acuciante para el defensor de la «tesis de Malcolm», es la de si, de acuerdo a este principio, los términos para objetos públicos, como ‘mesa’ o ‘silla’, satisfacen las exigencias establecidas para que algo sea un nombre de clase. Después de todo, el argumento contra el lenguaje privado culmina estableciendo la necesidad de criterios públicos para cualquier uso significativo del lenguaje. En la jerga del principio reconstruido por Thomson, la objeción corre como: «¿satisfacen ‘mesa’ y ‘silla’ la condición de ser un nombre de clase en un lenguaje, más allá de que así le parezca a un no escéptico?» (1979: 230/31), a lo que se responde:

<sup>13</sup> Sobre las diferentes formulaciones del principio positivista de verificación, véase un enfoque panorámico en Hempel (1993) y en Ayer (1993).

¿Cómo he de descubrir si satisfacen o no esta condición, ya que descubrir no consiste meramente en preguntarme si me parece o no que lo hacen? Debe recalcarse que a menos que esto sea posible para alguien, y si el nuevo principio es verdadero, «C» no es un nombre de clase en el lenguaje de nadie. (230/31)

Como consecuencia de la interpretación del argumento del lenguaje privado en términos de una variante del principio verificacionista, cualquier enunciado que trate de algo acerca de lo cual pueda plantearse un desafío escéptico –por ejemplo el problema metafísico acerca de la existencia de los objetos externos– contendrá términos para los cuales deberemos decir que, si alguien los usa, entonces habla un lenguaje privado. Esto es así en la medida en que, para dichos términos, es imposible descubrir –en el sentido requerido– si una cosa pertenece o no a la clase a la que refiere el término. Esta consecuencia se sigue trivialmente de la forma que toma la argumentación escéptica: el escéptico arguye que aunque pueda *parecernos* que esto es una mesa, tal vez no lo *sea*; el hecho de que nos *parezca* que es una mesa no prueba que lo *sea*.

En consecuencia, reconstruido el argumento del lenguaje privado como dependiendo de una forma del principio de verificación, serán oraciones de un lenguaje privado cualesquiera oraciones en relación a las cuales aceptemos que la verdad de las mismas es lógicamente independiente de los modos que utilizamos para encontrar o establecer su verdad, cualesquiera oraciones en relación a las cuales aceptemos que su *ser* verdaderas es lógicamente independiente de su *parecernos* verdaderas (Thomson, 1979: 228/30; 230/30-1).

## Conclusión

Para finalizar, conviene reunir en una visión lo más ajustada posible lo desarrollado en este capítulo. El punto fundamental es la concordancia básica entre las conclusiones de Thomson y las de Ayer. Como hemos visto, Ayer argumenta que cualquier noción de prueba contiene, como una parte suya, a la noción de reconocimiento. Por tanto, cualquier objeción a la posibilidad del lenguaje privado que dependa de una noción de «prueba independiente del reconocimiento» es inconsistente. Ahora bien, si cualquier noción de prueba que utilicemos involucra al reconocimiento, Ayer no ve cómo esto excluye la posibilidad de prueba y de error en las condiciones del lenguaje privado. El hecho de que unas

impresiones se comprueben a través de otras en el lenguaje privado no es excepcional sino que está siempre operando cuando aceptamos una prueba del tipo que sea –digamos empírica– en el dominio que sea –el de los objetos materiales, por ejemplo–. Leído ahora en la terminología de Thomson: Ayer sostiene que alguna impresión, ya sea la de estar en lo correcto o la impresión de estar equivocado, debe por fuerza contar como una «buena razón» en cualquier «prueba», «demostración», «justificación», «descubrimiento», etcétera. En consecuencia, tanto Ayer como Thomson arriban al mismo punto, arrinconando al defensor del argumento contra el lenguaje privado en un dilema: ambos muestran que este argumento, o bien depende de una noción de prueba que es muy difícil o imposible de satisfacer, o bien, caso contrario, plantea unas exigencias más razonables para lo que llamamos una prueba, pero al costo de incorporar la posibilidad de un lenguaje privado.

## 5. LA PARADOJA ESCÉPTICA Y LA «SOLUCIÓN ESCÉPTICA» DE ACUERDO A FOGELIN

Robert Fogelin, en su libro *Wittgenstein* (1994),<sup>1</sup> presenta una interpretación escéptica de las ideas de Wittgenstein en torno al seguimiento de reglas y también una solución escéptica a la paradoja, desarrolladas de manera independiente de la de Kripke. El planteo y la solución, en la versión de Fogelin, tienen importantes puntos de contacto, pero también diferencias de peso con la interpretación de Kripke. Más adelante<sup>2</sup> analizaré la manera en que Fogelin se encarga de puntualizar las que él considera las más importantes en una extensa nota añadida en la segunda edición del libro en 1994.

Las coincidencias de Fogelin con Kripke son, cuando menos, sorprendentes: ambos encuentran una paradoja escéptica en el texto de Wittgenstein,

<sup>1</sup> El libro de Fogelin, cuya primera edición es de 1976, aventaja al de Kripke en su autoconciencia histórica. Es muy provechosa su confrontación de la filosofía de Wittgenstein, en ambos períodos, con la problemática del escepticismo y en particular su acercamiento del segundo Wittgenstein con el escepticismo clásico, pirrónico, representado por la figura de Sexto Empírico. Otro autor que encuentra importantes semejanzas entre Wittgenstein y los filósofos escépticos es S. Toulmin (1974) en su *Cosmópolis*, donde la figura con quien se realiza la comparación es Montaigne. En una dirección semejante van los trabajos de Samuel Cabanchik (1990; 1993).

<sup>2</sup> Ver capítulo diez, «Confrontación con Fogelin».

entienden que el argumento principal en contra de la posibilidad del lenguaje privado es propuesto en IF § 202, y no en IF §§ 243-315 como comúnmente se creía, y consideran que la explicación positiva de Wittgenstein del seguimiento de reglas y del significado tiene las características de una «solución escéptica». Del tratamiento de las diferencias y semejanzas entre las interpretaciones de Fogelin y de Kripke me ocuparé más adelante, pero primero es preciso examinar el planteo escéptico de Wittgenstein en la versión de Fogelin.

## El planteo escéptico wittgensteiniano según Fogelin

Comencemos presentado la «paradoja escéptica». Supongamos que se nos pide continuar una secuencia numérica como la siguiente:

2 4 6 8 10

Seguramente es cierto que casi todos los lectores se sentirán capacitados para continuarla. Sin embargo, para cualquiera con una mínima formación matemática, o desengaño filosófico, resultará evidente que dicha serie puede continuarse de indefinidas maneras diferentes, puesto que, sea cual fuera la continuación que propongamos, habrá una función que nos justifique en la misma.<sup>3</sup> Así las cosas, parece que la expresión «conocer *la* continuación de la serie» ha dejado de tener aplicación. Podría pensarse, naturalmente, que la dificultad surge en virtud de un planteo sesgado de la situación inicial y que las cosas mejoran si, en lugar de disponer únicamente de una ilustración finita de la serie, «usamos una función particular, digamos  $n + 2$ , como una guía» (Fogelin, 1994: 159) que nos permite *saber* cómo debemos continuar. De este modo se han especificado, o así parece, condiciones que hacen que la expresión «conocer *la* continuación de la serie» tenga nuevamente aplicación. Sin embargo, señala Fogelin, «no podemos olvidar que para desarrollar esta serie debemos saber cómo *usar* la expresión ' $n + 2$ ', esto es debemos saber cómo aplicar esta fórmula (u otra fórmula que exprese, como

<sup>3</sup> Kripke sostiene: «Por otra parte, aunque un detector de inteligencia puede suponer que hay solo una continuación posible para la secuencia 2, 4, 6, 8, ..., gente más sofisticada matemática y filosóficamente sabe que un número indefinido de reglas [...] son compatibles con cualquier segmento inicial finito» (1982: 26/18).

decimos, la misma función)» (1994: 159). En este punto, aunque Fogelin no lo explicita debidamente, se ubicaría el «desafío escéptico» que, en su caso, parecería formularse de la siguiente manera: «¿cómo sabes lo que debes decir de acuerdo a la fórmula que expresa la función?». El desafío escéptico está diseñado para hacernos ver que la provisión de una fórmula no nos hace avanzar realmente, puesto que, para poder desarrollar la serie, debemos *saber cómo aplicar la fórmula*. Supongamos ahora que, aceptando la mejora de la situación inicial presupuesta por la introducción de la fórmula, alguien da una continuación que no es la esperada, digamos que continúa proponiendo «14», y que al ser corregido se muestra poco dócil y origina una disputa acerca de si la continuación está o no de acuerdo con la fórmula. Lo que esta posibilidad hace ver es que la cuestión descansa en cómo especifiquemos este saber sobre la aplicación de la fórmula. Si la interpretación (conocimiento de la aplicación) de « $n + 2$ » se especifica de la manera ordinaria, la respuesta «14» es incorrecta pero, si conviniéramos en que la interpretación de « $n + 2$ » debe especificarse de otra manera –digamos como « $+ 2$  hasta 10,  $+ 4$  hasta 20, etc.»–, obtenemos el sorprendente resultado de que, por un lado, la continuación puede ser puesta en línea con el comienzo de la serie y con la fórmula y, por el otro, que la continuación ordinaria «12» resulta incorrecta.

Basándonos en este y en otros razonamientos similares llegamos a obtener una «conclusión escéptica». Esta indica que, para cualquier regla, hay interpretaciones de la misma que pueden hacerse concordar –o discordar– con cualquier curso de acción –por ejemplo 14 en el ejemplo anterior– con la misma. Esta conclusión da lugar a una «paradoja escéptica», que es enunciada en IF § 201. Allí dice Wittgenstein:

Nuestra paradoja era esta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque *todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla*. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De dónde no habría ni concordancia ni desacuerdo. [énfasis agregado]

La paradoja consiste, según Fogelin, en que, «así como hay indefinidas interpretaciones disponibles para mostrar que cualquier cosa que hagamos concuerda con la regla, hay también indefinidas interpretaciones disponibles para mostrar que lo que hacemos contradice la regla. Este resultado, aunque no es directamente autocontradictorio, es claramente paradójico» (1994: 160). Por lo tanto, si seguimos esta línea de pensamiento, tenemos que concluir que

la idea de acuerdo –o desacuerdo– con una regla ha perdido su significación. La «conclusión escéptica» da lugar, entonces, a una «paradoja escéptica»: una regla no puede determinar *ningún* curso de acción, ya que puede hacer compatible con *cualquier* curso de acción.

Ahora bien, para encontrar una salida debemos realizar, primero, un *diagnóstico*. Esto es, para poder encontrar una vía de escape de la paradoja debemos clarificar cuál o cuáles son las premisas que la generan. De acuerdo a Fogelin, Wittgenstein realiza el diagnóstico en IF § 198:

«¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla.» –No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: toda interpretación pende, junto con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado.

El presupuesto que genera la paradoja es, entonces, que seguimos reglas por medio de una interpretación. Además de esta, hay otra presuposición que conviene exponer a plena luz. Se trata de la idea de que, sin una interpretación que nos diga lo que tenemos que responder, no sabríamos cómo reaccionar o cómo seguir una regla. La idea parece, en una primera consideración, perfectamente natural: muchas veces nos damos instrucciones, o podemos consultarlas, para saber cómo seguir una regla –por ejemplo, cuando nos preparamos para un examen de licencia de conducir automóviles–; en muchos casos, un símbolo no se convierte en una regla para nosotros hasta que su uso no nos es explicado, etcétera. Parece, entonces, que *necesitamos* una interpretación para saber cómo seguir una regla. Lo mismo puede expresarse a través de una pregunta: ¿cómo sabemos lo que tenemos que hacer para acordar con la regla si no nos lo dice una interpretación de la misma? Pero la paradoja surge porque, si volvemos reflexivamente sobre la idea de una interpretación que nos dice lo que tenemos que hacer, resulta que la misma no basta para que podamos llegar a *saber* lo que tenemos que hacer frente a una regla.

De esta manera, la paradoja de las interpretaciones nos pone en una situación en la que parece, simultáneamente, que seguir reglas es una tarea que tenemos que cumplir con ayuda de una herramienta y que no hay una herramienta apropiada para realizar esa tarea.

La solución que propone Fogelin se reclama «solución escéptica», en obvia alusión a la propuesta por Hume al problema de la causalidad en su céle-

bre *Investigación*. En dicha obra, Hume (1998) argumentaba que el discurso sobre causas no se veía realmente amenazado por no poder proveer la justificación que el filósofo reclama para el mismo —en pocas palabras: el conocimiento de una conexión necesaria como una cuestión de hecho—. Si hablamos de una «solución escéptica» es porque se concede que el desafío formulado a propósito de la noción de causalidad no puede responderse en los términos en los que ha sido planteado. Pero el discurso sobre la causalidad es rehabilitado en virtud de que el mismo se apoya sobre bases muy diferentes, esto es, debido a que, como un hecho básico acerca de la naturaleza humana, realizamos inferencias causales más allá de la justificación que el filósofo reclama como *indispensable*. Basta que hayamos estado expuestos a la sucesión regular de ciertos tipos de fenómenos, digamos A y B, para que luego, la aparición del fenómeno A nos haga esperar, como resultado de la *costumbre* o *hábito*, la ocurrencia del fenómeno B.

Análogamente, la paradoja de la interpretación muestra que no hay modo de deducir la descripción de la conducta que va a estar de acuerdo con la regla a partir de interpretaciones de la misma, puesto que las interpretaciones de las reglas tienen espacios indeterminados que siempre pueden ser llenados convenientemente con otras interpretaciones, provocando que cualquier descripción de una conducta propuesta sea acorde o discordante con la regla. En consecuencia, parece que nuestro discurso acerca de significados, querer decir, etcétera, carece de un sustento firme. Pero la solución escéptica del Wittgenstein de Fogelin revela que el mismo no necesita del fundamento que el escéptico mostró que no podía proveerse, porque descansa sobre bases muy diferentes. En la versión de Fogelin, la solución escéptica presenta dos elementos: uno causal y uno social (1994: 161; 243 n.). El «elemento causal» remite al «hecho relativo a la naturaleza humana» de que individuos expuestos a un entrenamiento semejante *reaccionan* de maneras semejantes. El «elemento social» remite al hecho de que este entrenamiento tiene lugar dentro del contexto de instituciones, prácticas o costumbres, en el interior de las que existen modos acostumbrados de hacer las cosas, de seguir reglas, de desarrollar series, etcétera.<sup>4</sup> En sus propias palabras:

<sup>4</sup> Hay una importante semejanza entre la solución escéptica propuesta por Fogelin y la elucidación de las reglas propuesta por Sellars (1971a), en particular su propuesta de un nivel en el que nos comportamos de acuerdo a las reglas sin que el mismo sea seguimiento ni concordancia accidental, sino acciones realizadas «en virtud de la regla».

Es un hecho acerca de la naturaleza humana que, dado un entrenamiento semejante la gente reacciona de maneras similares. Por ejemplo, aquellos que son entrenados en matemáticas concuerdan en general en los resultados que obtienen. Los que no pueden aprender son excluidos del entrenamiento posterior y en consecuencia no tienen la oportunidad de discordar luego [por ejemplo] en las fronteras constructivas de las matemáticas donde las disputas genuinas pueden surgir. (1994: 163)

Recapitulemos brevemente la interpretación de Fogelin: la idea de que seguir una regla siempre involucra un acto de interpretación da lugar a una paradoja (IF § 201), la salida de la paradoja consiste en la indicación de que «hay un modo de captar la regla que no es una interpretación» (IF § 201), modo que se exhibe en lo que *llamamos* obedecer y desobedecer a la regla en casos reales. Cuando *observamos* casos reales, vemos que quienes siguen la regla han sido «entrenados para reaccionar a un signo de una manera particular» (IF § 198). El entrenamiento realiza lo que la paradoja mostró que una interpretación no podía realizar, *determinar que actuemos de un modo particular*. En esta interpretación, la solución de Wittgenstein a la paradoja es escéptica porque, en la misma, una creencia injustificable, digamos que la continuación de la serie que ejemplificamos más arriba es 12,<sup>5</sup> se basa en un hecho bruto acerca de la naturaleza humana. Dado el entrenamiento con secuencias como la que tomamos como ejemplo, los seres humanos desarrollamos la inclinación a continuarla de maneras análogas y creencias concordantes acerca de cuáles son las continuaciones adecuadas. El hecho de que tengamos estas creencias, y no otras, se explica debido a que somos introducidos en una práctica, costumbre, institución o forma de vida por medio del entrenamiento, por una parte, y, por la otra, debido a que quienes no reaccionan de manera concordante a este entrenamiento son excluidos de la misma; tal es el *elemento social* de la solución escéptica en la lectura de Fogelin.

Este autor se refiere también a la solución escéptica como «argumento del entrenamiento» (*training argument*). Para él, que no solo pretende interpretar sino también evaluar los argumentos de Wittgenstein, no hay en

<sup>5</sup> Fogelin no da ejemplos de la creencia que él considera injustificada. Una alternativa a la propuesta sería la creencia de que la secuencia ejemplifica la serie de los pares.

las *Investigaciones filosóficas* un argumento más sólido en contra del lenguaje privado que el del entrenamiento. Dicho argumento, que concluye en IF § 202 y cuyos lineamientos Fogelin extrae de IF § 198, establece la imposibilidad del lenguaje privado en la medida en que, *para seres como nosotros*, la adquisición de las rutinas típicas que constituyen un lenguaje depende de la existencia de un entrenador. Sin embargo, se encarga de destacar que la idea de lenguaje privado que resulta refutada mediante este argumento es la de un lenguaje del que nosotros mismos fuéramos creadores, la de un lenguaje que fuera instituido por un individuo.<sup>6</sup>

Hay varias cosas que podrían discutirse en el argumento de Fogelin, en particular me parece cuestionable que la capacidad lingüística, entendida como la habilidad de un individuo para realizar las rutinas típicas de un lenguaje, como las llamé antes, pueda concebirse de manera individualista, que es lo que se desprende de su presentación del argumento. Pero se puede pasar esto por alto porque, por una parte, no interesa discutir el argumento de Fogelin por sí mismo, sino en función del argumento de Kripke y, por otra, porque este autor encuentra serias dificultades en el argumento clásico contra la posibilidad del lenguaje privado, esto es, en el argumento que se desarrolla a partir de IF § 243, que supuestamente establecería la imposibilidad *tout court* del lenguaje privado; estas limitaciones son tan importantes, que a juicio del autor las razones de Wittgenstein solo nos autorizan a sostener esta versión del argumento contra el lenguaje privado, la cual demuestra la *imposibilidad contingente* del mismo, y donde esta calificación refiere a que el argumento establece la imposibilidad del lenguaje privado para cualquier criatura que, como nosotros, se vea imposibilitada de autoentrenarse.

## El argumento del examen público y la crítica de Fogelin

Lo que me interesa ahora es el análisis del argumento del lenguaje privado realizado por Fogelin. Como vimos, Fogelin, lo mismo que Kripke, localiza en

<sup>6</sup> Fogelin argumenta, con algunos matices que se pierden en mi presentación, a favor de esta tesis indicando que no hay paradoja en la noción de un «entrenador no entrenado». El lector interesado puede consultar su interpretación de las observaciones de Wittgenstein sobre el ejemplo del sordomudo Ballard en IF § 342 (Fogelin, 1994: 176-178).

argumento del lenguaje privado en IF § 202<sup>7</sup> como un argumento acerca de la imposibilidad de seguir una regla privadamente. Se verá luego que los fundamentos de esta coincidencia son bastante diferentes. Pero lo que ahora incumbe es que esto vale para Fogelin como una implícita crítica del argumento del lenguaje privado tradicional, entendiendo por este el argumento contra la posibilidad de un lenguaje de las sensaciones basado en definiciones ostensivas privadas, que Wittgenstein presumiblemente desarrolla en IF §§ 243-315.

Uno podría preguntarse por qué, si ya en IF § 202 tenemos el argumento en contra del lenguaje privado, Wittgenstein dedica una sección tan extensa del libro a analizar nuevamente la posibilidad de un lenguaje privado. La respuesta de Fogelin es que el lenguaje privado *parece ser* una posibilidad confirmada reiteradamente por nuestro propio lenguaje ordinario, cuando lo observamos a través de una mirada desprevenida o prejuzgada filosóficamente.<sup>8</sup> Es decir, puesto que el lenguaje privado o algunas de sus presuposiciones parecen estar arraigadas en nuestras representaciones ordinarias, el hecho del lenguaje privado —la creencia de que el lenguaje privado es un hecho— parece valer como prueba de su misma posibilidad mucho más que cualquier argumento en su contra.<sup>9</sup> Estamos ante una colisión entre la fuerza del hábito y la del argumento racional, como la que encontramos en el Descartes de la segunda *Meditación metafísica* al constatar el choque entre el modo de expresión, mandado por el argumento desarrollado en la primera meditación, «juzgo que veo» con el modo ordinario de hablar «veo».

<sup>7</sup> También Ginet (1979), ubica el núcleo del argumento del lenguaje privado en IF § 202, pero este autor, por una parte, no encuentra una paradoja escéptica, ni consecuentemente una solución escéptica y, por otra parte, considera que el argumento de Wittgenstein no excluye efectivamente la posibilidad de un hablante aislado.

<sup>8</sup> Con un espíritu semejante escribe Saul Kripke: «El ‘argumento del lenguaje privado’, tal como se aplica a las *sensaciones*, es solo un caso especial de consideraciones mucho más generales de consideraciones previamente discutidas acerca del lenguaje; las sensaciones desempeñan un papel crucial pues sirven aparentemente como convincente contraejemplo de las consideraciones previamente enunciadas» (1982: 12/3).

<sup>9</sup> Permítaseme llamar la atención sobre el modo en el que se inicia el famoso artículo de Ayer: «En un sentido común y corriente es obvio que puede haber lenguajes privados. Puede haberlos puesto que los hay» (1979). Aunque el contexto en que aparece la frase deja en claro que los lenguajes privados a los que se refiere aquí Ayer no son los lenguajes privados relevantes filosóficamente, dicho comienzo ilustra bien la tendencia que mencionamos en el texto principal.

A la luz de estas consideraciones, las secciones de las IF que clásicamente han sido consideradas como *el* argumento del lenguaje privado se revelan como un camino dirigido al desmontaje de esta inclinación en el que se destacan varias estaciones. En una de ellas, Wittgenstein va removiendo la creencia de que las expresiones ordinarias de sensaciones son descripciones de eventos privados y propone una versión alternativa de su funcionamiento en términos de la serie: expresión natural-expresión artificial o interjección-expresión lingüísticamente articulada del dolor (IF § 244). En otra estación, enlazada con la anterior, se pone de relieve un sentido legítimo de la privacidad de las expresiones de sensaciones: otro no puede expresar mis sensaciones. Pero lo que es más importante para nosotros es que en esta sección Wittgenstein desmonta, o mejor dicho vuelve a desmontar, una concepción acerca de la manera en que las palabras adquieren significado. Me refiero a la crítica de la concepción según la cual el lenguaje de las sensaciones adquiere sentido por medio de definiciones ostensivas privadas. En dicha crítica, que naturalmente conecta con la crítica a las definiciones ostensivas elaborada al comienzo de las IF, Wittgenstein desarrolla lo que se ha considerado que constituye su argumento decisivo contra la posibilidad del lenguaje privado.

También de acuerdo a Fogelin, asumiendo un punto de vista que permite clasificarlo entre los intérpretes pertenecientes a la discusión clásica, los pasos cruciales de dicho argumento se dan en IF § 258 y en IF § 265. En IF § 258 (cuya idea central es entendida en términos de que, en las condiciones que impone un lenguaje privado, no puede establecerse la diferencia entre parecer correcto y ser de hecho correcto —una distinción que se asume esencial a la idea de regla lingüística—, porque todo lo que me *pareciera* correcto *sería* correcto) y en IF § 265 (un ítem mental no puede constituir un estándar de corrección porque su aplicación no puede comprobarse: «justificar es apelar a algo independiente») se desarrolla el núcleo del argumento del lenguaje privado. Fogelin denomina a este argumento «argumento del examen público» (*public check argument*). De este argumento resulta que la chequeabilidad por otros es una condición necesaria para poder hablar de corrección-incorrección.

Ahora bien, Fogelin cuestiona el argumento del examen público en virtud de que en el mismo Wittgenstein comete un error argumentativo. El error en cuestión consiste en utilizar un argumento escéptico de carácter general para establecer una conclusión de alcance particular. Tal sería el caso si quisiéramos cuestionar la creencia en la existencia de, digamos, la luna o los cuerpos

celestes, apelando a argumentos que en realidad se aplican al conocimiento de los objetos externos en general.<sup>10</sup>

Para apreciar mejor la fuerza de la objeción de Fogelin, es conveniente detenernos en un caso en el que este autor considera que, más allá de las apariencias, Wittgenstein *no* comete el error que ahora él le achaca. El ejemplo proviene de las observaciones críticas de Wittgenstein dirigidas contra la identificación de la comprensión con un estado interno, propuestas en IF §§ 138 y ss. Dichas observaciones contradicen la inclinación a identificar la comprensión con un estado mental, entendido como la fuente de la que brota el uso correcto. Ahora bien, podría pensarse que dichas observaciones se basan en el hecho de que los estados mentales fracasan a la hora de excluir la *posibilidad abstracta* de que la conformidad con la regla haya sido meramente accidental. Es decir, aun cuando un estado mental se presentara en los casos que estamos inicialmente inclinados a llamar comprensión, siempre podemos *imaginar* circunstancias en las que dicho estado mental esté presente y en las que, no obstante, nos sentiríamos inclinados a sostener que no había habido comprensión.

Veamos un ejemplo. Imaginemos un caso en el que atribuimos comprensión sobre la base de una serie de exámenes realizados sobre las acciones de un alumno. Imaginemos ahora que, en cada ocasión en la que demostró su capacidad, el alumno tuvo uno y el mismo estado mental y que, anoticiados de esto, no importa ahora cómo, nos sentimos inclinados a identificarlo como *el* estado mental de la comprensión. Ahora bien, si intentamos impugnar la identificación de la comprensión con el estado mental que nuestro alumno tuvo todo el tiempo presente –por medio de un experimento mental consistente en imaginar que, luego de esta identificación aparece una continuación insólita del tipo de las que consideramos al tratar la paradoja escéptica– entonces cometemos el error de utilizar un argumento escéptico *general* para establecer una conclusión *particular*. En efecto, si alguien continuara la serie 2, 4, 6, 8, 10 con 14, 18, 22, etcétera, nos sentiríamos inclinados a sostener que, aunque creímos que él había comprendido de qué serie se trataba cuando escribió los primeros cinco números, no lo había comprendido realmente. La dificultad consiste en que la continuación insólita no puede utilizarse como una objeción *específica* en contra de la identificación de la comprensión con un estado

<sup>10</sup> Fogelin define «argumento escéptico general» como aquel que es «independiente de cualquier tema particular» (1994: 179; ver 1994: 147).

mental. Lo que hace erróneo este modo de argumentar es que, en realidad, *nada* –obviamente tampoco el comportamiento accesible a la observación por un tercero– puede excluir la posibilidad abstracta de que, sin importar cuán lejos un alumno haya desarrollado una serie, continuaciones posteriores puedan convencernos de que el alumno no había entendido realmente lo que estaba haciendo. Si esta fuera la razón de Wittgenstein, sería ilegítimo aducirla como apoyo para establecer que los estados mentales no garantizan la comprensión, ya que, en vistas de posibilidades abstractas como la continuación insólita mencionada, tampoco la aplicación y el comportamiento accesible a la observación garantizan la comprensión.

Afortunadamente en este caso, según Fogelin, no estamos obligados a entender que el esquema de argumento que utiliza Wittgenstein en esas secciones sea el que es así cuestionado. Por el contrario, podemos entender que Wittgenstein utiliza allí un esquema de argumento lícito y familiar. Dicho esquema rezaría: «no podemos identificar  $x$  con  $y$ , puesto que los criterios para identificar a los  $y$  son completamente independientes de la ocurrencia de  $x$ » (Fogelin, 1994: 147).<sup>11</sup> Es decir que no podemos identificar nuestra comprensión con el hecho de estar en un estado mental particular, no a causa de la invocación de una posibilidad abstracta, lo que implicaría incurrir en un uso ilegítimo de un argumento escéptico, sino porque los criterios que *de hecho usamos* para atribuir comprensión –que tienen que ver con el éxito en la aplicación– resultan ser independientes de que aquel a quien atribuimos comprensión esté en uno u otro estado mental.

Sin embargo, como veremos, de acuerdo a Fogelin el argumento de Wittgenstein en contra del lenguaje privado, cuando es entendido como el argumento del examen público, no corre la misma suerte. Dicho argumento falla porque presenta una objeción, a la memoria o a la identificación a las sensaciones, sin lograr justificar consistentemente la restricción de la aplicación de este tipo de objeción a ese dominio particular.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Con un espíritu similar, Kripke diferencia las observaciones de Wittgenstein contra la identificación de la comprensión con un «estado mental», de un compromiso del austriaco como una tesis disposicionalista acerca de la comprensión: «Aunque Wittgenstein efectivamente concluye que la conducta –y las disposiciones de conducta– nos llevan a *decir* de una persona que está leyendo o sumando o lo que sea, esto, en mi opinión, no debería ser reconstruido como la aceptación de la teoría disposicional: él no está diciendo que leer o sumar *sean* una cierta disposición para comportarse de determinada manera» (1982: 46/48).

<sup>12</sup> Por el contrario, de acuerdo a Fogelin la repuesta usual de Wittgenstein a este tipo de objeciones en otros dominios es que *de hecho* no dudamos (1994: 180; 1994: 241 n.). Ver IF § 87.

En primer lugar, de acuerdo a Fogelin, dicho argumento plantea una objeción basada en circunstancias extraordinarias, que, en cualquier caso, contradicen nuestros patrones de uso ordinario:

¿Cómo sé que mi apelación a la memoria es efectivamente correcta? Bueno, *así* son las cosas al recordar [*this is what it is to remember something*] –aquí mis razones se acaban. Si se me pide una justificación ulterior, debo reconocer que no tengo ninguna, pero como dice Wittgenstein «[u]sar una palabra sin justificación no quiere decir usarla injustamente» (IF § 289). (1994: 180)

No obstante, lo que resulta fatal para el argumento no es únicamente su herejía en relación al lenguaje ordinario, sino que el mismo no logra ser coherentemente herético en relación a los usos aceptados. Fogelin, en un fragmento que continúa inmediatamente al que acabamos de citar, pone de manifiesto que, si estas objeciones van a aplicarse a la memoria, dudas similares deben aplicarse, igualmente, a la identificación de objetos públicos:

Para llevar las cosas un poco más allá, podemos examinar el método del propio Wittgenstein para chequear los informes de la memoria. Seguramente en el ejemplo de la tabla con los horarios [IF § 265] puedo chequear mi recuerdo observando un horario genuino. Para mencionar solo una de entre muchas posibles dudas escépticas ¿cuál es mi criterio para decir que concuerdan [*match*]? ¿Se trata de que *parecen* concordar? Esto no nos ayuda, porque las cosas pueden parecer concordar sin que concuerden realmente, de manera que parece que necesitamos otro punto de vista para decidir si los recuerdos concuerdan realmente o solo parecen concordar con el horario real. (1994: 180)

Todo lo cual lleva a plantear la dificultad fundamental a la que debe responder el argumento del examen público:

Espero que se entienda que no estoy avanzando estas dudas por mí mismo; solo quiero saber cuál es la base para aplicar estas dudas contra la posibilidad de un lenguaje privado, dejándolas pasar como dudas ociosas cuando se las aplica al lenguaje público. ¿Cómo podemos justificar la aplicación de un patrón de argumento de una manera tan selectiva? A menos que Wittgenstein pueda responder a estas dudas, su argumento del examen público, como lo he llamado, fracasa. (1994: 180)

## La doctrina wittgensteiniana de lo dado

¿Es posible hallar en los textos de Wittgenstein alguna defensa del argumento del examen público? La epistemología tradicional intentó responder a los diferentes desafíos escépticos presentando pretensiones de conocimiento irrevocables (*indefeasible*), las que serían tales que no nos permitirían abrir el menor resquicio entre el modo en el que las cosas *parecen ser* y el modo en el que *realmente son*. Fogelin llama a las diferentes respuestas que cumplen o pretenden cumplir con esta condición «doctrinas de *lo dado*». Solo una doctrina de lo dado nos permite detener la máquina argumentativa del escéptico que, de otro modo, destruye todo lo que encuentra en su camino. Por ejemplo, en la filosofía de Descartes el *cogito* desempeña el papel de una doctrina de lo dado: *si parece que pienso, entonces pienso realmente*.

De acuerdo a Fogelin, lo que se requiere para justificar la aplicación selectiva del argumento escéptico que constituye el núcleo del «argumento del examen público» es una doctrina de lo dado. La cuestión es, entonces: ¿hay una doctrina de lo dado en Wittgenstein? Aunque Fogelin reconoce que la cuestión es controvertible desde un punto de vista textual,<sup>13</sup> su opinión es que efectivamente podemos encontrar tal doctrina en los textos de Wittgenstein. Fogelin localiza la doctrina wittgensteiniana de lo dado, es decir, un solapamiento entre parecer y ser, en un argumento en el que Wittgenstein excluye la posibilidad de la duda global acerca de una práctica. Dicho argumento sostiene que no podemos concebir una diferencia entre el hecho de que todos los miembros de una práctica *piensen* que se conforman a la misma y el hecho de que *efectivamente* se conformen a ella. No podemos imaginarnos que todos nosotros –nosotros, es decir, los participantes de una práctica– estemos equivocados –por ejemplo realizar

<sup>13</sup> La evidencia textual en la que Fogelin basa su interpretación es: «Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir– son *formas de vida*. ¿Tiene sentido decir que los seres humanos coinciden en general en sus juicios de color? ¿cómo sería si fuera de otro modo? –Éste diría que la flor es roja, aquel que es azul, etc.– Pero, entonces, ¿con qué derecho podríamos decir que las palabras ‘rojo’ y ‘azul’ de estos hombres son nuestros ‘términos cromáticos’?– [...] Pero qué querría decir esto: ‘Incluso si todos los seres humanos creyeran que  $2 \times 2$  es 5, no obstante sería 4’? –¿Cómo sería si todos los seres humanos creyeran esto? –Bueno, yo podría imaginarme que tuvieran otro cálculo o una técnica que nosotros no llamaríamos ‘calcular’? ¿Pero sería esto *falso*? (¿Es *falsa* la coronación de un rey? A seres distintos de nosotros les podría parecer muy singular.)» (IF II: 517/192-193).

juicios de colores u operaciones aritméticas elementales—, puesto que, cuando imaginamos este caso, acabamos imaginando una práctica diferente a la nuestra. Si intentamos imaginar una forma de vida<sup>14</sup> en la que no haya acuerdo general en la práctica de realizar juicios de color, lo que acabamos imaginando es una práctica diferente a nuestra práctica de hacer juicios de color, una en la que dichos juicios no podrían ser utilizados para clasificar objetos, aunque sí tal vez para que los participantes expresasen o dijese algo acerca de sí mismos. En palabras de Fogelin:

¿Cómo sabes que no estamos cometiendo errores todo el tiempo en matemáticas? La respuesta para esto parece ser «Si fuéramos a considerar la idea de que estamos cometiendo errores todo el tiempo, entonces ya no sería claro lo que cuenta como matemáticas». (1994: 182)

Expresado de otro modo, no podemos considerar seriamente una objeción basada en la posibilidad de un error global, porque esa suposición destruiría la práctica misma, desposeyendo a los conceptos involucrados en ella de su sentido, arrastrando, por ello, también a la noción de error al sinsentido. Creo que es viable enunciar el argumento de Wittgenstein, en la versión de Fogelin, de la siguiente manera: aunque parezca que podemos imaginarnos la posibilidad de un error global, cuando examinamos las cosas en detalle, nos damos cuenta de que no podemos.<sup>15</sup>

Si lo dicho anteriormente fuera correcto, y Fogelin no presenta objeciones a esto, estaríamos autorizados a decir que Wittgenstein ha propuesto un argumento exitoso en contra de la posibilidad de un lenguaje privado.

Sin embargo, desafortunadamente para los defensores del argumento del examen público, no es aquí donde se acaba la historia. La dificultad con esta salida, que propone una protección del lenguaje público frente a la duda escéptica, es que la misma acarrea también, inadvertidamente, una protección del lenguaje privado.

Siendo este el punto central de su argumentación, conviene citar extensamente a Fogelin:

<sup>14</sup> «Lo dado, lo que hay que aceptar, son las formas de vida» (IF II: 517/192).

<sup>15</sup> Podría aducirse, en apoyo de esta interpretación, la convicción de Wittgenstein acerca de que el patrón de razonamiento involucrado en la idea de que «Lo que puede suceder a veces, podría suceder siempre» (IF § 345) es una falacia.

El argumento discurre «no podemos preguntar si *todos* de los involucrados en una práctica no podrían, en su totalidad, estar equivocados...» Ahora bien, no parece que cambie nada en el argumento si el *todos* es reducido hasta el caso límite de solo una persona persiguiendo su práctica privada. Más aún, si desafiamos a quien pretende tener un lenguaje privado a que nos muestre que los términos en su lenguaje tienen sentido, este es libre de respondernos que el hecho de que todo usuario de este lenguaje los encuentra significativos es una muestra de que los mismos son significativos. Más todavía, no puedo insistir en que quien pretende tener un lenguaje privado me convenza *a mí* (un extraño) de que las palabras que usa tienen sentido, porque es solo dentro de una institución o una forma de vida que las palabras tienen empleo y de ahí sentido. Asumir que una palabra tiene sentido para una persona solo si esta (o alguien) puede mostrar que tiene sentido es una petición de principio, asumiendo que todo lenguaje debe ser potencialmente público. (1994: 183)<sup>16</sup>

Resumiendo la crítica de Fogelin al «argumento del examen público»: si el ataque escéptico con el que se muestra la imposibilidad del lenguaje privado acarrea la imposibilidad de todo lenguaje en general, entonces su aplicación al lenguaje privado es arbitraria. La solución de esta dificultad está en producir un argumento que detenga la aplicación del argumento escéptico al lenguaje público, y esto es lo que pretende hacer la «doctrina de lo dado». Pero el hecho es que tal «doctrina de lo dado» produce *también*, inadvertidamente, una manera de salvaguardar al lenguaje privado. En consecuencia, en opinión de Fogelin, no tenemos más que *un* argumento en contra del lenguaje privado y este es el «argumento del entrenamiento». Pero, como hemos indicado, tal argumento no alcanza más que para establecer la *imposibilidad contingente* de un lenguaje privado: para seres como nosotros es fácticamente imposible autoentrenarnos en el uso lingüístico, pero la idea misma de un lenguaje privado y un hablante solitario no es, en sí misma, objetable.

<sup>16</sup> Argumentos semejantes han sido propuestos por Putnam contra la propuesta de Rorty para mostrar que la justificación no es producto del acuerdo social. Ver un comentario en Barrio (1998, cap. 2).

## Conclusión

Al comienzo de este capítulo sostuve que Fogelin merece ubicarse entre los críticos de la versión clásica del argumento del lenguaje privado. Esta afirmación merece, sin embargo, alguna calificación. En el capítulo anterior me había ocupado de las convergencias profundas entre las perspectivas de Ayer y Thomson. Parecería que Fogelin se ubica en la vereda de enfrente, ya que no es, como ellos, un defensor de la posibilidad de un lenguaje privado. Sin embargo, cuando se consideran los presupuestos de su posición y, en particular, de su crítica al argumento del examen público, vemos que la coincidencia entre Ayer y Thomson se extiende, también, a los reparos críticos levantados por Fogelin. Según se ha visto, para él, el problema con el argumento contra el lenguaje privado es que no hay una razón que limite la aplicación del argumento escéptico al ámbito del lenguaje de las sensaciones. Sin esta limitación, el tipo de objeción dirigida al lenguaje privado afecta también al lenguaje público. Esta objeción señala una oscilación en el argumento wittgensteiniano, muy semejante al dilema implícito que los autores reseñados en el capítulo cuatro encuentran en la noción de prueba. En efecto, Fogelin indica que Wittgenstein rechaza tempranamente en IF la aplicación de argumentos escépticos basados en la «posibilidad de dudas». Se trata del rechazo de las objeciones basadas en «posibilidades abstractas» basándose en que, como una *cuestión de hecho*, no se nos plantean dichas dudas (IF § 87). En virtud de ello, Fogelin reclama que luego se aplique la misma vara en el cuestionamiento del lenguaje privado. Realizadas las aclaraciones pertinentes, se puede presentar una traducción del planteo de Fogelin a los términos en los que discurre el de Ayer y Thomson: Fogelin sostiene que, en el primer movimiento –rechazo de las dudas basadas en posibilidades abstractas–, Wittgenstein se compromete con una noción de prueba,<sup>17</sup> y que luego, en la evaluación crítica de la idea de un lenguaje privado, utiliza una noción de prueba que redobla las exigencias.<sup>18</sup> De modo que, en esta

<sup>17</sup> De acuerdo a esta noción de prueba menos estricta, resulta que algo podría estar probado (justificado) y el error podría ser, aun, lógicamente posible. En tal caso, dada una prueba de «x es K», «x podría no ser K» no es incompatible con «consideramos (nos parece) probado que es K».

<sup>18</sup> De acuerdo a esta noción de prueba más estricta, resulta que, cuando algo es probado (justificado), el error no debería ser lógicamente posible. Un enunciado como «Podría no ser K» se considera como lógicamente incompatible con «consideramos (nos parece) probado que es K».



lectura, Fogelin se limitaría a constatar, en la misma línea que Ayer y Thomson, que, bajo la noción de prueba que plantea unas exigencias razonables, no hay un argumento de principio en contra el lenguaje privado y que, bajo la noción de prueba que plantea las máximas exigencias, hay un argumento de principio contra el lenguaje privado, pero, desafortunadamente, no solo contra este, sino contra la posibilidad del lenguaje en general, público, privado o del tipo que sea.



## 6. EL ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO: LA INTERPRETACIÓN SEMÁNTICA FUERTE EN LA PROPUESTA DE KENNY

Me ocuparé aquí de una línea de interpretación del argumento del lenguaje privado que tal vez sea la que goza de mayor consenso entre los estudiosos. La misma aparece, de hecho, revestida de un peculiar carácter de indistinción, en relación al propio texto de Wittgenstein, en varios trabajos de carácter panorámico acerca de su obra o acerca del argumento del lenguaje privado en particular.<sup>1</sup> Usualmente, esta interpretación es presentada en contraste con la interpretación ortodoxa considerada en los capítulos tres, cuatro y cinco, y con la interpretación de Kripke –que se analizará más adelante– del argumento del lenguaje privado como una aplicación de las conclusiones que Wittgenstein extrajo en las secciones dedicadas al problema del seguimiento de reglas.

La motivación de la interpretación semántica debe buscarse en las dificultades reseñadas en los capítulos cuatro y cinco a propósito de la versión epistemológica. En consecuencia, la línea semántica tiene su partida de

<sup>1</sup> Ver Glock, entrada «Private language» (1996: 309-315), ver también Candlish, (1998; 2003), Canfield (2001) y Budd (1993: 55).

nacimiento en un diagnóstico acerca de la fuente de las dificultades de la interpretación ortodoxa. De manera general, considerando que dichas dificultades radican en el intento fallido de derrotar al adversario en el terreno epistemológico, en el cual se han desarrollado y fortalecido las tesis tradicionales, la nueva interpretación se propone batallar contra las mismas en un terreno diferente: el terreno semántico. El principal promotor de esta lectura es Anthony Kenny,<sup>2</sup> razón por la que es a él a quien me remitiré primero, aunque considerando también algunos desarrollos y refinamientos de esta línea de interpretación propuestos por John Canfield y Ernst Tugendhat.

A lo largo de este capítulo expondré los rasgos principales de esta lectura, para luego acometer su evaluación crítica. Intentaré mostrar, en primer lugar, que esta propuesta depende de un supuesto cuestionable relacionado con la elucidación de la noción de «conocimiento del significado» y, en segundo lugar, que el esquema del planteamiento de Kenny lo obliga a comprometerse con una concepción sustantiva cuestionable acerca de las condiciones de éxito de una definición ostensiva pública, de hecho, con una elucidación disposicionalista de las condiciones de corrección.

Al articular estos supuestos trataré de mostrar que esta interpretación constituye una *crítica externa*, esto es, una crítica cuya efectividad depende del compromiso del crítico con ciertas premisas, con una concepción positiva de las condiciones de significatividad, la cual puede convertirse en blanco de los ataques del privatista, dándole una vía de escape.

## La posición de Kenny en relación a la interpretación clásica

Las etapas de la interpretación del argumento del lenguaje privado están asociadas a nombres propios. Si la primera etapa se asocia con el nombre de Norman Malcolm, la segunda se asocia con el nombre de Anthony Kenny, por ser él quien propuso sus lineamientos por primera vez de manera sufi-

<sup>2</sup> Ver Kenny (1995), *Wittgenstein* (versión española de Alfredo Deaño). El capítulo diez de este libro, correspondiente al problema del lenguaje privado apareció previamente en una versión algo distinta, como parte de la compilación: Jones, O. R. (1971). *The Private Language Argument*. London: Macmillan, 204-228. Lo citaré indicando primero la versión castellana del artículo (1979) y, a continuación, la paginación correspondiente a Kenny, 1995.

cientemente articulada como para contar como una versión rival a la versión tradicional.<sup>3</sup>

En su artículo «Lenguaje privado» aparecido en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stewart Candlish (2003) destaca como eje de la periodización mencionada a la disputa que gira en torno a la interpretación de una observación de IF § 258: «este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*».<sup>4</sup> Dicha observación ha recibido una interpretación que Candlish llama ortodoxa y considera desorientadora. La misma consiste en entender que, si un signo ‘S’ ha recibido un significado, dicho signo debe aparecer en lo sucesivo –supuesto que sea usado afirmativa y sinceramente– solo en enunciados verdaderos, esto es, ‘S’ debería ser utilizado solo en casos en los que S está presente. Esta interpretación de la expresión en cuestión es solidaria con la comprensión de que el argumento gira alrededor de la posibilidad de plantear dudas escépticas acerca de la memoria, del tipo: «¿Cómo puedes estar seguro de que recuerdas correctamente la siguiente vez que llamas ‘S’ a una sensación?».

El argumento así planteado, como hemos visto, da lugar a una importante serie de objeciones. Los críticos indican que la desconfianza en la memoria no afecta menos al lenguaje público que al supuesto lenguaje privado, los defensores de esta interpretación del argumento de Wittgenstein insisten en que, mientras los errores de memoria acerca de los objetos públicos pueden corregirse, no pasa lo mismo con los errores de memoria acerca de las sensaciones privadas; y prosiguen indicando que, donde corregir es imposible, ha-

<sup>3</sup> Indico que Kenny ha sido el primero en presentar la versión de manera suficientemente articulada, puesto que algunas ideas similares pueden encontrarse en una nota crítica de Jaakko Hintikka a la traducción inglesa de las *Investigaciones filosóficas*. Al comentar la traducción de Anscombe de una frase de IF § 265: «*Nein, denn dieser Vorgang muss nun wirklich die richtige Erinnerung hervorrufen*» como «*No; for this process has got to produce a memory which is actually correct*», y considerando que su propuesta «*No, for this method has to call to mind the right memory*» es una mejor traducción, Hintikka sostiene: «Esta traducción [la de Anscombe] hace que la exigencia de Wittgenstein de una evaluación independiente de corrección sea más fuerte y menos ambigua de lo que es en realidad. Este pasaje no tiene que significar que para ser de ayuda la página en la memoria de uno tiene que ser realmente correcta en el sentido de (digamos) corresponder a una página de horarios ordinaria. Wittgenstein está quizá indicando el punto algo menos fuerte de que la página que uno está trayendo a la mente tiene que ser la página correcta (entre todas las páginas del diccionario u horario mental) y que aquí no hay manera de reconocer si lo es» (Hintikka, 1969: 424-425). Kenny (1979: 251) cita con aprobación esta nota de Hintikka.

<sup>4</sup> «*this process brings it about that I remember the connection right in the future*» (IF § 258).

blar de corrección o incorrección está fuera de lugar. Frente a ello, los críticos del argumento han tomado diferentes vías para responder: o bien han negado que la verdad demande corregibilidad, o bien han buscado mostrar que la verificación también es posible, en la medida en que es humanamente posible, en el caso privado.

Kenny propuso una interpretación del argumento que supone un cuestionamiento radical de esta lectura. Así explica su desacuerdo con la lectura ortodoxa:

Ambos, la crítica y la defensa, descansan en una incomprensión del argumento. Wittgenstein no está arguyendo: «la siguiente vez que llame ‘S’ a algo, ¿cómo sabré que realmente es S?» Lo que arguye es: «la siguiente vez que llame ‘S’ a algo, ¿cómo sabré lo que significo mediante ‘S’?» Aun para pensar *falsamente* que algo es S debo conocer el significado de «S»; y esto es lo que, según Wittgenstein, es imposible en el lenguaje privado. (1979: 250/ 170)

En consecuencia, la interpretación de Kenny abandona el sesgo epistemológico del argumento a favor de un sesgo semántico, poniendo de manifiesto que el experimento crucial para confrontar lenguaje público y lenguaje privado no debe realizarse en el plano de las pretensiones cognoscitivas sino en el de las cuestiones semánticas presupuestas por estas. El reemplazo de la pregunta epistemológica por la corrección de los juicios por las consideraciones semánticas se realiza a través de preguntas de tipo metalingüístico: «¿cómo sabré lo que significo con el signo ‘S’?»; «¿cómo sabes a qué ejemplar hace referencia el signo ‘S’?». El fondo semántico del argumento permaneció oculto, en su opinión, en parte debido a razones exegéticas que no dejaron ver con claridad que lo que está en cuestión en secciones clave de las IF —como § 258— es el *conocimiento del significado*. El desmontaje de la interpretación epistemológica supone explicitar las relaciones entre la noción *semántica* de conocimiento del significado, y las nociones *epistemológicas* de hacer juicios verdaderos o falsos acerca de un tema.

Compactada al máximo, la interpretación de Kenny sostiene que el *síntoma* del carácter fallido de la definición ostensiva privada se revela en la circularidad de las respuestas que el privatista puede dar a preguntas como las mencionadas. El síntoma pide un *diagnóstico* que, en opinión de Kenny,

es el siguiente: el presunto signo privado carece de significado básicamente porque no hubo una definición ostensiva original, esto es, la supuesta definición ostensiva privada no es una definición en absoluto.<sup>5</sup> La razón del fracaso de la definición original es que una definición ostensiva requiere una escenografía (*stage setting*) de la que carecemos irremediablemente en el caso privado. En consecuencia, el argumento de IF §§ 243-315, debe ser visto como una continuación de la discusión previa del problema de las definiciones ostensivas, desarrollada especialmente en IF §§ 27-35, cuyo propósito es «mostrar que en el caso de la definición ostensiva privada *no puede* haber ningún análogo de la base que es necesaria, si la definición ostensiva pública ha de conllevar significado» (Kenny, 1979: 236/161).

Intentaré mostrar que tanto el síntoma como el diagnóstico responden a una concepción definida de lo que es «comprender» o, como el propio Kenny lo expresa, «conocer el significado».

## El argumento de Kenny

Como he señalado, la propuesta de Kenny se elabora por medio de la interpretación de una frase de IF § 258, «este proceso hace que yo me acuerde en el futuro la conexión *correcta*», y una de IF § 265, «este proceso tiene que provocar realmente el recuerdo *correcto*». En consecuencia, hay que comenzar preguntando: ¿qué es recordar correctamente? La respuesta de Kenny se articula alrededor de dos ideas. En la primera se repara en que hay una ambigüedad en la expresión «recordar correctamente»; en la segunda se indica que hay un nexo sistemático entre los dos sentidos que se ocultan bajo la ambigüedad.

Comenzaré por clarificar de qué se trata esta ambigüedad. Para mayor comodidad distinguiré los dos sentidos ocultos en la ambigüedad señalada por Kenny como «recordar<sub>1</sub>» y «recordar<sub>2</sub>». Entiéndase que «recordar<sub>1</sub>» se refiere a hacer juicios acerca de casos, que pueden ser verdaderos o falsos. En cambio, «recordar<sub>2</sub>» es recordar el significado de manera general. Supongamos que ‘C’ es un término para un matiz de color específico que yo sé que

<sup>5</sup> Ver esta caracterización del argumento de Kenny en Canfield (2001). Esta interpretación es compartida por McGinn (1997: 131), Glock (1996: 312) y Budd (1993: 55).

poseen determinadas frutas, pero que me es difícil de retener cuando no tengo un ejemplar del mismo, de manera que mis juicios acerca de C son muy poco confiables. En una situación así podría decirse de mí que recuerdo<sub>2</sub> el significado de C, y para cada uno de los juicios que hago con ‘C’ podría decirse que recuerdo<sub>1</sub> o no recuerdo<sub>1</sub>, de acuerdo a si los juicios realizados son verdaderos o falsos.

El nexos relevante entre ambos sentidos puede ilustrarse fácilmente por medio de un juego de lenguaje rudimentario. Se trata de ejecutar órdenes de ir a recoger flores. En el juego tenemos la expresión «Tráeme la flor roja» y una tabla que correlaciona la palabra ‘rojo’ con una muestra de color rojo, tabla que se deja ver al momento de dar la orden, pero que no puede utilizarse al ejecutar la orden. Imaginemos que recibo la orden y que voy a la pradera, recojo una flor, regreso y la entrego. La flor recogida puede o no ser roja. Supongamos que, mediante ejercicios de este tipo, demuestro habilidad para cumplir órdenes acerca de ‘rojo’ y de otros términos de color. Esto podría motivar en otros un juicio acerca de que *comprendo* o *conozco el significado* de los términos de color, lo que, en la jerga propuesta, se expresaría en términos de «recordar<sub>2</sub>» el significado de los mismos.

Un paso ulterior consiste en llevar a cabo órdenes con colores con los que no estoy familiarizado. De la misma manera que antes, se da la orden verbalmente: «Tráeme una flor azul Prusia», y se deja ver una muestra que no puede utilizarse para cumplir la orden. Luego, se me da una orden con otro color con el que no estoy familiarizado, luego con otro, y así sucesivamente. Supongamos que mi *performance* es aceptable en estos casos. Se podría decir, entonces, que «recuerdo<sub>2</sub>» estos términos. Luego las órdenes con estos colores comienzan a repetirse sin ordenamiento aparente. Es entonces cuando vuelvo a recibir la orden relativa a *azul Prusia*. Supongamos, entonces, que recojo en la pradera una flor cuyo color no corresponde al matiz de azul Prusia requerido. Este caso podría motivar que se diga de mí que «pensé falsamente» que la flor en cuestión era del mismo color que la muestra de azul Prusia, o bien, en nuestra terminología, que recordé falsamente *azul Prusia* en el sentido de «recordar<sub>1</sub>».

Podemos imaginar aún un test adicional, que se aplicaría cada vez que cometo un error encuadrable en recordar<sub>1</sub>, para chequear si se aplica aún a mi caso «recordar<sub>2</sub>». El test es el siguiente: se me muestran los ejemplares de diferentes colores sin estar correlacionados con ninguna palabra, y yo debo reconocer el ejemplar que corresponde al nombre en relación al cual

cometí el error. Si puedo hacerlo, digamos en tres intentos,<sup>6</sup> se dice de mí que recuerdo<sub>2</sub> el significado de *azul Prusia*, y se ratifica que cometí un error en el sentido de recordar<sub>1</sub>, en caso contrario, se dice que no conozco el significado de azul Prusia, retirándose el juicio acerca de que cometí un error en el sentido de recordar<sub>1</sub>.

El ejemplo ilustra el segundo componente de la interpretación de Kenny, esto es, el *nexo sistemático* entre recordar<sub>1</sub> y recordar<sub>2</sub>. Kenny intenta destacar este nexo indicando que no haríamos juicios acerca de pensar falsamente, esto es, acerca de hacer un juicio erróneo, o «recordar<sub>1</sub>», a menos que demos por sentado que algún tipo de comprensión o conocimiento del significado, o «recordar<sub>2</sub>», se aplica a la persona en cuestión.

Ahora bien, la frase de IF § 258: «este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*» y la correspondiente de IF § 265, pueden entenderse tanto en el sentido de recordar<sub>1</sub>, lo que implica hacer juicios correctos, reconocer adecuadamente ítems de sensaciones de una clase dada, o bien en el sentido de recordar<sub>2</sub>, lo que implica recordar el significado. La lectura de Kenny llama la atención sobre la conexión sistemática entre ambos sentidos de recordar, la que consiste en que, puesto que recordar<sub>2</sub> está presupuesto en todo recordar<sub>1</sub>, esto es, el conocimiento del significado está presupuesto siempre por la realización de juicios, el argumento contra el lenguaje privado debe versar necesariamente sobre recordar<sub>2</sub>, esto es, sobre recordar el significado.

Veamos ahora, volviendo a los textos de Kenny, cómo esta presentación intuitiva encaja con la suya propia. Recordemos que el cargo fundamental dirigido al lenguaje privado era que «[a]ún para pensar *falsamente* que algo es ‘S’ tengo que *conocer* el significado de ‘S’»<sup>7</sup> (Kenny, 1979: 250/170; ed. orig.: 192) [segundo énfasis agregado]. De acuerdo a cómo Kenny interpreta este enunciado, Wittgenstein estaría demandando al privatista una explicación positiva del significado.

«Recordar el significado correctamente» es, de acuerdo a Kenny, estar capacitado para mostrar cómo lo recordado es un significado. De acuerdo a

<sup>6</sup> Incluyo esta referencia a los tres intentos para destacar el carácter convencional que reviste este test adicional, de otro modo podría pensarse que se trata de un rasgo necesario. La relevancia de esta observación se verá luego al examinar la fuerza del argumento de Kenny.

<sup>7</sup> «*Even to think falsely that something is S I must know the meaning of ‘S’*» [segundo énfasis agregado].

esta interpretación, la frase problemática («este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*») se esclarece en términos de la capacidad de dar una respuesta aceptable para la pregunta «¿qué quieres decir con ‘S’?»,<sup>8</sup> esto es, en términos de la capacidad para *acreditar* o *justificar* el conocimiento del significado por medio de una explicación. Dicho de otra manera, Kenny labora bajo una comprensión de la idea de «conocer el significado» que implica poder explicar lo comprendido.<sup>9</sup>

Así, la interpretación de Kenny encuentra que los problemas de ‘S’ en IF § 258 provienen del hecho de que el privatista no posee una respuesta aceptable para la pregunta «¿qué quieres decir con ‘S’?». Para llegar a esta conclusión, Kenny desarrolla su argumento como una crítica de las que, a su juicio, son las posibles respuestas que podría esgrimir el privatista, y a todas ellas las encuentra rebatidas por Wittgenstein. Entre las respuestas del privatista, las más relevantes para esta discusión son: (i) puede decir «quiero decir *esto*»; (ii) puede apelar a una muestra de un recuerdo privado de S (1979: 252/171-172).<sup>10</sup>

En relación a la primera respuesta, sostiene:

Si el que habla el lenguaje privado dice: «por S quiero decir *esto*» gesticulando, por así decirlo, hacia su sensación corriente, resulta claro que «esto es S» no es una proposición genuina capaz de ser verdadera o falsa; pues *lo que le da su contenido es lo mismo que le da su verdad*. «Cualquier cosa que me parezca correcta es correcta» en tal caso; y «esto solo significa que no podemos hablar aquí de correcto» (IF § 258). (1979: 252/171) [énfasis agregado]

De esta manera, las aplicaciones posteriores serían simultáneamente tanto aplicaciones como definiciones sucesivas de la extensión de «S».

En cuanto a la segunda propuesta, Kenny elabora su respuesta remitiendo a las observaciones realizadas a propósito del problema de la co-

<sup>8</sup> Dice Kenny: «Supongamos que algún tiempo después de la definición putativa, el que habla el lenguaje privado dice de una sensación posterior: ‘esto es ‘S’ de nuevo’. Podemos preguntarle ‘¿qué quieres decir por ‘S’?’ « (1979: 251; 1995: 171).

<sup>9</sup> John Canfield (2001) ha realizado una observación similar, estudiando la gramática de la expresión «recordar correctamente-incorrectamente» en la que nos hemos inspirado al proponer nuestro ejemplo. Analizo la posición de Canfield en el capítulo siete.

<sup>10</sup> Kenny menciona una tercera posibilidad «puede mencionar un correlato no privado de S» aunque me ocuparé únicamente de las dos primeras respuestas mencionadas por considerar que la tercera propuesta no tiene un interés directo para mi argumento.

rrección del recuerdo en IF § 258. Kenny precisa aquí su idea, indicando que la situación en la que ocurre esta observación es una en la que intento justificar mi uso de la aplicación de ‘S’ a una sensación particular privada mediante la apelación a una tabla mental.<sup>11</sup> En dicha tabla mental podría haber varios símbolos correlacionados –varias «conexiones»– con recuerdos de objetos privados. De modo que, al consultar la tabla, yo debería asegurarme de que el objeto que recuerdo como conectado con ‘S’ es el que efectivamente conecté antes con ‘S’ y no la muestra de otro objeto, por ejemplo el que inicialmente correlacioné con ‘T’. La dificultad radica en que, como esta tabla solo existe en la imaginación, entonces no puede haber una *consulta real* que permita ver qué muestra corresponde a ‘S’. La objeción fundamental de Kenny es que en un caso semejante, aunque puede ocurrir que yo recuerde qué ejemplar corresponde a ‘S’, «el recuerdo del significado de ‘S’ se usa para confirmarse él mismo» (1979: 251/171). En consecuencia, sostiene Kenny, el privatista podría decir algo así como: «por ‘S’ quiero decir la sensación que nombré ‘S’ en el pasado». Sin embargo:

Puesto que ya no tiene la sensación pasada, debe confiar en la memoria: debe evocar la muestra de recuerdo de ‘S’ y compararla con su sensación presente para ver si las dos son semejantes. Pero, desde luego, debe evocar el recuerdo *correcto*. Ahora bien, ¿es posible que el recuerdo erróneo pudiera acudir a su evocación? Si no, entonces ‘S’ significa cualquier cosa que se le ocurra en conexión con ‘S’, y nuevamente cualquier cosa que le parezca correcta es correcta. Si es así, entonces él *no sabe realmente lo que quiere decir* [*If so, he does not really know what he means*]. Es inútil que diga «bien al menos creo que esta es de nuevo la sensación ‘S’», pues ni siquiera puedo creer esto sin conocer lo que significa ‘S’ (IF § 260). Este apelar a la muestra del recuerdo, como hemos visto, lo considera Wittgenstein en la sección 265; y tal muestra del recuerdo es el objeto privado del que dice: «Asume que cambia constantemente pero que no te das cuenta del cambio» (IF II, p. 207, Cfr. IF § 271). (Kenny, 1979: 252/172; ed. orig.: 194) [énfasis agregado]

<sup>11</sup> Kenny apoya esta interpretación con evidencia textual proveniente de Zettel §§ 546-8 y 552 (1979: 251; 1995: 170).

Puesto que la interpretación de este pasaje es compleja, es conveniente realizar una comparación con la «interpretación ortodoxa» que nos permita delinear mejor los contornos de la versión de Kenny.

A diferencia de la interpretación de Malcolm, según la de Kenny, IF § 258 intenta empujar al privatista a ganarse su derecho a usar «recordar erróneamente» o «pensar falsamente», algo que Malcolm concedía al privatista sin más.

Kenny busca reconstruir el argumento contra el lenguaje privado de manera que evite comprometerse con la idea de que «ha de ser posible *decidir* si un uso es correcto o incorrecto» (Malcolm 1963a: 99-100), la cual dispara en la versión de Malcolm el compromiso verificacionista del argumento, aprovechado por sus críticos. Para ello, Kenny intenta plantear su objeción *un paso antes* que la de Malcolm, esto es, antes de la presuposición –fatal para la suerte del argumento– de que hubo un primer acto de significación. Fatal, digo, porque tal suposición habilita todo el discurso acerca de la posibilidad de corregir en términos privatistas. Por esto, Kenny desarrolla un argumento cuya conclusión intenta mostrar que todo lo que hubo fue una *aparente* definición ostensiva, es decir, una ceremonia ociosa.

El punto que quiero discutir es el argumento desplegado por Kenny para establecer dicha conclusión. Ya he mencionado que su interpretación del argumento va de un *síntoma* –la circularidad de las respuestas del privatista a la pregunta: ¿qué quieres decir con este signo?– a un *diagnóstico* –la carencia de analogía entre la definición ostensiva privada y la definición ostensiva pública–. El *síntoma* provee la base para responder negativamente a la pregunta: ¿es posible que el recuerdo erróneo pudiera acudir a su evocación?, debido al referido carácter circular de las respuestas del privatista. Una vez que esto está establecido, aparece el *diagnóstico*, que indica que en este contexto no hay posibilidad de un recuerdo erróneo porque la mera familiarización con el objeto no es suficiente para establecer el significado de un término, o dicho de otro modo, en virtud de que, en el caso privado, no hay un análogo para lo que, en el caso público, permite establecer el significado de un término a través de la ostensión.

Este argumento trabaja con una concepción definida de lo que es «conocer el significado» que me parece cuestionable en dos aspectos. En primer lugar, creo que hay un fallo en la cuadrícula con la que Kenny recoge sus datos, en lo que le permite registrar el síntoma del carácter fallido de la definición ostensiva privada. Antes de dar por válido su argumento debemos pre-

guntarnos si la circularidad exhibida por las respuestas del privatista no es una consecuencia de la aceptación de la pregunta «¿cómo sabes que con ‘S’ te refieres a S?», la que nos lleva al análisis de una relación interna. La pregunta introduce subrepticamente un presupuesto cuestionable, algo que el propio Kenny hace explícito al indicar que la clave del argumento del lenguaje privado –en su lectura– no está en una variante del principio de verificación, sino en el principio de la independencia entre sentido y verdad, establecido en el *Tractatus*.

Ahora bien, al formular esta pregunta («¿Cómo sabes que con ‘S’ te refieres a S y no a T?») se hace descansar la refutación del lenguaje privado sobre la idea de que es posible y exigible una exhibición del conocimiento del significado, independiente de la aplicación, requerido por la exigencia de independencia entre contenido y verdad.

A esta presuposición del argumento de Kenny hay que oponerle, por supuesto, fuertes objeciones. Por un lado, una de carácter general, vinculada con la naturaleza de la tarea emprendida por Wittgenstein en las IF, tendiente justamente a desmontar la pretendida independencia entre significado y aplicación correcta, de la cual la independencia entre contenido y verdad no es más que un caso. He colocado mi investigación, después de todo, a la sombra de IF § 242, de acuerdo al cual la necesidad de concordancia en los juicios –el vínculo o mutua dependencia entre significado o «contenido» y aplicación correcta o «verdad»– no suprime, a pesar de las apariencias, la necesidad lógica –lo que incluye a la necesidad semántica–.

Kenny coloca entonces *su propia* noción de comprensión o conocimiento del significado bajo unas exigencias de justificación muy demandantes. Las observaciones hechas sobre la aparición irremediable de la noción de «obediencia a ciegas» nos previenen contra la presuposición que Kenny introduce sin argumentar.

En consecuencia, teniendo la mirada puesta en esta noción, puede mostrarse que la noción de recordar correctamente la regla, es decir lo que he denominado recordar<sub>2</sub>, adolece de una ambigüedad adicional, según se atribuya la expresión «recordar correctamente la regla» en circunstancias en las que quienes reciban la atribución estén o no en condiciones de citar la regla. De esta dificultad nos ocuparemos en la sección tercera de este capítulo y volveremos sobre la misma en el capítulo catorce, al abordar el problema de las relaciones internas.

Por otra parte, su diagnóstico acerca del fallo de las definiciones ostensivas privadas también revela una concepción de lo que es conocer el significado,

de las condiciones positivas para el éxito de una definición ostensiva, que me parece cuestionable, punto que también retomaremos en el capítulo catorce. Kenny confunde, en mi opinión, el objetivo de la crítica de Wittgenstein a las definiciones ostensivas. Este autor entiende que el propósito de la misma es mostrar que el contacto inmediato *no puede producir* el conocimiento del significado, mientras que el contacto con el objeto, sumado al entrenamiento, ordinariamente *produce* el conocimiento del significado, el cual, he de concluir, debería ser algo así como una disposición para el uso del término. Sin embargo, entiendo que lo que Wittgenstein intenta mostrar en este punto es que el objeto señalado —y a fortiori ningún estado del mundo incluyendo estados mentales y conductuales— no puede constituir el significado, en el sentido de constituir simultáneamente una guía y un estándar de corrección. Dicho de otra manera, las apelaciones de Wittgenstein a la consideración conjunta de las definiciones ostensivas —concebidas meras exhibiciones de objetos— y el adiestramiento, no constituyen una teoría germinal acerca de los requisitos mínimos de la enseñanza del significado —exhibición del objeto más adiestramiento—, sino un recurso para ilustrar cuáles son los criterios a través de los cuales juzgamos si alguien ha comprendido o no el significado.

Las consideraciones realizadas acerca del uso de argumentos generales para propósitos particulares vuelven a presentarse aquí. Así, Kenny se ve compelido a mostrar, en el caso público, en virtud del procedimiento adoptado, cuáles son las garantías que justifican que se conoce efectivamente un significado y no solo que se cree conocerlo, lo que supone dar garantías de que se conoce un significado particular y no cualquier otro, por semejante que sea, regenerando así las dificultades de la versión epistemológica de Malcolm en un nuevo nivel.

## «Recordar la regla correctamente»

Reflexionando más en detalle acerca de las circunstancias en las que se diría que alguien recuerda *la regla* correctamente (recordar<sub>2</sub>), puede apreciarse que el argumento de Kenny trabaja con una concepción particular de dicha noción, tomándola por el todo de la misma. Además de la ambigüedad entre recordar<sub>1</sub> y recordar<sub>2</sub>, hay una ambigüedad adicional alojada en el concepto de recordar<sub>2</sub>. Un análisis más detallado revela que hay, básicamente, dos situaciones de interés para nosotros, y que una de ellas socava la plausibilidad del argumento de Kenny.

Para sacar a la luz esta diferencia interna al concepto de «recordar la regla correctamente», permítaseme considerar otros dos juegos de lengua-

je.<sup>12</sup> En el primero hay términos para colores, que son usados en circunstancias tales como dar órdenes, hacer pedidos, declarar propósitos, etcétera, aunque en este juego no hay vocabulario de reglas.<sup>13</sup> Teniendo en mente casos como este, diríamos que alguien recuerda correctamente la regla si es capaz de hacer juicios correctos en condiciones óptimas. Como lo indica Canfield, en tales circunstancias, el criterio de que se valdría un observador externo para decir si uno de los participantes en este juego recuerda correctamente la regla para ‘rojo’ sería que «su uso de ‘rojo’ esté en general conforme con la práctica de la sociedad. Si la persona solicita un recipiente rojo y se le trae uno de ese color, se muestra contento, etcétera» (2001: 385).<sup>14</sup>

El segundo caso consiste en un juego de lenguaje en el que tenemos palabras de color y palabras para reglas. En este, al enseñar a un niño, un adulto no diría meramente: «Esto es rojo», sino: «La regla es, esto es rojo». Ahora bien, esta vez, como un asunto interno al propio juego de lenguaje, la expresión ‘conoce la regla’ podría usarse como en el juego de lenguaje precedente. Pero el juego de lenguaje podría incluir además la expresión ‘recuerda la regla correctamente’, usada de acuerdo a dos criterios: ¿puede citar la regla correcta? y ¿usa la regla de conformidad con los otros miembros del juego de lenguaje? En la jerga de otra tradición filosófica, podría decirse que, si en el primer juego de lenguaje hay reglas *en sí*, en el segundo hay reglas *en sí* y

<sup>12</sup> Nos inspiramos en una propuesta de Canfield 2001. La distinción entre ambos tipos de juegos de lenguaje había sido utilizada por este mismo autor en un trabajo previo «The Community View». Edward Craig (1997) realiza consideraciones emparentadas en torno a la noción de conocer el significado motivada por consideraciones confiabilistas. Véase también Becker (2004).

<sup>13</sup> Este juego de lenguaje tiene un modelo en el juego de lenguaje descrito por Wittgenstein en IF § 31 donde se describe un caso en el que «[p]uede también imaginarse que alguien haya aprendido el juego [de ajedrez] sin aprender las reglas o sin formularlas». En el *Cuaderno marrón*, luego de llevar a cabo una investigación acerca de «lo que llamamos una regla» (1958: 131/96), Wittgenstein concluye: «Vemos que la expresión ‘Se juega un juego de acuerdo con tal y tal regla’ se usa no solo e la variedad de casos en los que la regla *no es ni un instrumento del entrenamiento ni de la práctica del juego*, sino que se halla con él en la relación en la relación en que se halla nuestra tabla con la práctica el juego 39» (1958: 133/97-98) [énfasis agregado]. Donde el juego 39 es uno construido por sustracción en relación a un juego previo, 38, en el que el juego era enseñado con ayuda de una tabla, pero luego la tabla no era usada en la práctica del juego. 39 difiere de 38 en que en él la tabla siquiera es usada en el entrenamiento del juego. Otros pasajes relevantes son aquellos en los que Wittgenstein describe juegos de lenguaje que encarnan ciertos conceptos, aun cuando no poseen expresiones lingüísticas para los mismos; (1958: 129/93-94), donde el concepto es «el numeral más alto», y sobre «apostar» (1958: 147/110).

<sup>14</sup> Ver también la discusión sobre este punto en Canfield, 1996: § 3.

*para sí*. Lo que importa en este último caso es que, aun cuando introducimos un nuevo criterio, el criterio «conformidad en el uso» tiene prioridad sobre el criterio «citar la regla». <sup>15</sup> Con esta observación, podemos volver a la cuestión debatida acerca de la interpretación de IF § 258.

La reflexión sobre los diferentes usos de «recordar la regla *correcta*» (recordar<sub>2</sub>), permite articular dos lecturas distintas del rol de este concepto en IF § 258, una débil y una fuerte, correspondientes a los dos sentidos de la expresión recién elucidados. La *lectura débil* requiere que el privatista anote correctamente ‘S’ en un diario, pero no exige que pueda establecer o justificar por qué lo hace así. De acuerdo a la *lectura fuerte*, en cambio, se requiere que el privatista pueda establecer la corrección de sus aplicaciones. <sup>16</sup>

La interpretación de Kenny —en la medida en que, según he señalado, entiende que la cuestión del conocimiento del significado se elucida en términos de la pregunta ¿qué quieres decir por ‘S’? y, en consecuencia, en términos de *justificación*— se encuentra inevitablemente comprometida con la lectura fuerte, lo que muestra que, incluso en la interpretación en la que «recordar correctamente» tiene que ver con ver con el significado y no con las aplicaciones, se cuele un elemento epistemológico. <sup>17</sup> Más todavía, atendiendo a la dificultad mencionada, la fuerza del argumento de Kenny —que busca establecer la carencia del conocimiento del significado por parte del privatista por medio de la pregunta «¿qué es lo que quieres decir con ‘S’?» poniendo al privatista frente a un dilema: «o puedes responder satisfactoriamente o no sabes lo que significa»— se desbarata, ya que nuestra elucidación muestra que el privatista puede ahora rechazar esta disyuntiva como no obligatoria: de acuerdo a criterios ordinarios también es posible conocer el significado sin poder explicarlo o decirlo. <sup>18</sup>

<sup>15</sup> Ver IF § 242 y mi análisis de este párrafo en el capítulo dos.

<sup>16</sup> Concordamos aquí plenamente con Canfield: «Se trata de una lectura fuerte de IF § 258 excepto que en lugar de hablar, como lo hacen ciertos autores, de conocer si una sensación dada es verdaderamente ‘S’, se habla de conocer si uno ha recordado el significado de ‘S’ correctamente. Kenny suscribe evidentemente a una versión de la lectura fuerte» (2001: 387).

<sup>17</sup> Ver un desarrollo de estas críticas por Ernst Tugendhat en el capítulo ocho.

<sup>18</sup> Al referirme al esclarecimiento del sentido débil de la expresión «conocer la regla» señalé que el criterio de la misma radicaba en realizar juicios correctos en condiciones óptimas. Crispin Wright ha elucidado, en relación al argumento del lenguaje privado entendido como una crítica de la posibilidad de condiciones de verdad cartesianas, una posibilidad de defensa de las mismas bajo el reclamo del privatista de que sus condiciones de juicio son siempre óptimas, esto es, bajo el reclamo de infalibilidad. De esta manera, los juicios de corrección y las condiciones de verdad cartesianas no podrían distinguirse metafísicamente, pero ello no sería una objeción de principio a los mismos desde un punto de vista semántico (2001b: 399-400).

La elucidación de estos dos aspectos del uso de la expresión ‘recordar la regla correctamente’, basta para mostrar que el argumento de Kenny no es concluyente. Su argumento contra el lenguaje privado desarrollado alrededor de interpretación de la expresión «este proceso hace que yo recuerde la conexión *correcta*» depende de la inferencia que va desde «no puede justificar sus usos/explicar el significado» a «no conoce el significado», inferencia que depende, en última instancia, del hecho de que el condicional «si conoce el significado entonces puede justificar sus usos/explicar el significado de sus signos» valga sin restricciones. Sin embargo, es esto último lo que resulta cuestionado por el hallazgo de dos sentidos en la expresión «recordar la regla correctamente» («conocer el significado»).

Es importante destacar que la lectura dicotómica del uso de la expresión ‘conocer el significado’ no hace pie en un aspecto marginal del pensamiento de Wittgenstein. Muy por el contrario, esta lectura se apoya en el núcleo de sus observaciones acerca de «conocer el significado».<sup>19</sup> Ya hemos mencionado en IF § 31 el ejemplo de quienes aprenden ajedrez (conocen ajedrez o saben ajedrez) sin que las expresiones de las reglas estén involucradas en este proceso. De hecho, la prevención sobre de las dificultades inherentes al uso de la expresión ‘conocer (o recordar) el significado’ forma parte de las observaciones acerca de las definiciones ostensivas que son tan importantes en la interpretación de Kenny. Por ejemplo, Wittgenstein sostiene:

Se podría, pues, decir: La definición ostensiva explica el uso –el significado– de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje. Así, cuando sé que otro me quiere

<sup>19</sup> El conocimiento del significado o, como lo llama en otras ocasiones, el «conocimiento del uso del lenguaje» (ver IF § 132) tiene un estatuto particular en las *Investigaciones filosóficas*. Ya me he referido a las consecuencias que el reconocimiento de conceptos con límites borrosos proyecta sobre esta noción. (ver *supra*, cap. 2). El mismo remite a dos registros diferentes: uno ontológico, en el cual la naturaleza del conocimiento del uso de lenguaje es contrapuesto a la naturaleza de los episodios psicológicos en tanto que eventos recurrentes, lo que antes hemos caracterizado como el contraste entre estados peculiares y estados genuinos (ver §§ 20, 30, 31, 54, 150, 182), y otro epistemológico, por el cual el mismo es caracterizado como un saber que no implica posesión de justificaciones o capacidad para articular lingüísticamente este saber (§§ 54, 69, 75, 78, 208, 209, etc.). Este registro remite al hecho de que uno de los criterios de atribución de reglas (de comportamiento *determinado* por una regla, ver § 189), y por tanto de lenguaje, es el de la ausencia de dudas (ver §§ 85, 87, 99, 189, 238, 320). Tendremos oportunidad de explorar este registro epistemológico en más detalle, puesto que el mismo es central para una adecuada comprensión de la problemática de las reglas.

explicar el nombre de un color, la explicación ostensiva «Esto se llama ‘sepia’» me ayudará a entender la palabra. –Y esto puede decirse si no se olvida que ahora se originan todo tipo de cuestiones en relación con las palabras «saber» o «estar claro».

Tiene uno que saber (o poder) ya algo para poder preguntar por la denominación. ¿Pero qué tiene uno que saber? (IF § 30)

En consecuencia, al disponer de esta lectura dicotómica, el privatista puede saltar el cerco que le tendió la lectura semántica de Kenny. Su estrategia es ahora decir, «usar una palabra sin justificación no quiere decir usarla injustamente» (IF § 289). Esto desarma, naturalmente, la objeción de Kenny que se acaba de considerar.

Dicho de otra manera, si el realismo acerca de los estados mentales o las «condiciones de verdad cartesianas» es una posibilidad –y el argumento del lenguaje privado debe mostrar que no es una posibilidad, no presuponerlo–,<sup>20</sup> entonces lo que le otorga significado a mi expresión podría ser un acto de significación. Cuando apliquemos ‘S’ a sensaciones que están incluidas en la extensión de ‘S’, el uso será verdadero; cuando apliquemos ‘S’ a sensaciones que no están incluidas en la extensión de ‘S’, el enunciado que hagamos con ‘S’ será falso, sin que importen las explicaciones que yo dé ahora.

## La concepción de la definición ostensiva pública presupuesta en el argumento de Kenny

Las consideraciones que Kenny propone como diagnóstico acerca del fallo atribuido a la definición ostensiva privada considerada en IF § 258, remiten a la falta de analogía entre la definición ostensiva privada y la pública. De acuerdo a él, luego de la definición ostensiva de IF § 258 no estamos en situación de conocer el significado, porque en el escenario allí provisto no se pueden encontrar las condiciones mínimas necesarias para el éxito de una definición ostensiva pública.

Intentaré, en consecuencia, elucidar cuáles son las condiciones de éxito de la definición ostensiva pública de acuerdo a Kenny, y mostrar que la concepción particular de la significación pública, requerida por su interpretación,

<sup>20</sup> Ver capítulo siete. Canfield reconoce esta posibilidad en el marco de la lectura semántica y propone un argumento para bloquearla.

deja abierto un flanco débil donde el privatista puede golpear para hallar una vía de escape a la refutación.

La concepción de la significación pública supuesta en la interpretación de Kenny aparece en su trabajo como una interpretación de los párrafos de IF dedicados a la definición ostensiva pública (especialmente IF §§ 27-35). Supone, además, que en dicho tratamiento está contenida ya la refutación de las definiciones ostensivas privadas. En su opinión, Wittgenstein sentó posición allí:

en contra de la idea de que la pura definición ostensiva, sin entrenamiento en el uso de las palabras, pudiera constituir la enseñanza de un lenguaje. [...] Pero si se aceptan los argumentos, entonces la teoría del lenguaje privado se refuta antes de que se establezca. Por lo menos si se supone que los significados de los nombres de sensaciones pudieran aprenderse simplemente por contacto inmediato con los portadores de los nombres. (1979: 236/161).

Su lectura subraya que el problema de las definiciones ostensivas radica en que el mero contacto con el objeto que una palabra designa no equivale al *conocimiento del significado de la palabra*. En consecuencia, Kenny interpreta la observación de IF § 28 «la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de maneras diferentes» en los siguientes términos: «una definición ostensiva no bastará *por sí misma* porque siempre puede ser interpretada en varias formas» (1979: 235).<sup>21</sup> Dicho de otra manera, la crítica wittgensteiniana de las definiciones ostensivas se dirige, de acuerdo a Kenny, contra la idea de que «la pura ostensión sin entrenamiento en el uso de las palabras, pudiera constituir la enseñanza del uso de un lenguaje» (1979: 236/161). En consecuencia, la idea que subyace a su planteo es que la ostensión *más* el entrenamiento apropiado están efectivamente en condiciones de realizar lo que la pura ostensión no puede: *producir el conocimiento del significado*, fijar el significado de la palabra definida.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> El capítulo sobre lenguajes privados en *Wittgenstein* no contiene exactamente el apartado «La insuficiencia de la pura definición ostensiva» de la versión como artículo, debido a que dicha sección es incluida en el capítulo ocho, donde la cuestión recibe un tratamiento separado; ver Kenny, 1995: 141.

<sup>22</sup> Esto acerca la posición de Kenny a la de Fogelin. Como hemos visto, también Fogelin identifica el conocimiento del significado que se desprende de IF § 258 como la posesión de una habilidad, de una disposición. En consecuencia, el argumento contra el lenguaje privado radica en la explicación de por qué esa habilidad no podría instarse en el caso de un individuo en relación a sus propias inclinaciones. Este es su argumento del entrenamiento (ver supra, cap. 5).

Veamos de qué manera construye Kenny su argumento de la falta de analogía entre el nombrar público y el nombrar privado. En primer lugar, cita:

¿Cómo sería si los hombres no manifestasen su dolor (no gimiesen, no contrajesen el rostro, etc.)? Entonces no se le podría enseñar a un niño el uso de la expresión «dolor de muelas». –Bueno, ¡supongamos que el niño es un genio e inventa él mismo un nombre para la sensación! –Pero entonces no podría ciertamente hacerse entender con esa palabra. –¿Así es que él entiende el nombre pero no puede explicarle a nadie su significado? –¿Pero qué quiere decir que él «ha nombrado su dolor»? –¿Cómo ha hecho eso: nombrar el dolor?! Y, sea lo que fuere lo que hizo, ¿qué finalidad tenía? –Cuando se dice «Él ha dado un nombre a la sensación», se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor, lo que ya está preparado es la gramática de la palabra «dolor»; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra. (IF § 257)

Y, a continuación, interpreta el pasaje de esta manera: «Esto es un eco de las observaciones acerca de la definición ostensiva pública: ‘la definición ostensiva explica el uso –el significado– de la palabra cuando está claro qué papel debe jugar la palabra en el lenguaje’ (IF § 30)» (Kenny, 1979: 238/163).<sup>23</sup>

Reparemos en lo siguiente: la observación de Kenny acerca de la insuficiencia de la *pura* definición ostensiva, supone un contraste entre la definición ostensiva por sí misma, que puede siempre ser interpretada de diversas formas, y otra cosa, la definición ostensiva más un añadido –el entrenamiento–, que supuestamente no presentaría la dificultad. Esto es, Kenny traza un contraste entre lo que *puede* y lo que *no puede* interpretarse de diversas formas. En otras palabras, Kenny se compromete con una concepción de las condiciones que fijan o determinan el significado. En consecuencia, el argumento contra las definiciones ostensivas privadas, basado en la falta de analogía con las definiciones ostensivas públicas, se apoya en la observación acerca de que, en el caso privado, no podemos encontrar un análogo del añadido que subsana la dificultad de las múltiples interpretaciones –o conti-

<sup>23</sup> Vertimos la cita de Wittgenstein contenida en la cita de Kenny de acuerdo a la versión castellana usual de las *Investigaciones filosóficas*.

nuaciones— en el caso público. Mientras que en el último podemos encontrar algo que fija el significado, esto es lo que echamos de menos en el caso privado. Ahora bien, ello equivale a adoptar un compromiso con condiciones de uso correcto. En el caso de Kenny, que plantea la cuestión en términos de la definición ostensiva más el adiestramiento, la caracterización del *regress stopper* debería hacerse naturalmente en términos de las disposiciones al habla generadas en un individuo por medio del entrenamiento.<sup>24</sup>

En consecuencia, si pudiéramos demostrar que la dificultad que se le presenta a la «mera definición ostensiva» también se le presenta a la definición ostensiva más el agregado, entonces habríamos socavado el otro ladrillo del argumento semántico de Kenny.

Un primer paso en este sentido lo dan las propias observaciones de Wittgenstein, de las que Kenny extrae sus conclusiones. En IF § 28 deja en claro que un complemento de algún tipo no es una *condición necesaria* para el éxito de una definición ostensiva, ya que la definición ostensiva puede funcionar adecuadamente careciendo de todo complemento:

La definición del número dos «Esto se llama ‘dos’» —mientras se señalan dos nueces— es perfectamente exacta. —¿Pero cómo se puede definir así el dos? Aquel a quien se da la definición no sabe qué se quiere nombrar con «dos»; ¡supondrá que nombras ese grupo de nueces! —*Puede suponer eso; pero quizá no lo suponga. A la inversa, cuando quiero asignar un nombre a ese grupo de nueces, él podría también malentenderlo como un numeral. E igualmente, cuando explico ostensivamente un nombre de persona, él podría considerarlo como nombre de un color, como designación de una raza e incluso como nombre de un punto cardinal.* (IF § 28)

A continuación indica: «Es decir, la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de maneras diferentes» (IF § 28). En estas observaciones Wittgenstein ha estado tratando con lo que Kenny llamaría «definiciones ostensivas por sí mismas», o «meras definiciones ostensivas», esto es, meros señalamientos de objetos.

<sup>24</sup> Sin embargo, puesto que todas las posibles caracterizaciones del *regress stopper*, o al menos eso pretendo, serán consideradas al analizar la propuesta de Kripke (caps. 10 y ss.), no es necesario que me detenga ahora a analizar la propuesta específica de Kenny.

Por otra parte, IF § 29 indica que ningún complemento que acompañe a una «pura definición ostensiva» constituye una *condición suficiente* que asegure la correcta comprensión:

Quizá se diga: el dos solo puede definirse ostensivamente *así*: «Este *número* se llama ‘dos’». Pues la palabra «número» indica aquí en qué *lugar* del lenguaje, de la gramática, ponemos la palabra. Pero esto significa que la palabra «número» tiene que ser explicada antes de que esa definición ostensiva pueda ser entendida. –La palabra «número» de la definición indica realmente ese lugar, el puesto en el que colocamos la palabra. Y podemos prevenir malentendidos diciendo: «Este *color* se llama así y asá», «Esta *longitud* se llama así y asá», etc. Es decir: De ese modo se evitan a veces malentendidos. ¿Pero se puede interpretar la palabra «color», o «longitud», solo de ese modo? –Bueno, solo tenemos que explicarlas. –¡Explicarlas, pues, por medio de otras palabras! ¿Y qué pasa con la última explicación en esta cadena? (No digas «No hay una ‘última’ explicación». Eso es justamente como si quisieras decir: «No hay una última casa en esta calle; siempre se puede edificar una más»). (IF § 29)

Lo que este pasaje señala es que la definición ostensiva puede fracasar, no importa qué o cuántos complementos se le añadan. Una lectura razonable de este pasaje es que el mismo sugiere la posibilidad de un regreso de las interpretaciones, en el sentido de que las supuestas especificaciones de la definición ostensiva –«color», «longitud», «número», etc.– no son suficientes para *garantizar* su comprensión correcta, de manera que, si entendiéramos que algo del orden de estas especificaciones es lo que garantiza la comprensión correcta, nos veríamos enfrentados a un dilema: o bien damos una caracterización independiente de aquello que constituye el conocimiento del papel de una palabra en el lenguaje, de manera que nos veríamos forzados a admitir que cualquier acción que se realizara acompañada por la especificación correcta del signo –por ejemplo la de ‘dos’ junto con la especificación ‘número’– debería llamarse ‘correcta’, lo cual tendría por consecuencia que todo lo que nos parezca correcto sería correcto. O bien podríamos conservar nuestro sentido de lo que es la aplicación correcta, atando a la misma la necesidad de realizar precisiones ulteriores sobre las «especificaciones-garantías», lo que nos lleva a complementar las especificaciones mediante nuevas especificaciones, esto es, nos arroja a una regresión infinita, por no reparar en que,

por fuerza, tendrá que haber una última especificación, frente a la cual estaremos tan inermes como frente a la primera.<sup>25</sup>

En consecuencia, esta línea de interpretación nos lleva a una pobre caracterización de aquello que, estando presente en el lenguaje público, faltaría en el lenguaje privado. Kripke ha señalado con precisión este punto:

Debería estar claro de la lectura de § 29 que la idea de añadir un espécimen [*sortal*] («Este *número* se llama ‘dos’») está introducida por el interlocutor imaginario de Wittgenstein. En contra de esto, Wittgenstein responde que el punto es en cierto sentido correcto, pero que la definición ostensiva original es perfectamente correcta con tal de que lleve al aprendiz a aplicar correctamente en el futuro palabras como «dos», en tanto que si se añade el espécimen, no por ello queda eliminada la posibilidad de una futura mala aplicación, puesto que el espécimen también puede aplicarse incorrectamente (y este problema no se elimina mediante explicaciones suplementarias). (1982: nota 72)

Ahora bien, esta interpretación de las observaciones de Wittgenstein acerca de las definiciones ostensivas socava la de Kenny, ya que, de acuerdo a estas citas, lo que está siendo cuestionado no es una concepción particular –la mera definición ostensiva– sino una concepción general de lo que es establecer el significado –que incluye naturalmente a la mera definición ostensiva, pero *también* a la definición ostensiva más todos los añadidos que se quieran considerar–.<sup>26</sup> Más aun, las observaciones acerca de las

<sup>25</sup> Me valgo aquí libremente de la caracterización de la paradoja de las interpretaciones de Budd (1993: 36). La matriz que este autor elige para presentar su interpretación de la paradoja es la estrategia de Wittgenstein que podríamos llamar «de los dos criterios», es decir la paradoja que surge cuando intentamos pensar a la comprensión como un estado genuino, identificable por medio de criterios independientes de la aplicación. La paradoja de los dos criterios –de la cual la paradoja de la interpretación puede verse como un caso– patentiza, por contraste, cuáles son los criterios de aplicación correcta. (Ver IF §§ 30, 31, 140, 141, 149, 156, 157, 159, 160).

<sup>26</sup> Reconozco que esta observación puede plantear cierta incomodidad, ya que parece como si estuviéramos sosteniendo que Wittgenstein niega que haya procedimientos para establecer el significado –la definición ostensiva es uno de ellos– lo que choca con el rechazo de Wittgenstein a proponer tesis en filosofía, la evidencia de que en nuestro discurso ordinario hablamos de maneras de fijar el significado, etcétera. La incomodidad es pertinente, porque, de hecho, sostengo que Wittgenstein *niega tal cosa*, aunque solo en tanto tenemos una concepción filosófica de lo que sea fijar el significado. Pero no deseo abundar sobre este punto ahora, ya que más adelante (cap. 11) diré suficiente sobre este tipo de incomodidad, al comentar la comparación de Wittgenstein con Berkeley propuesta por Kripke.

definiciones ostensivas no contienen una objeción *de principio* contra la mera familiarización o contacto del objeto como recurso de la enseñanza, ya que, como señala Kripke, la misma podría llevar al alumno a aplicar correctamente y en consecuencia a conocer el significado. Este punto ha sido reconocido también de manera implícita por Kenny, ya que reconoce que la filosofía de Wittgenstein no contiene una objeción de principio contra la posibilidad de un *conocimiento innato* del lenguaje (1979: 241/164), pero, en tal caso, ¿cuál es la objeción *de principio* o *conceptual* contra la posibilidad de adquirir el conocimiento del significado mediante el mero contacto con el objeto señalado?

No hace falta insistir mucho en que todo esto suena como música en los oídos del privatista que ha sufrido la embestida de Kenny, ya que, después de todo, la objeción a la definición ostensiva privada en términos de la falta de analogía con la definición ostensiva pública suponía que teníamos, en el caso público, un puerto seguro al que arribar. Es decir, solo si disponemos de una concepción adecuada de la significación pública, la falta de analogía con la misma puede constituir un reproche. Abierta esta senda, el privatista intentará mostrar que este compromiso con una concepción definida de la naturaleza de la significación pública es, finalmente, fatal para la suerte del argumento contra el lenguaje privado. La cuestión que plantea el privatista es, ¿nos da Kenny razones para pensar que en el caso público los fundamentos disponibles para responder a «¿qué quieres decir con ‘S’?» son mejores que en el caso privado? Según he argumentado, también en el dominio público quien da la explicación se verá exigido, en cierto nivel, a dar una respuesta a dicha pregunta en términos de «así es como actúo», es decir, una respuesta encuadrable en lo que llamamos «lectura débil» de la expresión «conocer el significado». Entonces el privatista concentrará sus cañones en este compromiso, de manera que reclamará, a su turno, una explicación de en qué consiste el *conocimiento* de la significación en el dominio público, conocimiento que es usado en el argumento como un estándar para cuestionar las posibilidades de significación de un lenguaje privado. El privatista justifica su derecho a hacer esto, indicando que él espera, después de todo, que cuando se formula un veredicto sobre el lenguaje privado, se aplique una vara adecuada, una que no se acorte o se alargue según los casos.

## Captación no interpretativa de una regla

Podría pensarse que las objeciones antes aludidas surgen de una lectura de las observaciones de Wittgenstein sobre las definiciones ostensivas, comprometida con una interpretación escéptica de este autor. En esta sección intentaré exponer que, incluso si se favorece una interpretación no escéptica, se acaba en las mismas dificultades.

Si bien Kenny no desarrolla una crítica de la interpretación escéptica, podemos imaginarnos razonablemente la forma que la misma tomaría, si consideramos una réplica que E. Anscombe (1985: 103-109) realiza a la versión escéptica de Kripke. Aunque la objeción se concentra en la exégesis que Kripke realiza de los párrafos 84-86 de IF (los párrafos donde se analiza el ejemplo del indicador de caminos y de la tabla para interpretar la tabla), las cuestiones que suscita son análogas a las que estamos discutiendo acerca de la definición ostensiva privada. Anscombe sostiene que los párrafos mencionados no contienen ningún argumento acerca del «regreso de las interpretaciones» ni un adelanto del mismo, en contrapunto con lo que pretende Kripke (1982: 80/81). La cuestión planteada por Anscombe es central, tanto para evitar una lectura escéptico-semántica de Wittgenstein como para sostener la plausibilidad de una interpretación semántica del argumento contra el lenguaje privado, ya que el problema que examina Anscombe es el mismo que se plantea en la consideración de las definiciones ostensivas en términos de su complementación con términos de especificación (*sortal terms*), esto es, la complementación de las definiciones ostensivas con el conocimiento del papel del término definido en el lenguaje, que aparentemente funciona como un *regress stopper*.<sup>27</sup>

La consideración detallada de dudas posibles frente al indicador de caminos en IF § 85, lo mismo que en la reflexión sobre las reglas, no se encamina según Anscombe a plantear un desafío escéptico, sino a producir un efecto terapéutico. El propósito de considerar dudas imaginadas, que se proyectan en series infinitas de dudas, no es socavar nuestra certidumbre acerca de cómo seguir un indicador de caminos o una regla, sino distinguir entre «imagi-

<sup>27</sup> Véase el uso que hace Kenny (1979: 236) de las citas de IF § 31, para ilustrar la idea de que «si una tal explicación [ostensiva] ha de ser exitosa, el que aprende no solo debe tener contacto inmediato con el portador sino que también debe aprender el papel de la palabra en el lenguaje» (1979: 235), y el uso de IF § 30 (1979: 238).

nar una duda» y «estar en situación de dudar».<sup>28</sup> Con la certeza incólume acerca de cómo seguir una regla, el *insight* terapéutico se produce cuando reparamos en que la regresión infinita se dispara, no en virtud de algo que no sabemos, sino en razón de lo que creemos saber –que las interpretaciones determinan el contenido de las reglas–. Como lo indica Wittgenstein: «Las interpretaciones solas no determinan el significado» (IF § 198).

Cuando pensamos acerca de la regla como determinada por sus interpretaciones, llegamos al siguiente contrasentido: imaginamos una interpretación, pero esta no es completa –permite que planteemos dudas–, entonces imaginamos otra interpretación que responde a las dudas previas, pero que permite plantear aún nuevas dudas, y así sucesivamente, al punto de que este tren de pensamiento nos lleva al resultado paradójico de § 201: «Nuestra paradoja era esta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla».

Anscombe nos recuerda que la referencia previa de esta observación («nuestra paradoja *era*») remite a un fragmento de § 198:

«¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en este lugar? Cualquiera cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla.» –No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado. (IF § 198)

Lo que IF § 198 muestra es que cuando renunciamos a la creencia de que las interpretaciones determinan el significado, y puesto que nosotros mismos hemos sido socializados en una práctica, lo que se destaca es que hay un modo de aprehender la regla que no es una interpretación. Aplicamos la regla sin hesitar. Lo que la expresión ‘captación no interpretativa’ de la regla significa es que la *correcta* conexión entre la «expresión de la regla» y las acciones requiere de una mediación, sí, pero no de un «intermediario psicológico», como lo sería la interpretación de la regla, sino de un «intermediario ontológico», el adiestramiento:

<sup>28</sup> Esta línea de argumentación es semejante al ataque a la duda universal llevado adelante en *Sobre la certeza* (1991) [*On Certainty*, 2000], de hecho, la dificultad de la duda universal está aludida en IF § 87.

¿Qué tiene que ver la expresión de la regla —el indicador de caminos, por ejemplo— con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? —Bueno, quizás esta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

Pero con ello solo has indicado una conexión causal, solo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre. (IF § 198)

Vuelvo ahora a Kenny. El trabajo de Anscombe permite regresar al punto acerca de la evidencia textual que Kenny podría aducir en su favor para saldar la cuestión de las definiciones ostensivas. Por ejemplo, en IF § 30 Wittgenstein sostiene: «La definición ostensiva explica el uso —el significado— de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje. Así, cuando sé que otro me quiere explicar el nombre de un color, la explicación ostensiva "Esto se llama 'sepia'" me ayudará a entender la palabra» (IF § 30).

Esta observación genera cierta perplejidad, porque la misma parece estar dirigida a un punto semejante al de IF § 29, donde sugerimos, con Kripke, que se daba lugar a la posibilidad de una regresión infinita. La perplejidad viene de que no se comprende muy bien cómo Wittgenstein puede hacer una observación de este tenor, luego de haber puntualizado las dificultades de la misma en IF § 29. Sin embargo, cuando consideramos el pasaje completo se nos torna accesible una mejor interpretación. En efecto, a continuación, Wittgenstein sostiene: «Y esto puede decirse si no se olvida que ahora se originan todo tipo de cuestiones en relación a las palabras 'saber' o 'estar claro'. Tiene uno que saber (o poder) ya algo para poder preguntar por la denominación. ¿Pero qué tiene uno que saber?» (IF § 30).

Una interpretación favorable a Kenny podría propugnar aquí que la paradoja surge como consecuencia de una concepción estrecha de las nociones de «saber» o «estar claro», evitándose cuando disponemos de la concepción adecuada. El propio Wittgenstein parece indicar cuál es la concepción errónea en el siguiente párrafo de IF § 30: «Solo diremos que le enseña el uso si el lugar ya está preparado. Y es así aquí, no porque aquel a quien le damos la explicación ya *conozca las reglas*, sino porque en otro sentido ya *domina el juego*» (IF § 31) [énfasis agregado].

El contraste que aquí se establece entre las expresiones «conocer las reglas» y «dominar el juego» podría alinearse con el que hemos examinado, entre

la aprehensión de una interpretación de la regla y la aprehensión de la regla que no es una interpretación. De esta manera, la dificultad del tipo del regreso de las interpretaciones se habría planteado en IF § 29, pero no en IF § 30, en virtud de que en § 29 la especificación requerida para establecer el criterio de identidad en juego en la definición ostensiva se concibió *estrechamente* en términos de otras palabras o, si se quiere, interpretaciones, mientras que en IF § 30 se *concibió adecuadamente* en términos de dominio del juego de lenguaje o, si se quiere, en términos de captación no interpretativa de la regla.

Independientemente de cuáles sean los méritos de esta lectura, sus efectos para nuestra discusión se concentran en la noción de «captación no interpretativa». Y la misma parece tener en principio dos consecuencias. Por un lado, la «captación no interpretativa» nos aproxima a la lectura débil de la noción de conocimiento del significado. Por otra, la idea que orienta el argumento en torno a la falta de analogía es que una definición ostensiva podría funcionar exitosamente cuando quien recibe o pide la definición ya domina el rol de la palabra en el lenguaje. Ahora bien, debido al modo en el que es planteado el argumento de la falta de analogía entre la definición ostensiva privada y la pública, el mismo nos compromete con una comprensión del funcionamiento de «condicionales semánticos» como: «Si X comprende el papel en el lenguaje de una palabra, entonces la definición ostensiva "Este color es 'rojo'" definirá para él el significado de *rojo*», mediante una *elucidación de su antecedente*, ya que lo que queremos decir es «no puede hacer juicios verdaderos o falsos porque no conoce el papel de una palabra en el lenguaje», lo cual, naturalmente, solo puede hacerse a través de una concepción definida de lo que es conocer el papel de una palabra en un lenguaje. El candidato que mejor se acerca a cumplir este papel es una disposición a aplicar, por ejemplo, la palabra 'rojo' solo a los objetos que sean rojos. Nos ocuparemos en detalle de las dificultades que implica esta elucidación de los condicionales semánticos al considerar la propuesta de Kripke.

## Conclusión

A lo largo de este capítulo he presentado un análisis y una evaluación crítica de una de las interpretaciones más influyentes del argumento del lenguaje privado. La mayor parte de las dificultades de la interpretación semántica han girado en torno de la noción de «conocimiento del significado». La interpretación de esta noción, clave en la estrategia de Kenny para evitar

comprometerse con una variante del principio de verificación, nos enfrentó a un dilema. O bien la noción se interpreta de un modo fuerte, requiriendo una justificación no ya de la aplicación sino del conocimiento del significado, cerrando el paso al lenguaje privado, pero abriéndole la puerta al planteo de dificultades semejantes a las de la interpretación epistemológica en un nuevo nivel; o bien se interpreta de un modo débil, sin requerir justificación, y entonces la misma no alcanza para establecer la imposibilidad del lenguaje privado.

Paralelamente, he evaluado la objeción de la falta de analogía entre la definición ostensiva pública y la definición ostensiva privada. Mi argumentación ha girado aquí en torno a dos cuestiones. Por una parte, el argumento debe considerarse como una *crítica externa*, debido a que el mismo depende del compromiso del crítico con una concepción positiva de las condiciones de éxito de las definiciones ostensivas públicas, cuyo mérito no se ha acreditado en la discusión. Siguiendo a Kripke he señalado que el error de Kenny es entender que el objetivo de la refutación de Wittgenstein de las definiciones ostensivas pasa por mostrar que el mero contacto no puede *producir* el conocimiento del significado o fijar el significado de la regla, mientras que lo que Wittgenstein sostiene es que el objeto señalado no puede constituir el significado –y a fortiori tampoco ningún estado del mundo, incluyendo estados mentales y conductuales–, en el sentido de establecer simultáneamente una guía y un estándar de corrección. Además, como ya señalé, Kenny no es completamente consistente con este supuesto, ya que reconoce la posibilidad de conocimiento innato de la significación. Pero, si es posible el conocimiento innato, ¿por qué no sería posible producir el conocimiento del significado con el mero contacto inmediato? Y, si tal cosa es posible, ¿qué pasa entonces con la crítica dirigida al lenguaje privado?

Por otra parte, he argumentado que, cuando examinamos en detalle el argumento de la falta de analogía, en particular cuando atendemos a las condiciones de éxito de las definiciones ostensivas públicas, encontramos razones independientes para soportar la lectura débil de la expresión «conocer el significado». He mostrado que estas razones surgen tanto si adoptamos una interpretación escéptica como si adoptamos una interpretación no escéptica, ya que la lectura débil está implícita en la propia concepción de las condiciones de éxito de las definiciones ostensivas públicas. Finalmente, he sostenido que la perspectiva crítica adoptada frente al lenguaje privado impone severas exigencias a cualquier candidato a concepción de las condiciones de éxito de las definiciones ostensivas, que vaya a desempeñar el rol de premisa. Por último he sugerido una dificultad relacionada con la interpretación de los condicionales semánticos que examinaré más adelante.



## 7. EL ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO: LA INTERPRETACIÓN SEMÁNTICA DÉBIL EN LA PROPUESTA DE CANFIELD

En el capítulo anterior hemos utilizado ya, en varias ocasiones, el trabajo de John Canfield. De hecho, buena parte de las objeciones planteadas a la interpretación de Kenny han estado inspiradas en los argumentos de este autor. Pero el trabajo de Canfield no es solo crítico, sino que presenta también una interpretación positiva del argumento en la que propone respuestas a algunas de las objeciones consideradas. También él parte de un diagnóstico y entiende que las dificultades de la versión semántica de Kenny provienen de apoyar una interpretación fuerte de la expresión ‘recordar la conexión correctamente’, lo que reintroduce, inadvertidamente, un compromiso epistemológico o fundacionalista en el argumento. Como lo indica Canfield:

Una posible lectura de § 258n es que se necesita un criterio porque el privatista del diario debe ser capaz de conocer, probar o establecer que ha recordado la regla o la conexión correcta, y que hacer esto requiere un criterio. Sin un criterio, decir que conoce o recuerda correctamente, no tiene sentido. Esta es una lectura fuerte de § 258, excepto que, en lugar de hablar, como lo hacen ciertos autores, de saber si una sensación dada es realmente S, se habla de saber si ha recordado el significa-

do de ‘S’ correctamente. Kenny evidentemente sostiene una versión de este último tipo.<sup>1</sup> (2001: 387-88)

La discusión examinada en el capítulo anterior nos ha permitido apreciar que, cuando nos dirigimos a la concepción de la definición ostensiva pública, desde ese compromiso, esta resulta expuesta a múltiples dificultades. Por ello, como hemos visto, siguiendo a Anscombe, la concepción del conocimiento del significado, presupuesta en la definición ostensiva pública, debía comprenderse de una manera peculiar, que hemos llamado «aprehensión no interpretativa». Pero esta conclusión nos aproxima a la lectura débil de la expresión «recordar la conexión correctamente», con lo que el privatista parece ganar nuevamente una vía de escape, inicialmente prometedora, al cerco tendido por Kenny. Por estas razones es conveniente examinar una reconstrucción del argumento, también inscripta en la vertiente semántica, comprometida únicamente con una interpretación débil de esta expresión, es decir una interpretación que intenta despojarse del compromiso epistemológico todavía presente en la lectura semántica examinada en el capítulo anterior. Tal es la propuesta de Canfield:

En la interpretación fuerte, exigimos que el privatista que hace el diario [en IF § 258] sepa, o sea capaz de establecer, que recuerda la conexión correcta. En la interpretación débil, buscamos simplemente que recuerde la conexión correcta. Esta última, se podría pensar, nos da solo una versión renga del lenguaje privado, el privatista puede, tal vez debido a la suerte, obtener sus significados adecuadamente, pero no puede establecer que lo hace. Es más fácil oponerse a una versión fuerte del privatista del diario, ya que esto requiere conocer o establecer, en una situación en la que justamente esto parece ser insostenible. Pero entonces el defensor de la privacidad tendría una salida de escape: él podría defender la posibilidad de una forma débil del diario. Creo que Fogelin, en su ataque de lo que él llama la variante del examen público del argumento del lenguaje privado, usa un escape semejante.<sup>2</sup> (2001: 387)

Ahora bien, al descartar la lectura fuerte de IF § 258 –por las mismas razones por las que rechazamos la interpretación de Kenny como exégesis de

<sup>1</sup> Las letras luego de de § 258 corresponden a las líneas del texto de este párrafo, de acuerdo a la segunda edición inglesa (Wittgenstein, 1953).

<sup>2</sup> Véase un comentario de la posición de Fogelin (cap. 5).

este párrafo— uno se ve obligado a abrazar la lectura débil. Pero esto no hace más que enfrentarnos con un nuevo dilema, ya que, con la lectura fuerte, se va también la respuesta que la misma proponía para la pregunta acerca de por qué carecemos de criterios: la inexistencia de una muestra independiente de nuestro recuerdo y, en general, la falta de analogía entre el nombrar público y el nombrar privado. La interpretación de Canfield comprende que responder a esta pregunta es lo que exige la frase «en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección», considerada como una de las claves de IF § 258.

## Objeciones al argumento de Kenny

La mejor manera de considerar la especificidad de la interpretación semántica débil es confrontándola con la interpretación de Kenny. John Canfield ha indicado que la interpretación semántica clásica no da cuenta adecuadamente de IF § 258.<sup>3</sup> Según veíamos, la interpretación de Kenny de IF § 258 parece consistir de dos partes: (i) un lenguaje privado debe necesariamente basarse en definiciones ostensivas privadas; y (ii) en el contexto de privacidad las condiciones que aseguran el éxito de una definición ostensiva no pueden proveerse. Según Canfield, hay varias dificultades para aplicar este patrón de argumentación a IF § 258. Veámoslas en detalle.

En primer lugar, hay dificultades que provienen de la estructura misma del párrafo, que pueden ser puestas de manifiesto, de acuerdo a la sugerencia de Stanley Cavell, viendo a las IF como un intercambio entre las «voces de la tentación» y la «voz de la corrección».<sup>4</sup> La voz de la tentación insiste en que podría llevar, en un diario, un registro acerca de sus sensaciones que nadie más podría comprender. La voz de la corrección objeta que, debido a la exigencia de que nadie más pueda comprender estos signos, no es posible dar una definición de los mismos, a lo que la voz de la tentación replica que, aun así, podría darse a sí misma una definición ostensiva («por ese medio me

<sup>3</sup> La interpretación semántica clásica lee el argumento contra el lenguaje privado en términos de la carencia de analogía entre la definición ostensiva pública y la presunta definición ostensiva privada.

<sup>4</sup> La caracterización de las *Investigaciones filosóficas* como una confesión, análoga a las *Confesiones* de San Agustín, corresponde a Cavell (2002a); la caracterización «voz de la tentación» se deriva de que, como Cavell observa, en toda genuina confesión debe aparecer un registro de las propias tentaciones; ver también Fann (1997: 127 y ss.).

imprimo la conexión del signo con la sensación»); a lo que se le replica a su vez: «‘Me la imprimo’, no obstante, solo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección» (IF § 258).

La insistencia de la voz de la tentación ha logrado que al fin se conceda la definición ostensiva privada como una posibilidad y que se pasen a examinar las consecuencias que se siguen de la misma. Por lo tanto, «nuestro caso» debe entenderse aquí, si se permite la expresión, como el futuro de una previa definición ostensiva, o bien como un caso presente que tiene por pasado una definición ostensiva privada, es decir, como un hipotético *caso privado de seguir una regla*.<sup>5</sup>

Dada esta reconstrucción de la dialéctica de IF § 258, en la que la presunta definición ostensiva es aceptada como un supuesto, cualquier conclusión relativa a la misma debe ser, en virtud de ello, indirecta. Un veredicto negativo acerca de las definiciones ostensivas privadas, del tipo de la extraída en IF § 257, no puede aparecer aquí como una premisa, esto es, IF § 258 nos obliga a proceder en dos pasos. En el primero se concede, a regañadientes como hemos visto, que lo que deseamos llamar «ceremonia ociosa» tiene una posibilidad, al menos remota, de constituir un acto de significación privada, y en el segundo se muestra una consecuencia indeseada que nos obliga a retirar esa suposición.

Como resultado de esta interpretación se desprende que Kenny no puede plantear la objeción, *qua* interpretación de IF § 258, *un paso antes* que la de Malcolm.<sup>6</sup> Esto es, si la posición de Kenny debe verse como una interpretación de IF § 258, como lo quiere este autor, entonces la misma

<sup>5</sup> Canfield también llega, aunque por otros motivos, a la conclusión de que lo que está en juego en IF § 258 es la posibilidad de seguir una regla en el caso privado. El seguimiento privado de reglas tendría lugar bajo el auspicio de una hipotética definición ostensiva privada. Por ello, sean cuáles fueren las razones que se puedan esgrimir contra la idea de una definición ostensiva privada, las dificultades del seguimiento privado de reglas debe establecerse mediante razones independientes a aquellas dificultades (Canfield, 2001: 393).

<sup>6</sup> Por lo demás, Kenny no es completamente consistente con la interpretación basada en la carencia de analogía entre las definiciones ostensivas pública y privada. Por ejemplo, nos dice que nos encontramos «bajo la hipótesis de un lenguaje privado» (1979: 248; 1995: 169), se refiere a «la putativa definición ostensiva» (251/171) y también señala que, de IF § 257 en adelante, Wittgenstein ha decidido dejar de lado de algún modo las objeciones desplegadas a partir de IF § 243, destinadas a mostrar que nuestro lenguaje ordinario de las sensaciones no es un lenguaje privado. A partir de § 257 Wittgenstein va a considerar la posibilidad de un lenguaje de las sensaciones diferente en relación a nuestro lenguaje ordinario en que las sensaciones carecerían de manifestaciones externas (1979: 248; 1995: 169).

debe reconstruirse como una reducción al absurdo. Pero si esto es correcto, la forma del argumento no podría ser esta: «si algo tiene un significado privado, entonces no tiene un significado», cuya única justificación aparente es lo que se quería demostrar: «no hay significados privados», lo que, a menos que se introduzcan algunas razones intermediarias, es claramente una petición de principio.

Canfield propone que la lectura del argumento en términos de las condiciones del nombrar, faltantes en el caso privado, es tal vez apropiada para lo que Wittgenstein intenta decir en otros lugares –en su opinión, para las «Notas para las conferencias sobre ‘experiencia privada’ y ‘datos sensibles’»,<sup>7</sup> y también para IF § 257–, pero no para IF § 258. Así señala que «258m-p pretende exhibir el fracaso de la presunta definición ostensiva presentada antes en 258. Una parte crucial de esta demostración es la declaración, en § 258n que ‘en el presente caso no tengo criterio de corrección’» (2001: 383).

La pregunta exegética que se plantea es: «¿por qué carecemos de tal criterio?». Para él la respuesta no puede ser «porque ninguna definición ostensiva fue exitosa en la primera instancia» (2001: 383), ya que esto sería circular. Del hecho de que la estructura de IF § 258 contenga, como hipótesis provisional, «supongamos una definición ostensiva privada», se sigue que no podemos ahora decir, simplemente, el supuesto es absurdo, eso debemos mostrarlo por medio de una prueba indirecta. En consecuencia, la razón por la que carecemos *ahora* de un criterio de corrección no puede ser «porque la definición ostensiva dada en primer lugar es defectuosa», ya que la carencia de criterio de corrección es algo que debe explicarse, en el contexto del argumento que labora bajo la suposición de una definición ostensiva privada, con razones que sean independientes de una conclusión acerca del carácter fallido de las definiciones ostensivas privadas. La manera que Canfield encuentra, para hacer lugar a esta exigencia, es formular el requisito de que las razones que se esgriman en IF § 258 para explicar la carencia de criterio *deben estar formuladas en presente*. En consecuencia, parece razonable despegar IF § 258 de la interpretación de IF § 257, intentando dar cuenta de este párrafo en términos de un propósito diferente a establecer por medio de una prueba indirecta la incorrección de la idea de una definición ostensiva privada. La interpretación de Canfield pone además unos requisitos que blo-

<sup>7</sup> Hay traducción castellana en Villanueva (1979) y en Wittgenstein (1997), *Ocasiones filosóficas*.

quean, en su opinión, la vía de escape que el privatista encontraba en la interpretación débil de la expresión ‘recordar la conexión correcta’.

## La lectura débil de ‘recordar correctamente’ y la ausencia de criterios

La cuestión es, entonces, ¿por qué motivos, una vez que aceptamos la lectura débil, diremos que en IF § 258 carecemos de criterios?

Para poder responder a esta cuestión, Canfield explicita lo que él considera como un principio implícito en las *Investigaciones filosóficas*. Este principio indica que: «Criterios en presente gobiernan la verdad de las proposiciones en pasado» (2001: 389). Entiende que, aunque probablemente muy controversial, esta es la presuposición crucial que está detrás de las afirmaciones de Wittgenstein en IF § 258. Puesto que no encuentra en las IF ninguna formulación directa de este principio, propone amplia evidencia textual indirecta para el mismo.<sup>8</sup> Sin embargo, la justificación más importante suministrada para este principio radica en su valor elucidatorio.

El principio de Canfield indica que pertenece a la esencia de la comprensión de las oraciones en pasado que conocemos<sup>9</sup> —aunque sea vagamente— el tipo de descubrimiento que podría establecer o refutar su verdad. Por ejemplo, la afirmación: «Desayuné café con leche esta mañana» está gobernada por criterios que tienen que ver con la evidencia física o testimonial de la que disponemos ahora o podríamos disponer luego. Si la evidencia física o testimonial soporta esta afirmación, entonces la misma es verdadera. Los tipos de

<sup>8</sup> Canfield encuentra que este principio está implicado en las observaciones que indican que el significado de los juicios de longitud es una función de los criterios que los gobiernan (IF II: 513/195; 2.ª ed. inglesa: 225), en el sentido de que parece natural tratar a los juicios acerca del pasado como igualmente relativos a el método usado para evaluarlos. También las observaciones acerca de que un proceso interno necesita de criterios externos (IF § 580) parece sugerir un tratamiento análogo para los juicios acerca del pasado; en ambos casos, lo que de otro modo sería inaccesible, se hace cognoscible por medio de criterios accesibles. Este principio estaría igualmente sugerido en las distintas ocasiones en las que Wittgenstein reflexiona acerca del aprendizaje de afirmaciones en pasado (Canfield, 2001: 389).

<sup>9</sup> ‘Conozcamos’ debe entenderse aquí en el sentido débil que hemos estado discutiendo. Una buena paráfrasis de este enunciado que evita el uso del verbo conocer es: ‘es de la esencia de (pertenece a la gramática de) las oraciones en pasado que haya en principio maneras en presente de decidir su verdad’.

critérios que utilizamos en distintos casos pueden variar –testimonios orales, documentos históricos, evidencia física directa, pruebas de carbono catorce, etc.–, pero todos ellos tienen de común que se relacionan con asuntos que ocurren simultánea o posteriormente al momento de la realización del juicio en pasado que se está considerando. Es decir, hay ahora rastros de café con leche en la taza que está en la cocina de la pileta, yo mismo testifico a favor de ello, o bien Matilde, quien desayunó conmigo, podría venir más tarde y dar fe de que fue café con leche lo que ambos desayunamos esta mañana.

En consecuencia, el principio mencionado está en posición de resolver la dificultad exegética que presenta IF § 258 en la interpretación de Kenny. Recordemos que la dificultad era que «[1]a versión fuerte muestra por qué no hay criterios, pero no es compatible con el texto. La versión débil es compatible con el texto, pero hace difícil comprender por qué no hay criterio» (Canfield, 2001: 389).

Canfield cree que su principio soluciona este dilema, en el sentido de que, a la luz del mismo, podemos comprender, por una parte, que lo que IF § 258 reclama es que tiene que haber un criterio en presente –es decir en el momento de la última anotación en el diario/calendario– y, por otra, que desnuda que en ese momento no hay ningún criterio de esa clase.

Se puede profundizar la comprensión de esta perspectiva considerando a continuación dos preguntas de Canfield: ¿Por qué se necesita un criterio? ¿Por qué no hay un criterio en este caso?

La primera pregunta puede responderse de dos modos. Por una parte, podemos indicar que es el privatista quien necesita el criterio, para poder tener conocimiento de la significación. Por otra, podemos entender que es el propio enunciado el que requiere de un criterio. La primera respuesta se corresponde con la interpretación semántica planteada por Kenny, la segunda respuesta se ajusta al espíritu de la propuesta de Canfield.

Canfield precisa aun más su posición de este modo: «La pretensión de recordar correctamente se refiere al pasado: el privatista recuerda correctamente si efectivamente *estableció* la regla a la luz de la que ahora juzga» (2001: 390). Observación que conecta perfectamente con la discusión previa, en el sentido de que necesitamos un criterio para «Estableció la regla x» y tal criterio debe hacer referencia a lo que existe en el momento en el que el privatista hace su juicio «S», es decir, debe ser un criterio en presente para un enunciado acerca del pasado. Creo que la diferencia que Canfield traza acerca de si es el privatista o el enunciado quien requiere de los criterios, debe entenderse ahora en el sentido de que lo que se exige no es que el privatista

esté en condiciones de formular explícitamente estos criterios sino que, diríamos, *pueda* dar con ellos. Pero para que pueda dar con ellos, los mismos deben, de algún modo, estar incluidos en el juego del privatista de anotar sus sensaciones. Por ejemplo, en los juegos de lenguaje con los que se modeló la interpretación débil, considerados en el capítulo anterior, el criterio *no formulado* de comprensión de un término de color era la actuación en conformidad con otros participantes en el juego de lenguaje. Habiendo clarificado este punto se puede plantear la próxima cuestión: ¿Por qué no hay un criterio en este caso? Canfield responde así:

El privatista, buscando a su alrededor posibles criterios, se ve confrontado únicamente con los contenidos de su mente. Puesto que los criterios tienen que estar en presente, el privatista debe remitirse a los contenidos presentes (o posteriores) de su mente. En el momento de su juicio 'S' nada podría contar como un criterio de que recuerda, excepto quizá, su sentimiento de que recuerda. (2001: 390-391)

En este caso, según Canfield, nos vemos remitidos a las últimas frases del párrafo, de acuerdo a las cuales la diferencia entre «correcto» e «incorrecto» se desvanece. Puesto que nos movemos en el marco de la interpretación débil, vale la pena insistir en que la existencia de criterios debe entenderse en el sentido de posibilitar la atribución, más que en el de estar disponibles al hablante para su articulación. Esto es, la objeción indica que el hablante tal vez no disponga de criterios, porque carece de los recursos conceptuales para articularlos o verbalizarlos, pero que, sin embargo, habla un lenguaje cuando se mueve en un contexto en el que, alguien con un lenguaje más rico *podría* articularlos. En última instancia, la presencia en el juego de lenguaje de los criterios requeridos va a ser decidida en términos de circunstancias de atribución. En «nuestro caso», la cuestión de los criterios se plantea en términos de una pregunta como: «¿en qué circunstancias diríamos que se recuerda?», lo que nos lleva a la pregunta: «¿en qué circunstancias diríamos que hacen enunciados en pasado?».

El examen de una manera ingenua de responder a estas preguntas nos ayudará, según Canfield, a caracterizar el blanco de las objeciones de IF § 258. La manera ingenua de pensar acerca de la significatividad de las oraciones en pasado está ejemplificada en la tendencia a creer que, por ejemplo, los criterios que gobiernan un enunciado, como «Julio César parpadeó *n* veces, minutos antes de morir», están dados por el *hecho pasado* acerca de si Julio César efectivamente parpadeó *n* veces antes de morir. De manera análoga, en el

contexto de § 258, puede resultarnos natural considerar que el criterio de si el privatista recuerda correctamente, cuando cree que asoció un cierto ejemplar con una sensación, es la cuestión de hecho acaecida previamente acerca de si efectivamente asoció ese signo con esa clase de sensación. De modo equivalente a como sabemos ahora lo que es parpadear  $n$  veces, y lo que es asociar un signo con una sensación, nos parece que esto garantiza la inteligibilidad de lo que significa decir que Julio César parpadeó  $n$  veces y que yo realicé antes una tal asociación entre un signo y una sensación.

De acuerdo a Canfield, el atractivo de su propuesta no radica únicamente en su valor elucidatorio —esto es, en la fidelidad exegética respecto a la obra de Wittgenstein— sino, lo que es mucho más importante, en que permite exhumar las razones profundas de carácter sistemático que deben aducirse para cuestionar la posibilidad misma de admitir criterios en pasado. Por ello, a continuación examinaré la adecuación de esta interpretación en relación a una posible respuesta de parte del privatista, que sostiene que hay un criterio en el caso de la privacidad, criterio que, contra lo que ha defendido Canfield, está formulado en pasado.

## Haber tenido la intención

Vista desde la óptica de Canfield, la defensa del lenguaje privado aquí considerada toma la forma de un rechazo de la observación, de acuerdo a la cual, en el contexto presentado en IF § 258, no tenemos criterios. Una vez que se le concede la interpretación débil de «conocer el significado», el privatista sostiene que, de hecho, posee un criterio de corrección, solo que el mismo no es un criterio formulado en presente. Una respuesta semejante ha sido planteada por Paul Moser, quien sostiene que:

Mi aplicación inicial de ‘S’ es lo que establece la base para el uso correcto o incorrecto subsiguiente. Puesto que, una vez que mi aplicación inicial aísla una característica particular, ya hay un criterio de corrección para el uso subsiguiente. Si mi aplicación subsiguiente se aplica a la característica en cuestión [...] entonces la aplicación es correcta, de otro modo es incorrecta. (citado en Canfield, 2001: 391)

Lo que Moser quiere decir es que, en determinado momento, digamos  $t_1$ , el privatista es consciente de cierto fenómeno privado al que se refiere como

*esto*. En  $t_1$  el privatista recuerda, bien o mal, que la regla que estableció en determinado momento anterior, en  $t_0$ , era llamar "S" a un ejemplar de la misma clase que el ejemplar ocurrente en  $t_0$ , esto es, la condición es que el fenómeno, al que el privatista se refiere en  $t_1$ , sea a través de *esto* de la misma clase que el fenómeno al que en  $t_0$  se refirió a través de *esto*. El criterio de corrección así propuesto es que, sea lo que sea aquello a lo que se haya referido en  $t_0$ , eso sea *de la misma clase* que aquello a lo cual ahora en  $t_1$  se refiere como *esto*. El criterio que presenta ahora el privatista es, sencillamente, la correspondencia con una cosa o estado de cosas en el pasado, es decir, con condiciones de verdad instanciadas en el pasado o —como ya las he llamado antes— con «condiciones de verdad cartesianas». De una manera más llana, el criterio de si ahora, cuando creo que asocio una sensación de cierta clase con un nombre de sensación, recuerdo correctamente, es que efectivamente haya asociado antes ese signo de sensación con ese tipo de sensación.

Ahora bien, si se le planteara la objeción de que el *esto* original, es decir el evento con el que se vinculó 'S' en su bautismo, no está ya disponible como un referente, nuestro privatista responderá que, sin embargo, él puede concentrarse en un esto presente y tener la seguridad, o cuando menos la confianza suficiente, como para avalar su pretensión de que se trata de un ejemplar de la misma clase que el que tuvo antes, en el momento del bautismo original. El privatista puede reconocer que la seguridad no garantiza la verdad, pero insistir en que esto no afecta al significado de su pretensión, en la medida en que la verdad o falsedad de su pretensión está determinada por aquello que, fuera lo que fuera, ocurrió antes. El privatista nos previene acerca de insistir en que no podemos *saber* lo que ocurrió entonces, ya que esto implica hacer pivotar la interpretación de § 258 en una cuestión epistemológica, lo que nos remite a la lectura clásica y a sus dificultades (Canfield, 2001: 392).

## El problema de la identidad relativa y el lenguaje privado

Canfield intenta mostrar que la propuesta de condiciones de verdad en el pasado es insatisfactoria, debido a que el presunto criterio de corrección, o condiciones de verdad, para la identidad del *esto* de  $t_1$  y el *esto* de  $t_0$ , es indeterminado. Canfield apunta que argumentos como el de Moser descansan en una concepción ingenua de la identidad, que él caracteriza como «identidad absoluta». Canfield indica que en el planteo que venimos de exponer la

presuposición de que quien escribe el diario recuerda correctamente es indeterminada y, puesto que es indeterminada, carece de sentido.

Para establecer su punto, Canfield nos presenta dos juegos de lenguaje jugados por diferentes tribus. En uno de ellos hay términos de color que son usados como lo hacemos nosotros. En el otro, las palabras de colores elementales: 'rojo', 'amarillo', 'verde' y 'azul', cambian día a día con una progresión fija en el orden en el que los hemos mencionado, lo mismo ocurre con los correspondientes colores intermedios (2001: 386).

En opinión de Canfield, la comparación entre ambos casos sirve para socavar la idea de identidad («identidad absoluta») que está debajo de la propuesta de condiciones de verdad en el pasado:

Supongamos que para ambas, para la tribu que usa los colores como lo hacemos nosotros y para la tribu que tiene el uso cíclico de los colores, la palabra 'zab' es asociada en el primer día, con la muestra de color §.<sup>10</sup> Al tercer día, una persona de la tribu de los que usan 'zab' normalmente recuerda que 'zab' se refiere a §. Al tercer día, una persona de la tribu que tiene el uso cíclico de los colores recuerda que 'zab' se refiere a \*\*. Cada uno estará en lo correcto si la muestra de color señalada en el primer día es la misma que apareció en la muestra en la definición ostensiva del primer día. Y cada uno está en lo correcto, dado que el criterio de identidad entre las muestras de colores originales y las sucesivas difieren radicalmente de una tribu a la otra. (2001: 392)

Para los niños educados en el primer juego de lenguaje, el criterio de identidad entre la muestra actual y la muestra provista por la definición ostensiva coincidirían con nuestro propio criterio, pero, en el caso de un niño criado en el juego de lenguaje del uso cíclico de los colores, el criterio de identidad diferiría radicalmente del nuestro, aunque su propia elección podría parecerle completamente natural y, tal vez, excluyente de cualquier otra.

La enseñanza que Canfield extrae de este ejemplo es que la lectura débil de "recordar correctamente" es aceptable mientras haya una práctica. Por *práctica*, Canfield entiende un uso consistente de un término extendido en el tiempo. Y es al remitir a una práctica, de acuerdo a Canfield, que la lectura débil excluye al lenguaje privado.

<sup>10</sup> En el contexto de esta cita debe entenderse que § está en el lugar de una muestra de color rojo y \*\* en el de una muestra de color verde.

Veamos ahora cómo es que, en su opinión, la necesidad de una práctica excluye la posibilidad de un lenguaje privado. Este punto puede apreciarse si retomamos las preguntas formuladas más arriba: «¿en qué circunstancias diríamos que se recuerda?» o «¿en qué circunstancias diríamos que hacen enunciados en pasado?». De acuerdo a Canfield, una práctica es la condición mínima que debe cumplirse para que un observador externo tenga un criterio para atribuir «recuerda la regla correctamente» o «no recuerda la regla correctamente». Esto equivale a decir que la lectura débil es válida cuando quien aplica un término no dispone de un criterio, pero *podría* disponer del mismo, si reflexionara o si dispusiera de los recursos para hacer una reflexión acerca de este punto. Tal es así que Canfield concede, sobre esta base, la posibilidad de un *long-life* Robinson Crusoe.<sup>11</sup>

Munido de estas observaciones, Canfield está en condiciones de confrontar de manera decidida el modo en que su propia interpretación difiere de la clásica interpretación semántica de Kenny, de IF § 258. Indica que la propuesta de Kenny va del pasado al presente. La misma sostiene que no hay criterio *ahora* porque no hubo *antes* bautismo original, y esto porque no se cumplían los requisitos para una definición ostensiva, algo que ya hemos señalado nosotros mismos al indicar que está comprometida con una elucidación de izquierda a derecha de los condicionales semánticos. Por su parte, la interpretación de Canfield toma la dirección opuesta. La interpretación débil va del presente al pasado. De acuerdo a Canfield, en IF § 258 Wittgenstein hace una nueva observación en lugar de –como se creía en la interpretación clásica– reiterar meramente, de manera oscura, la que ya había expuesto en IF § 257. En sus propios términos:

En § 258 Wittgenstein confronta al diarista (privatista) en el momento en el que este intenta hacer sus juicios subsecuentes usando el término ‘S’. La confrontación involucra anotaciones en el diario y la cuestión de recordar la regla correctamente; no involucra la carencia del escenario (*stage setting*) en relación a la definición ostensiva original. Si asumimos que recordar correctamente, aquí, es seguir una regla, la diferencia que estoy señalando puede expresarse como sigue: § 257 dice que el establecimiento de una regla requiere una práctica, mientras que § 258 (como § 202) dice que seguir una regla requiere una práctica. (2001: 393)

<sup>11</sup> Véase una argumentación más extensa sobre este punto en Canfield (1996).

En este pasaje está contenido el aporte más importante de Canfield, relacionado con nuestra comprensión de lo que está en juego en la noción de «criterio de corrección». Al distinguir con claridad estas dos cuestiones: «establecer una regla requiere una práctica» y «seguir una regla requiere una práctica», junto con el énfasis en la interpretación débil de la expresión «conocer la regla», Canfield da un paso adelante hacia la ubicación del problema del criterio de corrección en un horizonte adecuado. Habiendo reparado en esta distinción se puede apreciar cómo la interpretación de Kenny, realizada en términos de «seguir la regla requiere del establecimiento de la regla», lleva a mirar en la dirección equivocada, esto es, en la búsqueda de condiciones de uso correcto de un término. Sin embargo, según indicaré en la siguiente sección, en el rol asignado por Canfield a la noción de *práctica* subsiste algo del error que él mismo ha atribuido a Kenny.

## Conclusión

Creo que hay dos dificultades básicas, independientes una de otra, en la propuesta de Canfield. Más aun, creo que estas dificultades afectan a la interpretación semántica en general.

La primera dificultad tiene que ver con el rol asignado a la noción de práctica. Canfield pretende que la práctica debe ser concebida como el único árbitro posible para decidir acerca de la corrección de los usos: «las pretensiones acerca de la memoria correcta tienen que poder ser arbitradas por referencia a un práctica» (2001: 387).

Sin embargo, en sus textos no se encuentra ninguna indicación acerca de cómo, en filosofía, se podría movilizar un razonamiento del tipo que él propone, con sus ejemplos que ilustran la relatividad de los criterios de identidad aplicados a los juegos de lenguaje, y detenerlo allí donde él desea detenerlo. Es decir, una vez que realizamos un ejercicio de comparación del tipo estipulado por esos dos juegos de lenguaje, la salida, en términos de la necesidad de la práctica para establecer un criterio de identidad y la posibilidad de arbitrar, se socava a sí misma. Por ejemplo, cuando consideramos el juego de lenguaje con los términos de color semejantes a los nuestros, ¿cómo sabemos que el mismo no está a punto de comenzar un ciclo? Esto es, el juego de lenguaje semejante al nuestro podría ser también un juego de lenguaje cíclico como el otro, solo que de una dimensión mayor, en el que los ciclos podrían durar décadas e incluso eras. E inversamente, cuando

juzgamos que este juego de lenguaje es como el nuestro, ¿cómo sabemos que el nuestro no es un juego de lenguaje cíclico, en el que las muestras para las palabras de colores podrían comenzar a rotar a partir de mañana?<sup>12</sup>

Por otra parte, Canfield pretende desarmar al privatista al mostrar que el mismo se encuentra comprometido con una noción absoluta de identidad, cuando lo apropiado y obligado en el caso de las prácticas lingüísticas es adoptar una noción de «identidad relativa», esto es, relativa a las prácticas en las que se constituye el criterio de identidad entre las muestras y los casos siguientes que pertenecen a la misma clase. Sin embargo, esta objeción subestima las posibilidades de respuesta del privatista. En efecto, este puede responder ahora que, cuando indica que las condiciones de verdad de un enunciado «S» en  $t_1$  consisten en que el *esto* al que se aplica «S» en  $t_1$  sea de la misma clase a la que pertenecía el esto al que se aplicó «S», *clase* allí indica ‘la clase que el *esto* ejemplificó para él’, permitiéndole formar la intención de referirse en lo sucesivo con «S» solo a miembros de esa clase. Si el *esto* ejemplificó la case cuyos miembros consisten en los individuos que sean rojos, sin importar en qué día se les aplique el término o si «S» se ejemplificó la clase de los individuos que eran rojos ese día, amarillos al siguiente, verdes en el tercer día contando a partir del primero o bien azules en el cuarto día, esto es algo que, insiste el privatista, lo supo él en  $t_0$ , de manera que la cuestión de la indeterminación no tiene aquí cabida.

Ambas objeciones, creo, están relacionadas en el sentido de que la objeción acerca de los criterios de identidad en el caso privado conduce a la cuestión de los criterios de identidad en el marco de una práctica. En el marco de una práctica se hace lugar para criterios de identidad que permitan establecer la corrección o incorrección de los usos individuales. Pero la solución comunitaria del problema del criterio de identidad tiene el costo de replicar la dificultad

<sup>12</sup> Este tipo de problemas han sido reconocidos explícitamente por aquellos estudiosos de la problemática del seguimiento de reglas que propusieron soluciones finitistas al problema. Una solución finitista consiste esencialmente en la admisión de que el «problema del próximo caso» de la regla es un problema ineliminable. En consecuencia, para poder determinar cuál es el próximo caso de la regla debemos esperar al cumplimiento del acuerdo colectivo acerca del mismo. Pero esa solución, próxima a la solución en términos de la «doctrina de lo dado» de Fogelin, es vulnerable, como lo ha mostrado este autor, al argumento de la mayoría de uno, por una parte, y presenta además el inconveniente de ser contraintuitiva: obramos siguiendo reglas bajo la convicción de que los pasos están determinados, y la sugerencia de que deberíamos considerar las respuestas de otros es del todo extraña a nuestra práctica. Algunas propuestas finitistas pueden encontrarse en Bloor (1993: 25-26; 1997, cap. 2) y en Kusch (2002, cap. 15).

del caso individual a nivel comunitario. En efecto, debemos ahora reconocer que en el caso comunitario lo que la comunidad tome por caso de una regla es efectivamente un caso de la regla. Dicho de otra manera, esta solución, rechaza la dificultad que consiste en observar que en condiciones de privacidad el uso sería definitorio, pero al costo de comprometerse con un uso comunitario no menos definitorio. Ya hemos mencionado algunas dificultades de esta propuesta al examinar, en el análisis de Fogelin, la respuesta en términos de la «doctrina de lo dado».

La solución tiene el innegable atractivo de hacer lugar para el discurso acerca del acierto-error en el nivel interindividual, que es el nivel en el que este se presenta en nuestra vida ordinaria con más evidencia, relegando al sinsentido el discurso acerca del acierto y el error a nivel comunitario —para una comunidad lo que le parece correcto es correcto—, que tiene mucha menos urgencia en nuestras vidas. Sin embargo, si la elección de una elucidación a favor de otra remite, en última instancia, a evidencia de este tipo, esto es, a evidencia acerca de la *conveniencia*, esto significa que el establecimiento de la imposibilidad de un lenguaje privado no ha sido determinado por esta vía. En consecuencia, como lo ha expresado David Bloor, con una honestidad intelectual digna de destacar: «Debería decir desde el comienzo que Wittgenstein no triunfó en refutar al individualismo. Él no tiene una prueba concluyente y tal prueba no la tiene nadie. Pero esto no debería sorprender. Bajo presión, el individualismo puede convertirse en una posición metafísica» (1997: ix-x).



## **8. EL ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO: LA INTERPRETACIÓN SEMÁNTICA EN LA VERSIÓN DINÁMICA DE ERNST TUGENDHAT**

La interpretación del argumento contra el lenguaje privado de Ernst Tugendhat ocupa un lugar especial en el espacio lógico de posiciones abierto por la controversia que estudiamos, debido a que la misma constituye una variante de las interpretaciones semánticas del argumento, pero, a diferencia de la de Kenny, se elabora reconociendo la legitimidad de las dificultades más importantes de la interpretación clásica. Más aun, Tugendhat no solo propone una interpretación del argumento de Wittgenstein que difiere de la de Kenny, sino que, según veremos, en estas diferencias de interpretación aparece una observación acertada y decisiva acerca de lo que está en juego en la expresión wittgensteiniana "criterio de corrección". Dicho de otro modo, creo que en la discusión de Tugendhat del argumento comienza a articularse un presupuesto de la discusión previa importante para comprender su dinámica.

### **La interpretación de Tugendhat confrontada con la de Kenny**

Conviene comenzar presentando su interpretación con un comentario de las diferencias que mantiene con Kenny. Nuevamente es la exégesis de IF § 258

lo que divide las aguas. Tugendhat<sup>1</sup> considera, igual que Canfield, que es un «error» leer IF § 258 como lo hace Kenny, a la luz de IF § 257. Recordemos que en IF § 257 Wittgenstein sostenía: «ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido», y sobre esta observación Kenny hacía pivotar su lectura. Esto es justamente lo que motiva que Tugendhat rechace la interpretación semántica clásica del argumento propuesta por Kenny, que hace depender el argumento contra el lenguaje privado de la crítica de las definiciones ostensivas.

Las razones de Tugendhat son de dos tipos. En primer lugar, se aparta de Kenny por motivos de orden sistemático. Entiende que, si el argumento dependiera de esta crítica, su fuerza se vería reducida, debido a la objeción que W. O. Quine le realizara al tratamiento wittgensteiniano de las definiciones ostensivas (1968: 189).<sup>2</sup> Contra la comprensión de las observaciones de Wittgenstein según las cuales las definiciones ostensivas no definen un término a menos que sepamos qué tipo de palabra se está definiendo (Tugendhat, 1994: 83/105), Quine sostiene: «Yo no estoy preocupado, como lo estaba Wittgenstein acerca de casos de simple ostensión. La palabra de color ‘sepia’, para tomar uno de sus propios ejemplos, puede ciertamente ser aprendida a través de un proceso de condicionamiento o inducción» (1968: 189).

Tugendhat resume así la objeción de Quine: «uno se da cuenta de que con ‘sepia’ se mienta precisamente el color porque se han señalado a varios objetos que tienen el mismo color, pero que varían en otros aspectos. Entonces, es innecesario que le digan a uno que se trata de una palabra para un color» (1994: 83/105). En mi opinión la validez de la objeción de Quine se ve mitigada por no tener en cuenta la distinción, que ya hemos trazado, entre «enseñanza ostensiva de las palabras» y «definición ostensiva». Lo que el propio Quine describe como el proceso de aprendizaje es semejante a lo que Wittgenstein llama «enseñanza ostensiva de las palabras» en el contexto par-

<sup>1</sup> Para el texto Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, aplicaré las referencias consignando primero la paginación de la versión castellana (1994) y luego la del original (*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, 1979).

<sup>2</sup> Para ser más precisos, lo que Tugendhat indica es que el argumento no puede depender *directamente* de la crítica a las puras definiciones ostensivas, aunque en el fondo reconozca que la interpretación de Kenny apunta en la dirección correcta: «Kenny dice en su interpretación del argumento del lenguaje privado que Wittgenstein ha destruido la base de la teoría del lenguaje privado con esa crítica [la de las definiciones ostensivas de IF §§ 27-35]» (1994: 83/104).

ticular de la crítica de las definiciones ostensivas y, en general, adiestramiento. Ahora bien, si reparamos en esta distinción, vemos que la objeción de Quine es más bien de carácter nominal, ya que Wittgenstein está tan dispuesto como él mismo a aceptar que aprendemos ostensivamente el significado de algunas palabras, aunque, según argumentaré luego, no está dispuesto a llamar comprensión a la disposición resultante a proferir sonidos que resulta del aprendizaje ostensivo. En mi opinión, las observaciones de Wittgenstein sobre las definiciones ostensivas pueden entenderse mejor como enunciados gramaticales acerca de las nociones de «conocer el papel de una palabra», «definición ostensiva», etcétera, ya que, por ejemplo, si no aprendo el significado mediante una definición ostensiva de una palabra, esto constituye un criterio para señalar que no conozco su papel en el lenguaje.<sup>3</sup>

Por otra parte, el planteo de Tugendhat tampoco hace justicia a la manera en que Kenny plantea la cuestión. En efecto, Kenny parece entender expresiones como la recién citada de § 257 o las de § 30: «La definición ostensiva explica el uso –el significado– de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje», como una manera resumida de indicar que tiene que haber habido un proceso previo de adiestramiento, el cual, como hemos indicado, puede acomodarse con las exigencias de Quine a las que Tugendhat suscribe. Por ello, el tipo de aprendizaje que Quine considera válido en el caso de las definiciones ostensivas está reconocido implícitamente por Kenny, esto es, como presupuesto de la conformación del conocimiento del papel de una palabra en un lenguaje.

Las razones sistemáticas se complementan con motivos exegéticos. Movid por su adhesión a la crítica de Quine a la concepción de Wittgenstein de las definiciones ostensivas, Tugendhat entiende que el argumento propuesto en IF § 258 no se basa en un rechazo general de las definiciones ostensivas. «Pues a la explicación dada por el oponente de que él puede fijar el significado del signo ‘S’ por medio de una definición ostensiva, contesta Wittgenstein: ‘¿Cómo? ¿Puedo señalar a la sensación? No en el sentido corriente’ esta contestación presupone que donde podemos señalar algo en el sentido corriente es posible una definición ostensiva» (1994: 83) [trad. modificada<sup>4</sup>].

<sup>3</sup> Ver capítulo catorce.

<sup>4</sup> Reemplazo *indicativa* por *ostensiva*, que es la traducción usual de *hinweisende*. Aunque no es incorrecto traducirlo como *indicativa*, consideré más adecuado no tener varias versiones para una terminología técnica que juega un papel importante en el argumento.

Su interpretación se basa aquí en una compleja reflexión sobre el problema de la autoconciencia, que es el tema que trata la obra de la cual extraigo su elucidación del argumento de Wittgenstein. En este contexto, ha desarrollado una comprensión del funcionamiento de las expresiones deícticas, siguiendo a Peter Strawson, de acuerdo a la cual los presupuestos del uso de una identificación, que se solapan con los presupuestos del uso de la expresión deíctica *esto*, son los que no se cumplen en el caso de las presuntas definiciones ostensivas privadas.<sup>5</sup> Esta observación, que en caso de aceptarse desbarata el argumento del lenguaje privado antes de que el mismo pueda siquiera despegar, se basa en un *razonamiento trascendental*, cuyas conclusiones son ahora propuestas como premisas en el argumento contra el lenguaje privado. Pero no me ocuparé aquí de esta estrategia argumentativa, ya que tendré oportunidad de referirme a este tipo de estrategias en el próximo capítulo.

Sin embargo, es importante mencionar que la manera en la que la interpretación de Tugendhat difiere aquí de la de Kenny también parece estar motivada por su aceptación de la crítica de Quine a la concepción de

<sup>5</sup> En la reflexión de Tugendhat sobre el uso de las expresiones deícticas se destacan tres rasgos. En primer lugar, que las expresiones deícticas forman conjuntos conectados (*yo-tú-él*; *aquí-allá*, *esto-aquello*; *ahora-luego-entonces*), de manera que el uso de una expresión de un conjunto depende del uso de las otras expresiones del conjunto, y que los diferentes grupos de expresiones deícticas guardan entre sí determinadas dependencias, en parte recíprocas, y en parte unilaterales. En segundo lugar, una tesis acerca de la continuidad espacio-temporal como criterio último de la identidad de los objetos, y una elucidación del uso de las expresiones deícticas que muestra que la expresión *yo* es la más básica de las referencias necesarias para la constitución de un sistema de referencias espacio-temporales. Lo cual hace que el uso de *yo*, puesto que es más básico que *aquí* y *ahora* que la presuponen, lo mismo que *esto*, sea la condición de posibilidad general de la referencia a objetos. De estas consideraciones se sigue una conclusión negativa acerca de la posibilidad de una identificación privada, que Tugendhat expresa en los siguientes términos: «El inmediato saber de la autoconciencia epistémica no solo no se basa en una observación exterior sino que no se basa en general sobre ninguna observación. Pues si las oraciones del tipo '*yo psi*' se basaran en la observación interna tendrían que basarse, o bien en que se las pudiera identificar con '*esto*' en los llamados sucesos internos, o bien se tendría que poder pensar la referencia por medio de '*yo*' análoga a la referencia por medio del '*esto*'. Esta segunda posibilidad queda excluida por el análisis que llevamos a cabo. Pero también la primera posibilidad queda excluida, porque la entidad a la que se adscribe un predicado en una oración del tipo '*yo psi*', soy yo y no algo en mí. Por lo que concierne al saber inmediato de la autoconciencia epistémica tendríamos al menos ya un resultado negativo: no puede basarse en una percepción interna y ya el concepto de percepción interna parece un contrasentido» (1994: 69).



Wittgenstein de las definiciones ostensivas. Recordemos que, para Kenny, una definición ostensiva privada fracasa porque no podemos establecer un parámetro de identidad para un supuesto *esto*, señalado o identificado a través de un acto de concentrar la atención. A raíz de este fracaso nos vemos forzados a concluir que lo que tomamos inicialmente por identificación y reidentificación –sin parámetro de semejanza–, eran solo identificaciones aparentes o ilusorias. Sin embargo, en la versión de Kenny las nociones de identificación y reidentificación y el uso de ‘esto’ se consideran como no problemáticas. Tugendhat, en cambio, dada su aceptación de la concepción del aprendizaje ostensivo de Quine, se ve obligado a bloquear esta posibilidad. En efecto, si la identificación y reidentificación fueran posibles, la ocurrencia repetida de una sensación en el medio privado bastaría, mediante la semejanza del tipo de estimulación recibida, para constituir una disposición al uso:

Si en el sentido usual podemos señalar algo, podemos designarlo como «esto». Y parece que así podemos definir palabras como ‘escarabajo’ o ‘rojo’: «Esto es rojo», «Esto es un escarabajo». Aquí algo se identifica con «esto», y luego se caracteriza o clasifica por medio del siguiente predicado. En tanto este algo se repite varias veces con un predicado, se da uno cuenta de cómo por medio de ese predicado se caracterizan y clasifican objetos y así se reconoce el significado del predicado. (1994: 83-84/105)

En consecuencia, en su interpretación, la razón que explica el fracaso de la hipotética definición ostensiva es la imposibilidad de identificar o señalar algo en el sentido genuino en el contexto de privacidad.

Tugendhat, en virtud de la concepción del funcionamiento de los demostrativos a la que suscribe, se ve llevado a negar la posibilidad de identificación de objetos en el caso del dominio privado, ya que, si la misma fuera una posibilidad, entonces sería concebible el tipo de condicionamiento que Quine, y en su opinión también Wittgenstein, admiten en el dominio público. Con esto emerge con toda claridad un presupuesto que también encontramos presente en Kenny: las inclinaciones al uso que resultan como consecuencia del adiestramiento son comprendidas como *constituyendo a* y *solapándose con* el conocimiento del uso del lenguaje, es decir, son concebidas como pertenecientes al mismo dominio lógico del lenguaje, de manera que podríamos usar indistintamente una u otra expresión para referirnos al mismo fenómeno.

El siguiente paso que da Tugendhat, también se vincula con su posición frente a la interpretación de Kenny. Reconoce que fue Kenny quien puso las bases

para una mejor comprensión de IF § 258, al señalar que la tesis de dicho párrafo no es que no podamos comprobar la corrección de un recuerdo sino que «no podemos comprobar la corrección de la *coordinación de signo y significado* en tanto tiene que basarse en el recuerdo» (Tugendhat, 1994: 85/107). Sin embargo, Tugendhat se aparta de Kenny, de manera semejante a como lo hace Canfield, considerando que esta observación solo hace que el argumento sea concluyente si presuponemos que no puede haber, en general, un significado que no dependa de una comprobación. Por ello observa:

Como lo presenta Kenny, [el argumento] tiene el aspecto de que todo estaría en orden si, en vez de una mera muestra del recuerdo de la sensación, tuviéramos una muestra de la percepción. Si la dificultad solo consistiera en que no puedo comprobar en el caso del recuerdo si la muestra es correcta, la dificultad desaparecería en aquellos casos en que se pudiera tener una muestra de la percepción, como por ejemplo en el caso de las palabras para los colores. (1994: 85/107)

Si la dificultad es que no puedo comprobar si la muestra es correcta, entonces, como Tugendhat indica, la dificultad debería desaparecer en los casos en los que pudiera disponer de una muestra de la percepción, de allí parecería derivarse, entonces, que el lenguaje privado sería posible en un sentido. Tugendhat hace descansar, parcialmente, el peso de esta crítica sobre el hecho de que una versión previa del párrafo interpretado (IF § 258) tomaba como ejemplo justamente a los colores, sin mencionar la cuestión del recuerdo.<sup>6</sup> Pero el caso de

<sup>6</sup> Como apoyo de esta interpretación, Tugendhat señala el pasaje de las «Notas» paralelo a IF § 258 en el que se usa *rojo* como ejemplo y no se dice nada del recuerdo. Dicho pasaje es, según entiendo, este: «en nuestro juego de lenguaje privado le habíamos dado, según parece, un nombre a una impresión –con el fin, desde luego, de usar el nombre para designar esta impresión en lo futuro. Es decir, la definición habría determinado para futuras ocasiones a cuáles impresiones se les aplica el nombre y a cuáles no se les aplica. Ahora bien, decimos que en ciertas ocasiones, después de haber dado la definición, usamos la palabra, y en otras no lo hacemos y describimos esas ocasiones diciendo únicamente que tuvimos ‘una cierta impresión’ –es decir, no las describimos en forma alguna. La única cosa que las caracterizó fue que usamos tales y tales palabras. Lo que pareció ser una definición no desempeñó, de ninguna manera, el papel de una definición. No justificó un uso subsecuente de la palabra; y todo lo que queda de nuestro juego de lenguaje privado es, entonces, que yo algunas veces sin ninguna razón particular, escribo la palabra “rojo” en mi diario» (Villanueva, 1979: 52), hay otra traducción castellana de una edición revisada y ampliada de las notas publicadas originalmente por Rhees, en *Ocasiones filosóficas* (1997). Las notas editadas por Rhees aparecieron originalmente en *The Philosophical Review*, 77, n.º 3 (1968).

las palabras con colores es uno en el que *podemos* disponer de una tal muestra, ya que en estos casos podríamos, para comprobar la corrección de nuestro uso de una palabra como *rojo*, referirnos a una muestra de una palabra de color: «–por ejemplo un catálogo de colores– que se puede comparar directamente con el rojo dado: ambos se podrían percibir a la vez» (Tugendhat, 1994: 85). En el caso imaginado por Tugendhat de acuerdo a los parámetros de Kenny, se daría la posibilidad de una doble referencia de los nombres, una referencia pública: la muestra, y una referencia privada, correlacionada con esta: la sensación de color.

La evidencia textual en contra de la interpretación de Kenny no se reduce a una observación incidental o de crítica genética, ya que, en las propias *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein pone en pie de igualdad el recurso a una muestra de color perceptible en una tabla real y el recurso a una muestra del recuerdo. En IF § 53 dice Wittgenstein: «Se podría decir, esa tabla toma aquí el papel que juegan en otros casos la memoria y la asociación» y en IF § 56 sostiene: «¿Y qué si ninguna de esas muestras perteneciese al lenguaje, si nos *grabamos*, por ejemplo, el color que designa una palabra?» (véase Tugendhat, 1994: 85/108).

Al rescatar estas referencias de la discusión más temprana de IF, Tugendhat sostiene que, en IF § 56, Wittgenstein invoca la dificultad que ya conocemos por IF § 258. Veamos, en consecuencia, el fragmento relevante de IF § 56:

«¿Pero qué consideramos el criterio de que la recordamos correctamente?»—Cuando trabajamos con una muestra en vez de con nuestra memoria, decimos bajo ciertas circunstancias que la muestra ha cambiado de color y juzgamos esto con la memoria. ¿Pero no podríamos bajo ciertas circunstancias hablar también de un oscurecimiento (por ejemplo) de nuestra figura mnémica? ¿No estamos tan a merced de la memoria como de una muestra? (Pues alguien pudiera querer decir: «Si no tuviéramos memoria, estaríamos a merced de una muestra»). (IF § 56)

Estas observaciones llevan a Tugendhat a despejar el terreno para una correcta interpretación del rol de la expresión "el criterio de corrección" en las *Investigaciones filosóficas*.

## Del criterio de corrección al estudio del uso de ‘corrección’

Estas observaciones le permiten a Tugendhat despejar el horizonte para permitir que la pregunta clave: «¿en qué consiste entonces el criterio de corrección?» se destaque adecuadamente. La referencia a la discusión previa en IF, en la que muestra y memoria aparecen en un mismo plano, saca a la superficie un equívoco sobre el que la misma había venido planteándose en el marco de la polémica sobre el lenguaje privado. La pregunta, probablemente por tratarse de una expresión sustantivada ("el criterio de corrección"), había llevado a los intérpretes a indicar una entidad o cuando menos un conjunto de condiciones, que especificara que alguien estuviese *efectivamente* en lo cierto, como opuesto a las condiciones en las que estuviera efectivamente equivocado en relación a una regla.<sup>7</sup> Gracias a la elucidación de Tugendhat, la pregunta vuelve a sonar como: ¿cuál es el criterio de *corrección*?, es decir: ¿cuál es el criterio de uso de la palabra *corrección*? A esto contesta Tugendhat, a coro con Wittgenstein: la aplicación, remitiendo a IF § 146,<sup>8</sup> y agregando a continuación: «Y ‘aplicación’ no significa aquí aplicación a un contenido de sensación siempre recurrente, sino aplicación a objetos» (Tugendhat, 1994: 86/108). En consecuencia, entiende que, cuando

<sup>7</sup> La observación acerca de que el criterio de corrección debe especificarse como un conjunto de condiciones necesarias y suficientes es crucial para mi argumento, en tanto permite analogarlo con la especificación de condiciones de verdad para el uso de un término, que es lo que proporciona uno de los puentes fundamentales entre la discusión clásica acerca del lenguaje privado y la interpretación de Kripke que trataré en los capítulos diez y once. En el capítulo siete, al discutir la interpretación de Canfield he adelantado algunas razones por las que esto debe ser así. Al cuestionar un hipotético criterio de corrección privado, Canfield indicaba que el mismo sería indeterminado y por tanto inútil. Un criterio de corrección que especificara menos que condiciones necesarias y suficientes en el dominio público también sería insuficiente.

<sup>8</sup> Transcribo aquí IF § 146: «Supongamos que ahora pregunto: ‘¿Ha entendido él el sistema si continúa la serie hasta el centésimo lugar?’ O –si en nuestro juego de lenguaje primitivo no debo hablar de ‘entender’: ¿Ha interiorizado él el sistema si continúa correctamente la serie hasta allí?– Quizás ahí digas: Interiorizar el sistema (o también, entenderlo) no puede consistir en continuar la serie hasta *este* o hasta *aquel* número; eso es solo la aplicación de la comprensión. La comprensión misma es un estado del *cual* brota el empleo correcto.

¿Y en qué se piensa ahí realmente? ¿No se piensa en la derivación de una serie a partir de su expresión algebraica? ¿O por lo menos en algo análogo? –Pero ahí es donde ya estábamos antes. Nos podemos imaginar, en efecto, más de una aplicación de una fórmula algebraica; y cada tipo de aplicación puede a su vez ser formulado algebraicamente, pero esto no nos lleva más allá. –*La aplicación continúa siendo un criterio de comprensión*». [énfasis agregado].

en § 258 se indica que si el uso de los nombres se basara en una sensación recordada no tendríamos ningún criterio de corrección, no se está estableciendo un contraste entre el supuesto –y fallido– criterio consistente en la sensación recordada y otro pretendido criterio, consistente en la sensación percibida o la muestra, sino que el criterio faltante es «el uso en la clasificación» (1994: 86). En su opinión, el teórico del lenguaje privado no llegó a ver con claridad que: «*sintiendo* caracterizamos *objetos* –asociando a estos palabras de sensaciones–, ya sean objetos que percibimos sintiendo [desde la primera persona] o la propia persona que siente [tercera persona]. El error fundamental de la teoría del lenguaje privado fue hipostasiar los estados *psi* como objetos peculiares, observables internamente» (1994: 89/113) [traducción modificada<sup>9</sup>].

Ahora bien, esta concepción de la función clasificatoria de las oraciones de sensación genera, en la interpretación de Tugendhat, una tensión que remite a las dificultades examinadas junto con la versión epistemológica del argumento del lenguaje privado. En efecto, según vimos, a la objeción al lenguaje de las sensaciones basada en la exigencia de criterios públicos, el crítico del lenguaje privado respondía que la identificación de objetos públicos requiere de la identificación de sensaciones y, subiendo la apuesta, indicaba que la identificación de sensaciones es más básica que la identificación de objetos públicos, razón por la cual ponerla en cuestión equivalía a poner en cuestión la posibilidad del lenguaje en general, privado, público o como fuese.

## La salida de Tugendhat a las aporías de la interpretación epistemológica

Por ello Tugendhat intenta sistematizar las relaciones que se dan entre las «oraciones objetivas» (entendidas como oraciones acerca de objetos físicos

<sup>9</sup> La traducción castellana dice: «El error fundamental fue hipostasiar los estados a objetos propiamente dichos, observables internamente». El original reza: «Der fundamentale Fehler der Privatsprachentheorie war also, dass sie die  $\varphi$ -Zustände zu eigenen, innerlich beobachtbaren Gegenständen hypostasierte». Nótese, además de las omisiones en la versión castellana, que hemos adoptado la convención de reemplazar la traducción «estado  $\varphi$ », «estados  $\varphi$ », «verbo  $\varphi$ » que en la obra de Tugendhat hacen referencia a estados psicológicos, verbos psicológicos, etcétera, por «estado», y «estados *psi*», «verbos *psi*», etcétera, debido a que nos pareció más intuitiva, en particular al emprender el análisis de los capítulos sobre el lenguaje privado fuera del contexto de la obra.

—«mi dedo se mueve», por ejemplo—) y las «oraciones subjetivas» (entendidas como oraciones en las que se menciona una persona y su relación de conocimiento con un estado de cosas u objeto físico —«veo que se mueve»; «él me dice que mi dedo se mueve»; «él ve que mi dedo se mueve» son ejemplos de tales oraciones—), siguiendo las indicaciones que Wittgenstein hace en el *Cuaderno azul* acerca de la relación gramatical entre ambos tipos de oraciones (1958: 83/51; 36/9). Tugendhat sistematiza así las relaciones entre ambos tipos de enunciados:

Entre la oración objetiva y las oraciones subjetivas subsisten las siguientes relaciones: 1) la oración objetiva solo puede fundamentarse por medio de las oraciones de tipo subjetivo; 2) las oraciones subjetivas referidas a una y la misma oración objetiva pueden confirmarse o invalidarse mutuamente. [...] 3) que lo fundado por medio de las oraciones subjetivas solo puede ser invalidado por oraciones del mismo tipo. (1994: 92-3/116)

Lo que tiene un análogo muy aproximado en las oraciones psicológicas en tercera persona:

1) la oración «él *psi* [*psi* = verbo psicológico]» solo puede fundarse en las oraciones sobre el comportamiento de la persona [...]; 2) una única expresión no puede ser condición necesaria ni suficiente de que la persona se encuentra en el estado *psi* [...] frente a una oración *psi* se eleva una serie de oraciones sobre el comportamiento que pueden confirmarse o invalidarse mutuamente [...]; 3) la oración «él *psi*» solo puede ser invalidada por oraciones del mismo tipo [que aquellas en las que se funda], por oraciones sobre el comportamiento. (1994: 93/117)

De acuerdo a lo expuesto, da la impresión de que nos encontramos frente a una paradoja, pues las oraciones subjetivas funcionan como criterios de las oraciones objetivas, y estas como criterio de aquellas (Tugendhat, 1994: 94). No es de extrañar, entonces, que los defensores del lenguaje privado clamaran que el costo de cuestionar el carácter básico de las oraciones subjetivas es el de deshacerse también de las oraciones objetivas, esto es, que el costo de criticar el lenguaje privado es criticar el lenguaje en general. ¿No hay un círculo vicioso que desbarata la estrategia desarrollada contra el lenguaje privado?

La respuesta de Tugendhat a esta pregunta es una negativa contundente. Si bien reconoce que hay un círculo, no se trata de un círculo vicioso, en virtud de que hay una *manera de ingreso* al mismo que, por un lado, no lo presupone y, por el otro, preserva las conclusiones extraídas contra el lenguaje privado.

Tugendhat encuentra una salida al aparente círculo que nos ocupa en los §§ 410 y ss. de *Zettel*. En § 410 Wittgenstein hace una observación que ya nos es familiar por el contexto de la discusión sobre el lenguaje privado: «Uno puede dudar solo si ha aprendido ciertas cosas; como solo se puede calcular equivocadamente si se ha aprendido a calcular. En ese caso, de todos modos, es involuntario» (Z § 410).

Esta reflexión, al cuestionar el carácter básico de la duda, introduce el tema de la serie de consideraciones encaminadas a cuestionar que podamos comprender las oraciones subjetivas independientemente de la comprensión de las oraciones objetivas. Para contextualizar esta observación, hay que indicar que la misma invierte la orientación del pensamiento moderno, a cuyo cobijo se ubica el defensor del lenguaje privado: a partir del hecho de que para poder saber que determinados procesos u objetos físicos están ocurriendo *debemos sentirlos*, y del hecho de que, además, *podemos sentirlos también* si estos procesos u objetos no existen, infiere que hay un elemento común a ambas experiencias —la de la apariencia y la de la realidad efectiva— consistente, justamente, en la experiencia de determinadas sensaciones. A partir de allí se dividen las oraciones en oraciones subjetivas, revestidas de un carácter indubitable —tengo determinadas sensaciones— y oraciones objetivas, determinadas siempre por un carácter de dubitabilidad —nada, en la experiencia que tengo, distingue a la experiencia de un objeto real de la de una ilusión—. De esta manera, el nivel básico de las experiencias podría caracterizarse como un nivel de apariencias, es decir, el que se expresaría lingüísticamente en oraciones como «me parece que...».

En consecuencia, Wittgenstein va a indagar la plausibilidad de esta línea de pensamiento moderna a través de una investigación del aprendizaje de la lengua. Las cuestiones que guían la investigación son: «Imaginemos un niño que fuera especialmente inteligente, tan inteligente que se le pudiera enseñar en el acto el carácter dubitable de todas las cosas. Así, desde un principio aprendería: ‘esto es probablemente una silla’. ¿Y cómo aprendería la pregunta: ‘es esto realmente una silla?’» (Z § 411).

Enunciada de otra manera en *Zettel* § 422: «¿Por qué no se enseña al niño desde un principio el juego del lenguaje ‘me parece rojo’?, ¿por qué todavía no es capaz de entender la diferencia un tanto sutil entre apariencia y ser?».

La propuesta de Wittgenstein es mostrar que hay una dificultad en concebir el aprendizaje como un pasaje desde las oraciones del primer tipo a las del segundo, debido a que la *comprensión* del significado de la oración objetiva es más básica que la *comprensión* de la oración subjetiva. Nótese que aquí se ha introducido un nuevo nivel, lo que se indica no es que las oraciones objetivas son *epistemológicamente* más básicas que las oraciones subjetivas, sino que son *semánticamente* más básicas que las mismas. Así en *Zettel* § 420 Wittgenstein dice: «‘Me parece rojo’ – ‘¿Y cómo es el rojo?’ . ‘Así’. En esto debe señalarse el paradigma correcto» (Z § 420). Tugendhat interpreta esta observación de la siguiente manera: «el sentido de esta oración (‘me parece rojo’) solo puede explicarse por medio de la oración ‘es rojo’» (1994: 94). Esto es, una oración como «Esto es probablemente un...» solo puede explicarse a partir de «Esto es (efectivamente) un...» junto con la experiencia de la decepción: «¿Acaso el juego ‘esto es probablemente un...’ no comienza con la desilusión? ¿Y puede la actitud inicial estar orientada a la posible desilusión?»» (Z § 415).

La experiencia de la decepción supone, a su vez, que se haya comprendido la oración no modalizada. El de «sensación visual» es un nuevo concepto (Z § 423), en el sentido de que solamente le enseñamos «parece rojo» o «se ve rojo» a quien ya domina el uso de ‘rojo’ («es rojo»). Solo con la introducción de este concepto, las oraciones no modalizadas del juego de lenguaje primitivo adquieren su sentido «objetivo», que puede expresarse como «Es *efectivamente* rojo». Tugendhat indica que el sentido objetivo consiste en la equivalencia de cualquier oración simple «p» acerca de objetos perceptibles con «*efectivamente* p». De manera que el contraste entre «me parece que p» y «es efectivamente p» solo se introduce en el juego de lenguaje presuponiendo el dominio de las oraciones simples. Y solo en este nivel, en el que se da el contraste entre «me parece que p» y «es efectivamente p», se establece la relación gramatical entre las oraciones objetivas sobre objetos perceptibles y las oraciones subjetivas que registramos como círculo. En consecuencia, indica Tugendhat:

En este punto falla la analogía entre la fundamentación criteriológica de las oraciones del tipo «él *psi*» y la fundamentación criteriológica sobre objetos perceptibles. No podemos explicar directamente el significado de los predicados «psi» en el modo en que podemos y debemos explicar directamente el significado de «rojo» antes de que podamos entender las oraciones que funcionan como criterio para la justificación de «esto es rojo». Por ejemplo, solo explicamos el enunciado

«tiene dolor» a través de enunciados externos. Aquí entonces, lo primario desde un punto de vista epistémico es también lo primario desde el punto de vista semántico. Y por eso no existe el presunto mencionado círculo entre las oraciones acerca de lo externo y lo interno, sobre lo observable y los estados *psi*. La base semántica que subyace tanto al juego de lenguaje de lo perceptible como al juego de lenguaje criteriológico sobre los estados *psi*, es la base de las oraciones simples sobre lo perceptible. (1994: 95/120) [traducción corregida<sup>10</sup>]

La solución propuesta por Tugendhat mejora la clásica crítica del lenguaje privado basada en la necesidad de criterios externos para estados internos —la propuesta de Malcolm, la interpretación usual de IF § 586—, encontrando que las dificultades que hallamos en este modelo pueden superarse *dinamizándolo*. El crítico clásico *à la* Malcolm decía: «Tú no puedes estar allí (la privacidad, ‘me parece que p’) si no estás también aquí (el dominio público, ‘efectivamente p’)», intentando establecer una relación de dependencia de lo privado en relación a lo público, a lo que el privatista respondía: «Estoy *aquí* (privacidad) y no veo como podría estar *allí* (dominio público) sin pasar por *aquí*». El crítico del lenguaje privado del nuevo tipo le dice ahora al privatista: «Tú no puedes *llegar allí* (la privacidad) sin haber pasado por *aquí* (el aprendizaje del juego de lenguaje de las oraciones simples —no modalizadas— sobre lo perceptible)».

## Evaluación de la propuesta de Tugendhat

¿Se ha logrado con esto una refutación de la posibilidad de un lenguaje privado? La respuesta depende de cómo entendamos «no puedes llegar allí»: si entendemos que esta cláusula depende de una consideración de las rutas que hay, o bien la tomamos como un enunciado que cubre también las rutas alternativas que *podrían* llegar a construirse. En el primer caso parece tratarse de un enunciado acerca de los seres humanos. Aquí el argumento parece decir:

<sup>10</sup> La segunda oración de esta cita es vertida en la traducción castellana como: «No podemos explicar directamente el significado de ‘rojo’ antes de que podamos entender las oraciones que funcionan como criterio para la justificación de ‘esto es rojo’», mientras que el original es: «Die Bedeutung des  $\varphi$ -Prädikates können wir nicht direkt erklären, so wie wir die Bedeutung von ‘rot’ direkt erklären können und erklären müssen, bevor wir noch die Sätze verstehen können, die als Kriterien für des Rechtfertigung von ‘das ist rot’ fungieren».

para los seres humanos el círculo no es vicioso, porque han tenido que aprender su lenguaje, y solo así han obtenido su lenguaje en el que el círculo está instalado. Es decir: los seres humanos han tenido que aprender un juego de lenguaje mucho más simple, y esto establece claramente la prioridad de una de las partes involucradas en el círculo.

Ahora bien, si ello es así, el enunciado «lo primario desde el punto de vista epistémico es también primario desde el punto de vista semántico» dice más que lo que el círculo habilita. En el círculo fundacional entre oraciones subjetivas y objetivas no hay prioridad alguna. Estando dentro del círculo, lo mismo puede decirse que el conocimiento de los objetos físicos es primario desde el punto de vista epistemológico (porque el mismo está en la base del conocimiento de los estados mentales –las oraciones objetivas son criterios para la atribución de enunciados de estados psicológicos–), como puede decirse que el conocimiento de las oraciones subjetivas es primario desde el punto de vista epistemológico –ya que el mismo está presupuesto en el conocimiento de las oraciones objetivas–. El *hecho* de que hayamos tenido un acceso directo, no interferido por las oraciones subjetivas, a las oraciones objetivas es en verdad toda la razón que se da a favor de la afirmación acerca de que las oraciones objetivas son también primarias.

En consecuencia, el problema de la evaluación de la tesis de Tugendhat que enuncia que: «Las oraciones objetivas son primarias desde un punto de vista epistémico *porque* son primarias desde un punto de vista semántico», se desplaza a la evaluación de las razones que se dan para señalar la primacía semántica de las mismas. Estas razones, como hemos visto, provienen de la *observación* del aprendizaje. Pero ¿puede forzarse a quien se encuentra del otro lado del círculo a aceptar que estos enunciados sobre el aprendizaje socavan su posición? Podría pensarse que Wittgenstein ha creído tal cosa en *Zettel*, donde, luego de preguntarse si se le podría enseñar directamente a un niño un enunciado como «Esto es probablemente una silla», se pregunta «¿Estoy haciendo psicología infantil?» y se responde «–Tan solo trato de poner en relación el concepto de enseñar y el concepto de significado» (Z § 412). Es decir, Wittgenstein considera que sus observaciones revelan la gramática de nuestras expresiones. Pero la «gramática de nuestras expresiones» es la de las expresiones del lenguaje ordinario. Tales expresiones pueden usarse, en consecuencia, para probar que *nuestro lenguaje ordinario* no es un lenguaje privado. Pero eso ya lo sabíamos. De hecho, la consideración de que nuestro lenguaje ordinario no es un lenguaje privado –elaborada por Tugendhat en la reconstrucción del argumento– (IF § 244 y ss.; Tugendhat, 1994: 78/98), es

justamente una de las motivaciones que ha llevado a Wittgenstein a discutir la *posibilidad* de un lenguaje privado en las IF.

El punto al que se dirigen estas observaciones puede ilustrarse por medio de un experimento mental. Actualmente reconocemos las formas de los objetos sin necesidad de apelar a procedimientos ulteriores. Esto es, podemos darnos cuenta de que dos objetos de diferentes tamaños poseen la misma forma. No poseemos, sin embargo, la misma capacidad para reconocer las áreas de las figuras. En consecuencia, en nuestro aprendizaje matemático realizamos complicadas operaciones para establecer que dos figuras poseen la misma área, pero no para establecer que dos figuras son de la misma clase. Sin embargo, también podemos imaginar que las cosas ocurrieran a la inversa, es decir, que poseyéramos la capacidad para reconocer las áreas sin necesidad de apelar a un procedimiento, pero que nos fuera complicado reconocer que dos figuras son de la misma clase. Esta cuestión remitiría, en última instancia, a diferentes dotaciones naturales, no obstante, respecto a lo que nos interesa, parece normal creer que este hecho acerca de nosotros mismos se reflejaría en el desarrollo de una matemática diferente a la nuestra, en una matemática con una gramática diferente a la nuestra. Mucho de lo que nosotros consideramos una demostración, por ejemplo, no sería probablemente tal en el caso que imaginamos.

Ahora bien, es un rasgo constante del pensamiento de Wittgenstein considerar que el aprendizaje se relaciona con la gramática, pero también ha sido consciente acerca de que las maneras en las que aprendemos son, en cierto modo, un rasgo contingente. Por ejemplo, en IF § 6 señala:

Una parte importante del adiestramiento consistirá en que el instructor señale los objetos, dirija la atención del niño hacia ellos y pronuncie a la vez una palabra; por ejemplo, la palabra «losa» mientras muestra esa forma. (No quiero llamar a esto «explicación ostensiva» o «definición ostensiva», porque el niño aún no puede preguntar por la denominación. Lo llamaré «enseñanza ostensiva de palabras»). Digo que formará una parte importante del adiestramiento porque así ocurre entre los seres humanos, *no porque no pudiera imaginarse de otro modo*). (IF § 6) [énfasis agregado]

La variación de estas posibilidades llega a señalar que el propio aprendizaje del lenguaje es un hecho contingente relacionado con el lenguaje mismo. En el *Cuaderno azul* sostiene:

En la medida en que la enseñanza hace que se produzca la asociación, la sensación de reconocer, etc. etc., es la *causa* de los fenómenos de comprensión, obediencia, etc.; y es una hipótesis que se necesite el proceso de la enseñanza para producir estos efectos. *Es concebible en este sentido que todos los procesos de comprensión, obediencia, etc., hubiesen ocurrido sin que a la persona se le hubiese enseñado nunca el lenguaje.* (1958: 40/12, ver también: 41/14) [énfasis agregado]

En el *Cuaderno Marrón* Wittgenstein sostiene algo semejante:

Pero también podríamos imaginar un caso:

40) en el que ni siquiera este entrenamiento fuese necesario, en el que, como diríamos, la contemplación de las letras *abad* produjese naturalmente el impulso a moverse del modo descrito. A primera vista, este caso parece desconcertante. Parecemos suponer un modo de actuación de la mente completamente desacostumbrado. O podemos preguntar ¿cómo podrá saber nunca qué camino recorrer cuando se le muestre una letra?» Pero, «¿no es la reacción de B en este caso la misma reacción descrita en 37) y 38) y de hecho nuestra reacción usual cuando oímos y obedecemos una orden por ejemplo? Pues el hecho de que en 38) y 39) el entrenamiento *precediese* a la realización de la orden no cambia el proceso de realización. En otras palabras, el curioso mecanismo mental supuesto en 40) no es otro que el que suponíamos que se creaba por el entrenamiento en 37) y 38). Pero «¿Puede ser innato tal mecanismo?». Pero, ¿encontraron alguna dificultad en suponer que era innato en B *el* mecanismo que le permitió responder al entrenamiento del modo en el que lo hizo?<sup>11</sup> (1958: 132-133/97)

<sup>11</sup> Ver también Wittgenstein (1958: 40/12; 1974/1992: 369/188). Y en IF § 495: «está claro que por experiencia puedo comprobar que un hombre (o un animal) reacciona a un signo como yo quiero, a otro en cambio no. Por ejemplo, que un hombre reacciona ante el signo « → » yendo hacia la derecha, ante el signo « ← » yendo hacia la izquierda; pero que ante el signo « o— » no reacciona igual que ante « ← », etc. De hecho, ni siquiera necesito inventar casos; basta con considerar el hecho de que únicamente con la lengua alemana puedo dirigir la atención de una persona que solo ha aprendido el alemán. (Pues considero el aprendizaje de la lengua alemana como el ajustar el mecanismo a un determinado tipo de influencia; y puede que nos dé igual si el otro ha aprendido la lengua, o bien quizás de nacimiento está ya constituido de tal modo que reacciona ante las proposiciones de la lengua alemana igual que el hombre corriente que ha aprendido alemán)».

Varios comentaristas han leído estas observaciones como una indicación wittgensteiniana acerca del carácter contingente de la enseñanza del lenguaje. Por ejemplo, Baker y Hacker sostienen:

No importa que nuestro dominio del uso de una expresión (o del lenguaje como un todo) sea aprendido, adquirido como resultado de una operación del cerebro o innato, los criterios de si uno comprende la expresión (lenguaje) son completamente inafectados «El modo en que aprendimos el lenguaje no se encuentra contenido en su uso». GF 152-PG 80.<sup>12</sup> (1984c: 31)

De acuerdo a esta interpretación del pensamiento de Wittgenstein, las observaciones del austríaco acerca del carácter contingente de la enseñanza provienen del hecho de que los detalles históricos o fisiológicos relativos a cómo aprendimos a hablar son irrelevantes, en tanto que el interés positivo se dirige a *lo que se enseña*. Lo que se enseña es el uso, es decir, el significado de las expresiones. El interés de prestar atención a la enseñanza radica, precisamente, en que en ella aparecen algunas características distintivas del uso posterior de las palabras. Después de todo, se indica que, en el caso de hablantes que dispusieran de conocimiento innato de las habilidades para el uso de las expresiones, la relación de las explicaciones con la práctica lingüística no sería diferente de lo que es entre nosotros. Varios intérpretes destacan estas ideas en el pensamiento de Wittgenstein. Así se refieren a este punto Baker y Hacker:

Entre criaturas que tuvieran dominio innato del lenguaje, la explicación no tendría un rol pedagógico, pero tendría una función en determinar criterios de comprensión, y así establecer, en una disputa, si ciertos desacuerdos eran sobre definiciones o juicios, sobre significado o verdad. Esto es, su rol sería el mismo que en las transacciones no pedagógicas de usuarios del lenguaje maduros.<sup>13</sup> (1984c: 31)

Junto con estas observaciones, se indica usualmente también que: «el orden de la enseñanza no puede ser contrario al orden de la prioridad lógica, si

<sup>12</sup> La abreviatura PG usada por los autores remite a Wittgenstein (1974: la cita corresponde a la p. 153 de la trad. castellana).

<sup>13</sup> Véase Kenny (1979: 241) y Malcolm (1963a: 112).

se verifica alguna (por ejemplo, la relación entre ‘...es F’ y ‘...parece F’ en Z, §§ 413 y ss.)» (Baker y Hacker, 1984c: 32), la misma idea está presente, asimismo, en las consideraciones de Glock: «Wittgenstein también pretende que el orden de la enseñanza es una condición necesaria de cualquier prioridad lógica entre conceptos: ‘parece F’ no puede ser lógicamente previo a ‘es F’ si tiene que enseñarse con posterioridad» (1996: 112).

De aquí resulta, en consecuencia, que lo que la apelación al aprendizaje está diciendo es algo así como: «Si debe enseñarse con posterioridad, no puede haber prioridad lógica», o bien algo como: «Si no puede aprenderse primero, no puede ser lógicamente previo», junto con un relato acerca de cómo adquirimos las oraciones objetivas y las subjetivas.

¿Se ha logrado con esto una refutación del privatista? Según entiendo, la respuesta debe ser negativa. El privatista puede, para comenzar, sembrar algunas dudas sobre la historia que se narra del aprendizaje. Se supone que el propósito de la narración del aprendizaje es poner de manifiesto los vínculos gramaticales que guardan diferentes tipos de expresiones. Sin embargo, el estrato de discurso acerca de oraciones objetivas simples no modalizadas únicamente apareció junto con la *hipótesis* del aprendizaje. Solo porque supusimos que el círculo *que se da efectivamente* en nuestro lenguaje es algo a lo que debemos llegar desde algún otro sitio, es decir: solamente porque supusimos que es algo que debe ser aprendido, nos encontramos con un estrato discursivo, un juego de lenguaje, más básico que el mismo. O sea que el privatista puede insistir en que dicho estrato discursivo no fue descubierto por medio de un examen de la lógica inmanente que guardan las oraciones subjetivas y las oraciones objetivas, sino solo por medio de un examen de las relaciones lógicas entre ambos tipos de oraciones más el añadido de la *hipótesis* del aprendizaje. La fuerza del argumento como demostración de la imposibilidad del lenguaje privado, insiste ahora el privatista, descansa en una premisa fáctica. La hipótesis del innatismo y, consecuentemente, de la contingencia del aprendizaje, le da al privatista un sentido en el que las oraciones subjetivas no tienen que aprenderse con posterioridad ni tampoco primero, puesto que no tienen que aprenderse en absoluto. Esta historia le permite atrincherarse en el círculo, y poner en primer plano las cuestiones relacionadas con la justificación y la verdad. Así atrincherado, el privatista puede insistir, una vez más, en que atacar el lenguaje privado es atacar el lenguaje en general.

Hay, por supuesto, varias vías de respuesta. Una de ellas es mostrar que el círculo no se da efectivamente en nuestro lenguaje, es decir, mostrar de

manera inmanente –sin apelar a la hipótesis del aprendizaje– que la relación gramatical entre oraciones subjetivas y oraciones objetivas lleva a las oraciones objetivas simples no modalizadas. Por otra parte, puede intentarse una reformulación del principio de acuerdo al cual la posibilidad de aprendizaje evidencia la dependencia lógica entre tipos de oraciones –en el sentido de tratar lo que se pueda enseñar independiente o dependientemente uno de otro–, pero este es un principio a favor de cual habría que argumentar. Repárese en que en que el privatista podría haberse sentido inclinado a seguir el relato del aprendizaje bajo la comprensión de que su propia posición podría no ser el punto de partida. Sin embargo, la cuestión del innatismo le permitió atrincherarse en la posición del círculo en la que él mismo se encuentra, como si esta pudiera efectivamente ser una posición de inicio.

No es mi propósito indicar que la posición adoptada por el privatista, o las que se viera forzado a adoptar como consecuencia de los embates de su crítico, sea plausible. Reconozco que, forzado por estos embates, puede recluirse en una posición metafísica.

Antes bien, mi propósito es ilustrar el tipo de dificultades a las que se ve expuesto todo ataque al lenguaje privado que se asoma al terreno con presuposiciones positivas acerca de la significación en el dominio público. Me contento con mostrar las múltiples dificultades que registra un embate de estas características a la privacidad, de manera que podamos apreciar, en su momento, las ventajas de una posición que no haga uso de tales presupuestos.



## 9. ARGUMENTOS TRASCENDENTALES Y VERIFICACIONISMO

En 1968 Barry Stroud publicó un artículo, «Argumentos trascendentales», que habría de tener de una enorme influencia, en el que se analizaba críticamente el giro kantiano tomado por la filosofía anglosajona en las décadas de 1950 y 1960. Este giro kantiano, del que muchos vieron las semillas en la filosofía de Wittgenstein, y que consideraron ejemplificado paradigmáticamente en el argumento contra el lenguaje privado, consistía en el resurgimiento de los argumentos trascendentales, particularmente desarrollados como argumentos anti-escépticos.

Los argumentos trascendentales son argumentos diseñados para mostrar que alguna característica obvia de nuestra experiencia o nuestro pensamiento —como por ejemplo que quiero decir algo con una palabras, que creo que hay otros seres humanos y objetos materiales independientes de mi percepción— presupone, implica o remite como a un conjunto de condiciones necesarias a la posesión de otros conceptos, creencias o conocimientos. Que el resurgimiento de los argumentos trascendentales se considerara un renacimiento de la filosofía kantiana se debe al hecho de que fue Kant quien adelantó algunos de los argumentos trascendentales más famosos, particularmente en la *Crítica de la razón pura*.

Kant tenía, en esta obra, dos propósitos principales. Por un lado mostrar que cualquier criatura finita que tuviera experiencia de las cosas como localizadas en el espacio y el tiempo tenía que pensar acerca del mundo en términos de ciertos conceptos centrales o «categorías», como objeto, propiedad, causalidad, etcétera. Esto es, Kant quería demostrar que tales criaturas debían regular su pensamiento mediante ciertos principios conectados con estos conceptos –por ejemplo, debían necesariamente creer que todo evento tenía una causa–. En consecuencia, ciertos conceptos y creencias serían condiciones indispensables, condiciones necesarias, de la experiencia y el conocimiento.

Por otra parte, Kant intentaba evidenciar que estamos *justificados* al usar estos conceptos, al comprometernos con estas creencias. Es decir, buscaba no solo mostrar que conceptos como el de causalidad, son indispensables para el pensamiento, sino además, probar que los eventos *realmente* tienen causas. Para ello, se vio llevado, en la deducción trascendental de las categorías, a demostrar que estos conceptos son también constitutivos de los objetos de nuestras creencias, puesto que no podemos tener experiencia alguna que no sea conceptualizable bajo los mismos. Ello implica que las categorías tienen una validez objetiva de carácter universal. La estrategia de Kant en la deducción trascendental, consistió en indicar que no podemos tener ninguna forma de autoconciencia (apercepción trascendental) sin tener también conciencia de objetos, la cual a su vez requiere de la aplicación de las categorías. Esta es la tesis característica del «idealismo trascendental». Dichos conceptos tendrían, en consecuencia, por un lado, *necesidad subjetiva*, ya que el modo en que experimentamos el mundo los presupone, y, por otro, *necesidad objetiva*, ya que los objetos de cualquier experiencia posible los presuponen.

El propio Kant aplicó también un esquema de razonamiento trascendental en su «Refutación del idealismo», en la que intentó mostrar que el conocimiento de los estados externos es una condición previa necesaria del conocimiento de nuestros propios estados internos, entendiéndolo que con esta prueba «el juego que el idealista juega, le es devuelto con mayor derecho» (1987: 134).

Peter Strawson fue quien con mayor autoconciencia retomó la cuestión de los argumentos trascendentales en el mencionado giro neokantiano. Este autor sostenía en su *Individuals*:

[e]l escéptico pretende aceptar un esquema conceptual, pero al mismo tiempo rechaza una de las condiciones de su empleo. En consecuencia,

sus dudas son irreales, no simplemente porque son dudas lógicamente irresolubles, sino porque las mismas acarrearían el rechazo de todo el sistema conceptual dentro del cual las mismas tienen sentido.<sup>1</sup> (1959: 35)

Ahora bien, el tipo de argumento propuesto por Strawson resulta familiar a varios argumentos propuestos como refutación de la idea de un lenguaje privado.

En la versión de Malcolm se intentaba refutar al privatista mostrando que la idea de un lenguaje privado contradecía uno de los requisitos esenciales, de acuerdo a Malcolm, de la idea misma de lenguaje: la noción de regla que posibilita establecer que un uso es correcto. En otra explicación, el propio Malcolm vinculaba la propuesta de un lenguaje privado con el escepticismo acerca de las otras mentes y mostraba cómo, en su interpretación, el defensor de la idea de un lenguaje privado solo podía otorgarle sentido a su propio lenguaje si poseía un criterio de corrección, y pensar un criterio de corrección implicaba, necesariamente, pensar en otros hablantes, con otras mentes.

En las interpretaciones semánticas del argumento, se intentaba mostrar que la noción de cometer un error remitía, como a una condición necesaria, a la de conocer el significado, y se argumentaba que el privatista no podía satisfacer las condiciones exigidas por esta noción, ya que la misma requería de un criterio de corrección independiente, *condición indispensable* para otorgarle sentido a la idea de conocer un significado, que, de acuerdo al argumento, no podía resolverse con los recursos disponibles en el escenario propuesto por el lenguaje privado.

La propuesta de Tugendhat –tratada en el capítulo previo– es la que presenta más abiertamente su forma de argumento trascendental. Este autor indicaba que el círculo entre las oraciones subjetivas y las oraciones objetivas, en el que podría alojarse la posibilidad del lenguaje privado, en verdad excluía la posibilidad del mismo en la medida en que la adquisición previa de

<sup>1</sup> En la siguiente caracterización de la tesis a ser refutada por el argumento del lenguaje privado de parte de A. Kenny se deja percibir un objetivo semejante al de Strawson: «Esos mismos filósofos han considerado obvio que el conocimiento de nuestras experiencias puede expresarse en el lenguaje, al menos para nosotros mismos, y que la posibilidad de esa expresión no presupone ningún conocimiento inmediato del mundo externo o de otras mentes» (Kenny, 1979: 233). Al demostrar que el conocimiento de mis propias experiencias no posee la independencia lógica en relación con el conocimiento del mundo externo y de las otras mentes, se refuta la base común de muchas teorías filosóficas tradicionales.

oraciones objetivas simples no modalizadas era una *condición necesaria* —o una base semántica común— a dicho círculo, dentro del cual podría existir la posibilidad de un lenguaje privado.

También he examinado varias respuestas a estas refutaciones, que sostienen que el privatista está en posición de trazar las distinciones que se reclaman necesarias, tan bien como pueden trazarse en el dominio público. Según Ayer, el privatista indicaba que en el dominio privado las clasificaciones podían realizarse con no menos seguridad que en el dominio público. Judith Thomson, en un sentido semejante, argumentó que lo que subyace en el ataque al lenguaje privado, en la versión de Malcolm, es una variante del principio de verificación, de acuerdo al cual, para que una oración tenga sentido, debe ser posible establecer su verdad; pero a la vista de la seguridad que poseen los procedimientos de los que disponemos para establecer la verdad en nuestro lenguaje público, esto es, procedimientos basados en buenas razones, estos no alcanzan para establecer la imposibilidad de un lenguaje privado.

El análisis de la interpretación semántica del argumento me llevó a examinar la pretensión de que una práctica pública esté en condiciones de establecer un criterio de corrección, según se vio, esta propuesta no superaba las dificultades para distinguir entre «correcto» e «incorrecto», mejor de lo que lo hacía la propuesta de un conjunto de condiciones de verdad en pasado —una intención significativa— que permitían al privatista, por medio del recuerdo de las mismas, tener un sentido para la distinción entre ser correcto y parecer correcto.

Al considerar la versión dinámica del argumento semántico, he indicado que el privatista encontraría cuestionable el carácter hipotético de la apelación al aprendizaje, en la medida en que el mismo fuera introducido como una premisa fáctica: de hecho aprendemos el lenguaje de esa manera. Subrayé también allí que, incluso si la historia del aprendizaje fuera derivada de manera inmanente a partir del círculo en el que el privatista ve una posibilidad de salvaguardar su propuesta, este todavía podría, admitiendo el carácter necesario de la creencia en que tuvo que haber ocurrido un proceso de aprendizaje, preguntar por la justificación de la misma. En este capítulo me ocuparé más en detalle de esta posibilidad.

Es importante ahora destacar que la controversia se articula alrededor de la noción de «criterio de corrección». Lo que parece dividir las aguas es la diferencia entre los críticos del lenguaje privado, que creen que un lenguaje cabal requiere de la existencia efectiva de un criterio de corrección, y los defensores del lenguaje privado que sostienen que basta con la mera creen-

cia en un criterio de corrección. Los críticos del lenguaje privado indican la necesidad de un criterio de corrección operante en lo que llamamos lenguaje, los defensores del lenguaje privado reconocen tal necesidad cuando son empujados a ello, pero indican que la misma puede satisfacerse en el lenguaje privado tan bien como en el lenguaje público. Los críticos del lenguaje privado, por el contrario, indican que poseen un modo de argumentación que les permite establecer que si hay lenguaje entonces existe un criterio de corrección que puede *ser* satisfecho y no solo *creído* como satisfecho. Las dificultades acumuladas en este terreno ameritan que consideremos en detalle el tipo de argumentación involucrada.

## La crítica de Stroud a los argumentos trascendentales

La objeción de Stroud a los argumentos trascendentales puede considerarse como una generalización de la objeción dirigida, por Judith Thomson, a la versión del argumento por parte de Malcolm, en la medida en que, mientras la objeción de esta autora impactaba solo sobre una forma particular de argumento trascendental —la dirigida contra una versión del argumento del lenguaje privado—, la de Stroud toca directamente al alcance y los límites de cualquier argumento trascendental. De alguna manera, la objeción que Stroud va a desplegar contra los argumentos trascendentales ha estado implícita *en cada respuesta* levantada contra las diferentes versiones de la refutación de la posibilidad de un lenguaje privado. Todas ellas han indicado que las premisas por medio de las que se refutan las posiciones privatistas no podrían sostenerse a menos que se aceptara alguna forma de lenguaje privado, o bien que no podrían sostenerse con la seguridad requerida para que las mismas implicasen la imposibilidad de un lenguaje privado.

En línea con estas conclusiones, Stroud objeta —contra las propuestas de argumentos trascendentales que pretenden refutar el escepticismo en diferentes ámbitos— que los argumentos trascendentales solo pueden *garantizar* el paso de una creencia a una *creencia necesaria*. Pero esto, en su opinión, deja intacto el terreno en el que se mueve el escéptico, que ahora, al término del argumento trascendental, puede preguntar por la justificación de esa creencia. Dicho de otra manera, Stroud indica con claridad que los argumentos trascendentales no logran probar la existencia necesaria, razón por la cual no pueden utilizarse para refutar al escéptico que plantea una pregunta por la justificación: ¿cómo sabemos que lo que nos vemos forzados a creer no po-

dría, sin embargo, ser siempre falso? Ya hemos visto sobradamente al privatista desempeñar este antipático papel.

Sin embargo, lo que resulta valioso en el trabajo de Stroud no es solo que ha indicado esta dificultad, sino, fundamentalmente, que ha establecido con claridad que en varios de los argumentos trascendentales propuestos, en los que se llega a una refutación de posiciones escépticas, la carga de la prueba no descansa sobre el argumento trascendental sino sobre alguna variante del principio de verificación, de acuerdo al cual el significado de ciertas expresiones implica necesariamente la existencia de ciertas entidades.<sup>2</sup> Pero, en tal caso, advierte que es el principio de verificación el que hace el trabajo antiescéptico, no el argumento trascendental. Como he indicado al comienzo, en el uso kantiano de los argumentos trascendentales, el peso de la respuesta por la *justificación* de nuestro uso de los conceptos, que descubrimos como condiciones necesarias de nuestra experiencia, caía sobre la deducción trascendental de las categorías, encargada de establecer la tesis de la idealidad trascendental de los objetos de la experiencia. En otras palabras: «De manera general, responder a la pregunta ‘¿Cuáles son las condiciones necesarias de X?’ no nos dice nada acerca de la respuesta a la pregunta ‘¿Ocurren efectivamente esas condiciones?’» (Stroud, 1968: 254). Ahora bien, puesto que los argumentos trascendentales, del tipo de los que hemos estado examinando y de los que examina Stroud, no ofrecen ningún análogo satisfactorio de la tesis del idealismo trascendental, la filiación del llamado «renacimiento neokantiano» debería buscar sus raíces más en la Viena de los años veinte del siglo pasado que en el Königsberg de fines del siglo XVIII.

Naturalmente, se objetará que si consideramos que los argumentos en cuestión no ofrecen ningún análogo satisfactorio, de allí se sigue que hay, cuando menos, la propuesta de un análogo. Consideremos, entonces, la que Stroud selecciona como la mejor.

El argumento trascendental podría ser probatorio si se pudiera mostrar que *la verdad* de una proposición es una condición necesaria para que haya lenguaje o para que algo pueda ser pensado con sentido. En tal caso, el propio planteo del escéptico involucraría un compromiso con *la verdad* de estas proposiciones. La cuestión es ¿se puede dar esta prueba?

<sup>2</sup> Es significativo el cambio en la posición de Peter Strawson (1985: cap. 1) como consecuencia de la crítica de Stroud.

Stroud comienza cuestionando algunos argumentos antiescépticos evidentemente fallidos, como el que sostiene «Allí hay un tomate, tu esposa dice que lo ve», ya que el mismo depende obviamente de una premisa fáctica («tu esposa también lo ve») sobre la que el escéptico puede originar nuevas dudas, para luego continuar examinando versiones más sofisticadas, como los argumentos antiescépticos con base lingüística, mostrando que las mismas no mejoran esencialmente esta versión rústica.

Un refinamiento de esta versión rústica del argumento es el denominado «argumento del caso paradigmático». En el mismo se sostiene que «si esto (por ejemplo, percibir un tomate a plena luz, estando el mismo al alcance de mi mano, cuando lo toco, etc.) no es un caso de conocimiento, entonces nada lo es». Puesto que estas situaciones, como el escéptico no lo discute, ocurren frecuentemente, se seguiría que conocemos que hay tomates y en consecuencia objetos materiales. Stroud se muestra insatisfecho con este argumento, ya que, de hecho, lo máximo que logra establecer es la verdad de los condicionales que describen el caso paradigmático, desconociendo, sin embargo, que es justamente la verdad de estos condicionales la que hace posible que los argumentos escépticos se planteen en base a uno o dos ejemplos exclusivamente: «La mera confrontación con un condicional que muestra que si *no-p*, no sería posible hacer *A*, no alcanza para refutar al escéptico que duda si *p*, puesto que lo que está en cuestión es justamente si nosotros alguna vez hacemos *A* ‘validamente’ o ‘justificadamente’» (1968: 244).

En consecuencia, el «argumento del caso paradigmático» requiere, para ser concluyente, del añadido de una premisa adicional. Tal premisa podría ser una que establezca que *conocemos a veces*, pero esta sería una premisa fáctica, lo que constituye una evidente petición de principio al cuestionamiento escéptico. La premisa adicional podría ser una teoría del significado que establezca que «para que algunas palabras de nuestro lenguaje tengan el significado que tienen en nuestro lenguaje, es necesario que haya situaciones en las que las mismas se aplican con verdad» (Stroud, 1968: 245). El desarrollo posterior dejará en claro la deficiencia de una estrategia basada en el agregado de una premisa de esta clase.

El análisis de argumentos más sutiles, como el de Strawson, lleva a Stroud al mismo resultado. También allí muestra que no podemos dar un paso puramente descriptivo desde el *modo en que pensamos acerca* de las cosas hasta el *modo en el que son* las cosas.

En consecuencia, los argumentos que elucidan algunas condiciones de significatividad de nuestro discurso oscilan, en general, entre la necesidad de añadir una premisa suplementaria de una de estas dos clases:

a) O bien el argumento necesita de una premisa fáctica que establece que «conocemos» efectivamente que dichos criterios ha sido satisfechos (vs. creemos conocer).

b) O bien está comprometido con una forma del principio de verificación: por ejemplo, «si la noción de objeto particular tiene sentido, entonces podemos conocer que ha sido satisfecha».

Podemos ahora esquematizar el conflicto entre el antiescético trascendentalista y el escéptico, señalando la diferencia entre el escéptico y los trascendentalistas de la siguiente manera:

El escéptico sostiene (i) que cierta clase de proposiciones tiene sentido, y (ii) que no podemos saber si son verdaderas.

Por el contrario, el antiescético sostiene que hay una incompatibilidad entre los dos compromisos del escéptico, de manera que (ii) tiene que ser falsa para que (i) sea verdadera, y sostiene que la verdad de (i) es una condición necesaria de la pregunta escéptica. En virtud de esta supuesta contradicción, ningún desafío escéptico habría sido formulado.

Pero, según hemos visto la exigencia de que (ii) sea falsa, la exclusión de la posibilidad de que los enunciados tengan sentido cuando lo que los sustenta son meras creencias, no es derivada de manera inmanente a partir del planteo escéptico, sino de la premisa verificacionista adicional, que es así aquello sobre lo que descansa la refutación del escepticismo, y no sobre el argumento trascendental, como se pretende.

La refutación dependería, entonces, de una premisa de cuyo problematismo ha dado cuenta sobradamente la historia del positivismo lógico. Sin embargo, más allá de esto, incluso si concediéramos la posibilidad de que alguna estrategia trascendental efectivamente lograra implicar el principio de verificación, ello solo no bastaría para refutar concluyentemente al escéptico, ya que:

Si lo que está en cuestión es únicamente una clase restringida de proposiciones, siempre queda para el escéptico la posibilidad de aceptar el argumento y concluir que el discurso acerca de, digamos, la existencia continua de objetos no percibidos, realmente no tiene sentido para nosotros. [...] lejos de refutar al escepticismo, esto lo haría más fuerte,

No solo seríamos incapaces de conocer si la proposición supuestamente expresada por determinada forma de palabras es verdadera, ni siquiera entenderíamos esas palabras. (Stroud, 1968: 251)

En tal caso, el escéptico puede concluir que la región del discurso en relación al cual se implicó el principio de verificación, por ejemplo el discurso acerca de objetos físicos o acerca de otras mentes, carece de significado.

En consecuencia, la refutación de la posición escéptica requeriría desarrollar un argumento antiescéptico completamente general, es decir, relativo a las condiciones de posibilidad de cualquier lenguaje. La generalidad requerida podría alcanzarse si el argumento no se refiriera a una clase especial de proposiciones, sino a proposiciones que sean las condiciones necesarias de la existencia de cualquier lenguaje en absoluto y que, por tanto, no pudieran ser negadas con verdad por nadie y sus negaciones no pudieran ser afirmadas con verdad por nadie. Stroud denomina a esta clase de proposiciones «clase privilegiada».

Las proposiciones de la clase privilegiada son un subconjunto de las proposiciones que poseen un carácter «autojustificadorio», cuyas condiciones de verdad se producen con la afirmación de las mismas, como por ejemplo: Descartes no puede afirmar con verdad que Descartes no existe. Sin embargo, la proposición recién considerada no pertenece a la clase privilegiada, ya que posee un carácter autojustificadorio restringido: otra persona puede afirmar que Descartes no existe. En contraste, las proposiciones de la clase privilegiada deberían ser tales que posean un carácter autojustificadorio que podamos denominar «irrestringido» o «absoluto»: «No hay quien, quienquiera que sea, cualquiera sea el lenguaje que pudiera hablar, y cualquiera sea la clase de la gente a la que pudiera pertenecer el mismo, que pueda negar con verdad ninguno de los miembros de la clase privilegiada de proposiciones» (Stroud, 1968: 253).

Sin embargo, hay que reparar en que las proposiciones que integran la clase privilegiada por poseer un carácter autojustificadorio absoluto, aquellas que se hacen verdaderas por el hecho de ser afirmadas por cualquiera, no son proposiciones necesarias. Así, la proposición «hay un lenguaje», una proposición presuntamente miembro de la clase privilegiada, no puede ser negada con verdad por nadie, pero ello no la convierte en una verdad necesaria, ya que podemos imaginar circunstancias en las que la misma no sea verdadera: fue cierto y probablemente será cierto en algún momento futuro que no habrá lenguaje.

Con las proposiciones de la clase privilegiada, los argumentos trascendentales parecen encontrar una dimensión análoga a la de la «doctrina de lo dado», un solapamiento entre parecer y ser: «En general cuando nos preguntamos, ¿cuáles son las condiciones necesarias de X? no respondemos a ¿se cumplen esas condiciones? Pero sí lo haríamos en el caso de las proposiciones de la clase privilegiada, dar una respuesta a la primera pregunta, implica dar una respuesta a la segunda» (Stroud, 1968: 254).

El quid de la cuestión es que la existencia de proposiciones de la clase privilegiada permitiría refutar concluyentemente en su planteo escéptico, si resultara que las proposiciones que el escéptico pretende que no pueden ser justificadas sobre la base de la experiencia pertenecieran a esta clase. Ahora bien, esta cuestión requeriría ser probada y la prueba en cuestión es difícil por dos motivos. Por un lado, porque el discurso acerca del lenguaje y de las condiciones de posibilidad del sentido *en general* –en contraste con lo que pertenece a los lenguajes *particulares*–, es tan vago que realmente es difícil saber a ciencia cierta qué es lo que incluye y lo que excluye. Pero la razón fundamental del fracaso de esta estrategia es que, para cualquier hipotético candidato *S* propuesto como miembro de la clase privilegiada, el escéptico puede insistir en que «para hacer posible el lenguaje, basta con que nosotros *creamos* que es verdadera, o que le parezca a todo el mundo que lo fuera, sin que *S* necesite necesariamente ser verdadera» (Stroud, 1968: 255).

De este modo, una proposición candidata a miembro de la clase privilegiada, como «hay objetos exteriores», es absorbida por el escéptico a través de la declaración de creencia en la existencia de objetos exteriores. De este modo, el escéptico se aviene a aceptar que cuando pregunta si hay objetos exteriores, su mismo utilizar esta proposición hace verdadero que él posee una creencia en objetos exteriores, sin la cual su discurso no tendría sentido. Sin embargo, puesto que esta no es una proposición necesaria, el escéptico puede preguntarnos por la *justificación* de esta creencia. De esta manera, el escéptico atacado por argumentos trascendentales con base lingüística distingue entre las condiciones de uso paradigmático o uso justificado, y las condiciones bajo las cuales este uso es verdadero; acepta los primeros y pregunta por la justificación de los segundos.

En resumidas cuentas, el argumento trascendental con base lingüística de carácter general viene a tropezar en el mismo lugar en que tropezaban las versiones más rústicas. El mismo muestra, a lo sumo como una cuestión de hecho, que determinado rasgo, concepto, creencia, es una condición necesaria de nuestra experiencia, pensamiento o discurso, pero no responde a la

cuestión de derecho acerca de si estamos justificados a hacer uso de este rasgo, concepto o creencia. Para poder responder a esto se requeriría, una vez más, o bien de una premisa que establezca que se conoce que el contenido de estas creencias es satisfecho –lo que es una burda petición de principio–, o bien estipular entre las condiciones de significatividad la exigencia de saber que las mismas han sido satisfechas. Pero esto, según se ha señalado, equivale a establecer un principio de verificación que hace ociosa la vía indirecta del argumento trascendental.

Sin este principio, a lo sumo, lo que pueden hacer los argumentos trascendentales es arrastrar al interlocutor desde una creencia a otra creencia necesariamente implicada en la misma. En todo caso, lo máximo que se logra probar es que algunas proposiciones acerca de lo que creemos, o acerca de la manera en que las cosas aparecen, pertenecen a la clase privilegiada. Por ejemplo, un argumento como el examinado puede mostrar que es verdadero, e incluso autojustificador, que crea que hay objetos materiales. Pero esto no prueba que haya objetos materiales, es decir, no prueba que la pregunta escéptica o el lenguaje privado requieran de quien los formula algo más allá de sí mismo. Dicho de otra manera, las condiciones de verdad de las proposiciones de la «clase privilegiada» elucidadas por el argumento trascendental *son estados mentales subjetivos* y, por ello, el argumento no alcanza a refutar la posibilidad de un lenguaje privado. Habiendo realizado esta movida, el escéptico-privatista puede ahora reafirmar su compromiso con las condiciones de uso paradigmático o justificado, las que pueden incluir creer que hay objetos materiales, declarando desconocer las condiciones bajo las que este uso es verdadero.

## Richard Rorty y el principio de verificación adecuado

Rorty ha respondido a la objeción de Stroud concediendo que ningún argumento trascendental puede probar la existencia necesaria. Del argumento de Stroud, avala la conclusión de que: «la apariencia es tan buena como la realidad para darle significado a los términos, me parece decisiva» (Rorty, 1971: 5).

A pesar de ello, cree que se pueden preservar los argumentos antiescéticos. Un argumento contra el lenguaje privado puede funcionar todavía como un argumento trascendental, siempre que se comprenda adecuadamente su propósito y que se lo ligue a una forma saludable o adecuada de principio de veri-

ficación, la que afirma que en todo lenguaje deben darse relaciones inferenciales entre los términos, condición que no puede cumplir un lenguaje privado.

Comenzaré examinado cuál es la comprensión adecuada del propósito de los argumentos trascendentales. Rorty indica que estos deben ser, *al menos*, argumentos de parasitismo. La comprensión parasitaria de los argumentos trascendentales contrasta con la tradicional en que los ve como razonamientos orientados a extraer conclusiones de validez particular, mientras que la comprensión clásica los ve como argumentos destinados a revelar aspectos de la estructura general de nuestro pensamiento y lenguaje. De esta manera, Rorty está atacando, implícitamente, una observación crucial para la fuerza de la respuesta de Stroud: su distinción, dentro de la «clase de las proposiciones privilegiadas», entre proposiciones necesarias y proposiciones que meramente no pueden ser negadas con verdad. En consecuencia, en la comprensión parasitaria de los argumentos trascendentales no sería un fallo de los mismos no basar sus conclusiones en proposiciones necesarias, sino más bien un rasgo importante y positivo del uso que hacemos de ellos.

Un argumento de parasitismo muestra que una forma de expresión depende lógicamente de otra (Rorty, 1971: 5). Los argumentos de parasitismo son parte de una metafísica comprendida de manera falibilista y, de hecho, un recurso básico con el cual evaluamos marcos conceptuales alternativos, de acuerdo a que puedan o no ser descriptos de manera independiente a nuestro marco conceptual aceptado. Dicho de otra manera, el propósito de observaciones como «hay que pensar en términos de objetos materiales» (Rorty, 1971: 11) es el de derrotar al proponente de un marco conceptual alternativo.

Para el argumento así comprendido, pretende Rorty, no importa si realmente hay personas y objetos o si sencillamente creemos que los hay —nivel ontológico—, lo que importa es que los enunciados acerca de lo que hay son más básicos que los enunciados acerca de lo que nos parece. Esta línea del argumento se aplica al filósofo cartesiano que pretende que todo lo que describimos ahora en términos de personas y objetos materiales, podría describirse en términos de experiencias, en un lenguaje de pura experiencia: «En este caso, la fuerza de los argumentos de parasitismo es mostrar que no podríamos describir un tal lenguaje (y en consecuencia *a fortiori* mostrar que no podríamos describir un lenguaje privado). Para la fuerza de tales argumentos no importa que haya personas y objetos materiales o si simplemente creemos que los hay» (Rorty, 1971: 5).

El segundo punto concierne a la forma adecuada que, según este autor, debe tomar el principio de verificación en un argumento trascendental. Rorty

parte del hallazgo del principio de verificación en «la tesis de Malcolm», realizado por Thomson en el tercer paso de su reconstrucción de este argumento: «3) no hay *tal cosa* como el que alguien piense que algo es de una clase que ha de llamarse ‘K’ y que de hecho no lo sea, a menos que sea lógicamente posible *descubrir* que no lo es» (Thomson, 1979: 220-21, citado por Rorty, 1971: 6). Esta premisa verificacionista presuntamente habría de excluir «que [uno] pueda razonablemente responder: tal vez no pueda descubrirse si mi sensación es o no de la clase requerida, pero de todos modos puede ser que lo sea» (Thomson, *ibíd.*).

El autor considera la propuesta de Thomson en términos de la interpretación débil de «descubrir», de manera que el argumento se completaría con una premisa adicional: «4) Nada cuenta como confirmar o desconfirmar que algo es un K si nuestra *única* razón para decidir si lo es o no lo es, es que alguien está o no está inclinado a llamarlo K, teniendo como su *única* razón que es o no es semejante a lo que previamente ha llamado K» (Rorty, 1971: 6). De lo que se sigue la conclusión: «(C) si el único modo posible de confirmar o desconfirmar que algo es una K es descubrir si alguien está inclinado a llamarlo K, teniendo como su *única* razón que es de la clase que él recuerda que es o no es semejante a algo que ha llamado previamente K, entonces ‘K’ no es una palabra en ese lenguaje» (1971: 6-7).<sup>3</sup>

Rorty lee esta reconstrucción de argumento como estableciendo que si todo lo que conocemos acerca de los Ks es esto, es decir, que hay uno cuando, y solo cuando, alguien cree que hay uno, entonces no sabemos nada acerca de los Ks, ni siquiera esto. Su observación crucial es que nada, excepto que hay un K, se sigue de un enunciado como «Hay ahora un K». Lo que se requeriría es que este enunciado estuviera correlacionado con otros, que funcionarían como relaciones de confirmación o desconfirmación de la ocurrencia de K. Por ello, en su opinión, el enunciado 4) es un corolario del eslogan «el significado es el uso», cuando este eslogan es comprendido en los siguientes términos: «un enunciado como ‘Hay un K ahora’ tiene que considerarse como entablando algunas relaciones inferenciales no triviales antes de que se le pueda otorgar un lugar en un juego de lenguaje» (Rorty 1971: 7).

<sup>3</sup> Tanto la premisa 4) como la conclusión (C) son reconstrucciones de Rorty de las ideas de Thomson y no citas textuales. Tendré que volver sobre este punto.

Con estos recursos, Rorty se propone mostrar que la objeción principal que Thomson tiene para dirigir a la tesis de Malcolm, relacionada con la aparición de un compromiso verificacionista, no funciona.

La objeción de Thomson era: «¿Por qué debemos pensar que cualquier práctica establecida de confirmar un enunciado S por referencia a la satisfacción de ciertos criterios es una práctica confiable?» (Rorty, 1971: 8). De acuerdo a Thomson, el argumento no funciona a menos que podamos establecer que nuestras prácticas de confirmación son sólidas, esto es, a menos que podamos establecer que de hecho conocemos, o que podríamos hacerlo, ya que sin esto el argumento no podría albergar el paso de *parecer* a *ser*, o la posibilidad de dicho paso, implícito en la demanda de alojar una distinción entre «parecer correcto» y «ser correcto».

En opinión de Rorty, en cambio, no estamos obligados a responder a esta pregunta, porque el argumento no depende de la misma. En lugar de la premisa 3), podemos colocar una versión modificada de la misma: «3') No hay algo así como que alguien piense que una cosa es de una clase a llamarse 'K' y que esta no lo sea, a menos que algún modo de confirmar que esa cosa es una K sea aceptada por él» (1971: 8).

Y cambiar en la conclusión (C): «el único modo lógicamente posible de confirmar o desconfirmar que algo es K» por «el único modo posible aceptado por una persona de confirmar o desconfirmar que algo es K» (1971: 8).

La reformulación del principio de verificación de manera que evite comprometerse con la confiabilidad de los métodos de confirmación vigentes en nuestros juegos de lenguaje tiene la ventaja de mostrar que el principio de verificación implicado en el argumento *no depende de una conexión con el mundo*, sino de la conexión de algunos trozos de conducta lingüística con otros.

Las objeciones de Rorty se extienden a la propuesta de Stroud. Rorty no cree, a diferencia de Stroud, que los argumentos trascendentales deban entenderse como argumentos de carácter general, sino como argumentos de propósito particular. Ello dispensa que los argumentos trascendentales deban basarse en proposiciones necesarias, por una parte, y , por otra, permite considerar que su tarea está cumplida cuando se ha revelado el parasitismo de un marco conceptual en relación a otro, esto es, cuando se ha mostrado que un marco no podría ser descrito sin la ayuda de otro.

Por lo tanto, la crítica general de la validez de los argumentos trascendentales emprendida por Stroud resulta ser una empresa vana: «cada acusación de parasitismo tiene que ser evaluada por sus propios méritos» (Rorty, 1971: 14).

Además, Rorty dirige sus dardos contra la elucidación del principio de verificación que Stroud encuentra implícito en la reconstrucción del argumento de Strawson: un principio de verificación que especificara condiciones o criterios cuya satisfacción implicara lógicamente la existencia de Xs. Rorty va a levantar la apuesta de Stroud, quien meramente indica que el principio del que depende el argumento es polémico y no ha sido defendido, indicando que el principio es tan trivialmente malo que no valdría la pena montar un argumento sobre el mismo.<sup>4</sup>

Ahora bien, ambas objeciones están entrelazadas, ya que la posibilidad de comprender los argumentos trascendentales como argumentos de parasitismo depende de la plausibilidad que tenga la propuesta alternativa de un principio de verificación que propone Rorty.

Puesto que es el punto crucial para la evaluación de su propuesta, concentémonos, antes de pasar a ella, en la caracterización que él propone de su versión del principio.

Una formulación muy general del mismo indica que: «la intuición que yace debajo de la noción verificacionista original (peirciana) acerca de que "no sabes lo que 'Esto es un X' significa a menos que sepas cómo confirmarlo" puede explicarse como la afirmación acerca de que conocer el significado es conocer relaciones inferenciales» (Rorty, 1971: 14). Y un poco más adelante:

La formulación malcolmiana del argumento del lenguaje privado, los argumentos de Strawson en los capítulos 1 y 3 de *Individuos*, y una gran cantidad de trabajo nuclear en la metafísica contemporánea en verdad, como ha mostrado Thomson y Stroud, depende del verificacionismo. Pero la clase de verificacionismo sobre la que depende no es obviamente falsa, y no es de ninguna manera la variante claramente implausible que Stroud sugiere que podría necesitarse. (1971: 14)

<sup>4</sup> Un principio de esta clase, de acuerdo a Rorty, nos pondría ante el desagradable dilema de tener que escoger entre (i) y (ii): (i) superpoblar nuestra ontología: la misma se vería engrosada con todas aquellas cosas de las que la gente ha hablado, entendido y creído racionalmente (dioses, brujas, perturbaciones en el éter) ya que, por ejemplo, puesto que los criterios de los creyentes en brujas fueron a menudo satisfechos, el principio nos obligaría a concluir que había brujas; y (ii) indicar que los criterios no fueron en realidad satisfechos, esto salvaría nuestra ontología, pero al altísimo costo de implicar que no podemos saber nunca si nuestros criterios son satisfechos.

## Conclusión

Este trabajo de Rorty es muy sugerente, como mucho de lo escrito por él. Sin embargo, en el presente caso, encuentro que sus objeciones no van muy lejos. La razón fundamental de mi desacuerdo con este autor es que parece no reparar en que, su admisión inicial de la conclusión de los argumentos de Thomson y Stroud acerca de que las apariencias son tan buenas como las realidades para dar significado y condiciones de significatividad, lo pone ante un dilema donde la cuestión central es la de trazar la distinción entre correcto e incorrecto o, mejor, entre parecer correcto y ser correcto. La propuesta de Rorty hace que esta distinción aparezca como derivada o, para decirlo en su jerga, «parásita», en relación a la noción de relaciones inferenciales entre enunciados o términos.

Ahora bien, ¿se sostiene esta pretensión de parasitismo? Una manera particular de plantear esta dificultad es preguntándonos cómo es que Rorty podría mostrar que él está en condiciones de cerrar la posibilidad de que se den relaciones inferenciales entre sensaciones. Y Rorty carece de un argumento sólido para hacerlo.

Por ejemplo, cuando reconstruye la premisa 4) del argumento de Thomson, compromete al defensor del lenguaje privado con una tesis acerca de que la «única razón» para confirmar si un enunciado es de una cierta clase K es que alguien está inclinado a llamarlo K. Sin embargo, cuando Thomson considera la siguiente posibilidad: «Ay, que tonto soy. Ahora recuerdo cuál fue la sensación que se ocurrió aquella tarde de mayo pasado. Y ahora veo que me equivoqué al pensar que la sensación que sentí es de esa clase, ya que de ninguna manera se parece a aquella otra» (1979: 224), hace referencia a que no podemos dejar de considerar los casos en los que este *tipo* de razones sean la *única clase* de razón con la que se podría contar. El argumento de parasitismo no afecta esta conclusión, en el sentido de mostrar que necesariamente debemos contar con otra clase de evidencia, ya que, como indica Stroud, frente a estos argumentos siempre se pueden absorber las objeciones de parasitismo planteando la pregunta por la justificación, lo que equivale, ni más ni menos, que a redescibir los enunciados, de los que supuestamente es parásita la propuesta del escéptico, en términos de enunciados acerca de su experiencia.

Sin embargo, la cuestión fundamental es que la dependencia o parasitismo de las nociones de corrección e incorrección respecto de las relaciones inferenciales no se sostiene. Rorty debe indicar cómo aparece el problema de

la corrección en un marco de puras apariencias. Después de todo, fueron propuestas como la de la correlación entre sensaciones las que motivaron toda la disputa en términos de la dificultad para distinguir entre «es correcto» y «parece correcto», y la elucidación más natural de los presupuestos de esta distinción es la que llevó a plantear objeciones como la de Stroud. Ahora bien, si los presupuestos, en los que tales objeciones presumiblemente se basaban, para construir la elucidación de la distinción entre correcto e incorrecto son socavados –como Rorty reconoce que lo son– mediante la objeción levantada a los argumentos trascendentales, ¿cómo piensa Rorty que puede trazarse la distinción en términos de su principio verificacionista alternativo?

Consideraré las dos versiones presentadas por Rorty, para comprender mejor la dificultad involucrada en su propuesta. Por un lado, indica que: «3») No hay algo así como pensar que una cosa es de una clase a llamarse ‘K’ y que esta no lo sea, a menos que algún modo de confirmar que esa cosa es una *K sea aceptada* por él» (1971: 8) [énfasis agregado].

Y luego, al citar la versión pierciana del principio de verificación, da una formulación ligeramente diferente: «no sabes lo que ‘Esto es un X’ significa a menos que *sepas* cómo confirmarlo» (1971: 14) [énfasis agregado]. La pregunta que surge inmediatamente es: ¿basta que algo *le parezca* a alguien una manera de confirmar «Esto es X», o más bien es necesario que *sepa* que tal y cual es una confirmación de «Esto es X»? La aceptación inicial de Rorty de la conclusión de los argumentos trascendentales parece inclinar el fiel a favor de la primera opción. Sin embargo, en tal caso, cualquier cosa que me pareciera una manera de confirmar «Esto es X», cualquier cosa que me pareciera una inferencia a partir de este enunciado, lo sería. Si voy a inferir de A todo lo que me impresione como una consecuencia de A, me encuentro en una situación en la que querría decir: «Todo lo que te parezca ‘inferencialmente adecuado’ sería inferencialmente adecuado, y eso solo quiere decir que ‘inferencialmente adecuado’ ha dejado de tener sentido».

Si, por el contrario, la propuesta es que debemos *saber* que tales y cuáles consecuencias confirman el enunciado «Esto es X», entonces el argumento implicaría la existencia de un criterio de corrección inferencial, que podríamos formular como: «Un término A guarda relaciones inferenciales del tipo requerido si y solo si es cierto que algún término B se sigue de A y si también es cierto que algún término C no se sigue de A».

Pero la apelación a un criterio de corrección inferencial –condiciones necesarias y suficientes de adecuación inferencial– hace renacer todas las dificultades originales que el mencionado principio de verificación adecuado

(inferencialista) venía a solucionar. Así se muestra que la distinción «inferencialmente adecuado/inadecuado» es parásita en relación a la de «ser correcto» y «parecer correcto», algo que Rorty intentó evitar todo el tiempo, debido a la senda en que ello pone al argumento.

Sin embargo, no son solo problemas los que hay que señalar en el trabajo de Rorty. Además de las cuestiones indicadas, el trabajo de Rorty contiene una sugerencia muy valiosa: propone que la salida a las dificultades debe ser diagnóstica. Rorty intentó una solución por medio del rechazo de una parte menor del cuadro clásico, retocando únicamente el principio de verificación implícito en el mismo. Su planteo, al admitir que las condiciones de significatividad pueden elucidarse a partir solo de apariencias, deja intacto el cuadro mayor en términos del cual se ha venido discutiendo la cuestión de la posibilidad de un lenguaje privado. Esto es, la opción por las apariencias no afecta el marco provisto por el criterio de corrección, el cual, al ser pensado en términos de condiciones necesarias y suficientes, implica que las condiciones de significatividad son, en última instancia, condiciones de verdad. Y este presupuesto ha sido el responsable de las dificultades de la propuesta reformista de Rorty. Que este es el presupuesto crucial, lo indicaba también abiertamente el escéptico de Stroud: «El escéptico distingue entre las condiciones necesarias de un uso paradigmático o garantizado (y por consiguiente significativo) de una expresión o enunciado, y las condiciones bajo las cuales es verdadero» (1968: 255).

En el próximo capítulo examinaré justamente una propuesta que busca un cambio radical del escenario en el que se planteó el argumento hasta aquí. Que ataca de manera directa el presupuesto de que la significatividad deba elucidarse en términos de condiciones de verdad. Ha sido este presupuesto –según he argumentado a lo largo de este trabajo– el que le permite al privatista redescubrir las condiciones de las que, supuestamente, es parásito su lenguaje privado en términos de proposiciones acerca de su experiencia.

## 10. LA INTERPRETACIÓN ESCÉPTICA DE KRIPKE Y LA DISCUSIÓN CLÁSICA DEL ARGUMENTO DEL LENGUAJE PRIVADO

Aspiro, en este capítulo, a presentar la propuesta que, en mi opinión, representa un paso adelante decisivo en la controversia que he intentado estructurar en los capítulos previos. El tratamiento en detalle de sus características ocupará los próximos capítulos, pero en este el propósito es, sobre todo, poner de manifiesto la dirección o la tendencia de la propuesta de Kripke. Para ello me valdré de tres recursos.

Por un lado, trataré de poner de relieve la evidencia que puede encontrarse en el texto de Kripke que autoriza, en trazos generales, a inferir que mi reconstrucción de la polémica se corresponde con la percepción de este autor de la naturaleza problemática del argumento del lenguaje privado, que motivó el cambio de dirección impuesto al argumento.

En segundo lugar confrontaré la interpretación escéptica de Kripke con la interpretación escéptica de Fogelin, lo que posibilitará destacar, por contraste, algunos rasgos peculiares de la nueva propuesta escéptica que es conveniente tener en claro antes de abordar en detalle las características de la misma.

En tercer lugar, realizaré una interpretación de la naturaleza del giro operado por Kripke, sobre el telón de fondo de los desarrollos analizados en los capítulos anteriores.

## Fusión de horizontes

Comienzo la tarea remitiéndome a algunos elementos del texto kripkeano que hacen plausible o, desde otro punto de vista, *producen* nuestra lectura. Titulé esta sección «Fusión de horizontes» puesto que en la misma quiero justificar que mi reconstrucción de la polémica despliega la percepción del problema que motivó a Kripke a formular una interpretación del argumento de Wittgenstein con un énfasis tan diferente al de la discusión clásica. Esto es, mi interpretación depende de ver el contexto de la discusión previa como un conjunto de problemas recalcitrantes que la interpretación propuesta por Kripke viene a resolver o disolver. Este punto de mi trabajo puede remitirse claramente a los textos. No es menor, en consecuencia, que de acuerdo al relato del propio Kripke el libro nazca con la experiencia de un «cambio de visión», con la experiencia de ver las cosas desde una nueva perspectiva, bajo una nueva luz. Dicho cambio consistió, nos hace saber, en que unos argumentos que le parecían *controvertibles*, sujetos a diversas objeciones de peso, pasaron a ser vistos desde otro punto de vista, de manera tal que se le impusieron al autor, «con la fuerza de una revelación», como argumentos mucho más poderosos y convincentes. En palabras de Kripke: «Lo que anteriormente me había parecido un argumento un tanto flojo, a favor de una conclusión fundamentalmente implausible, basada en premisas dudosas y controvertibles, se me apareció ahora como un argumento poderoso, a pesar de que las conclusiones parecían ser aún más radicales y, en un sentido, más implausibles que antes» (1982: 11/1).

Así es que las referencias al argumento clásico o convencional contra el lenguaje privado que hallamos en el texto de Kripke son frecuentemente realizadas en tono crítico. La que deja ver más claramente cuáles son los motivos de la crítica aparece cuando Kripke califica a la perspectiva clásica como «la mala perspectiva». En efecto, sostiene:

Los lectores, ciertamente mi previo yo incluido, se han inclinado a menudo a preguntarse: ¿Cómo puede él probar que un lenguaje privado es imposible? ¿Cómo es posible que yo tenga alguna dificultad en identificar mis propias sensaciones? Y si hubiera alguna dificultad ¿cómo podrían ayudarme ‘criterios públicos’? ¿debo estar realmente en malas condiciones si necesito *ayuda* externa para identificar mis propias sensaciones! (1982: 66/61-62)

A pesar de lo esquemático de esta formulación, de ella se desprende con suficiente claridad que Kripke considera erróneas a las versiones del argumento

que nos obligan a mostrar que lo que no pueden realizar los criterios privados sí pueden hacerlo criterios públicos. Esto es, considera que la «mala perspectiva» consiste en plantear el argumento del lenguaje privado como un argumento particular. Esto es confirmado por el pasaje que continúa al recién citado: «la orientación apropiada [la buena perspectiva] sería la opuesta. El problema no es, ‘¿Cómo puedo mostrar que el lenguaje privado –o alguna forma especial de lenguaje– es *imposible?*’ más bien es, ‘¿Cómo podemos mostrar que cualquier lenguaje en absoluto (público, privado, o como sea) es *posible?*’» (1982: 66/61-62).

Ahora bien, puesto que, según he argumentado, la presuposición acerca de la posibilidad de establecer un criterio de corrección no privado no es una premisa accesoria de lo que he identificado como argumento clásico, el rechazo de la misma no puede interpretarse más que como un rechazo de la perspectiva clásica como un todo. Sin embargo, dado que se trata de un punto central en mi argumentación, conviene demorarse un poco en el mismo. Se lo puede apreciar, con mayor claridad, en una versión amplificada, en la que Kripke hace una reconstrucción del argumento clásico contra el lenguaje privado –en la versión que nosotros hemos llamado epistemológica– y plantea con mayor detalle sus objeciones. He aquí la reconstrucción:

se piensa que, sin alguna comprobación externa en relación a mi identificación de mis propias sensaciones, yo no tendría manera de saber que he identificado correctamente a una sensación dada (de acuerdo con mis intenciones [*intentions*] previas). (Se ha interpretado a la pregunta como: «¿cómo sé que esto es un ‘dolor’?» o «¿cómo sé que estoy aplicando la regla correcta, que estoy usando ‘dolor’ como pretendía hacerlo?» (véase nota 21 más arriba)).<sup>1</sup> Pero, se argumenta, *si no*

<sup>1</sup> En la nota referida (nota 21), Kripke sostiene: «Sin embargo en el eslogan citado [«si ‘correcto’ tiene sentido entonces no puede darse el caso de que todo lo que a mi me parezca correcto es por definición correcto» 34/28] y en IF § 202, Wittgenstein parece estar más interesado en la pregunta ‘¿Tengo alguna razón para pensar que estoy todavía aplicando la misma regla?’ que en la pregunta ‘¿es correcta mi aplicación de la regla?’. Hasta donde yo sé, relativamente pocos de nosotros tenemos la disposición a dejar de aplicar una regla dada si alguna vez la estuvimos aplicando. Quizá haya una sustancia corrosiva en mi cerebro (cuya ‘acción’ se disparará si me dan ciertos problemas de adición) que me hará olvidar cómo sumar. Yo podría, una vez que dicha sustancia fuera secretada, empezar a dar respuestas raras a problemas de adición –respuestas que concuerdan con una regla de tipo tás o no concuerdan con ningún esquema discernible en lo absoluto. Inclusive si pensara que estoy siguiendo la misma regla, de hecho no la estaría siguiendo».

*tengo manera de conocer* si estoy haciendo la identificación correcta o no, es asignificativo hablar en lo absoluto de una identificación. En la medida en que confío en mis propias impresiones o recuerdos de lo que quise decir mediante diversos signos para solicitar ayuda, no tengo manera de suprimir estas dudas. Solo otros, que reconocen la corrección de una identificación a través de mi conducta externa, pueden suministrar una corroboración externa apropiada». (1982: nota 47) [énfasis agregado, trad. corregida<sup>2</sup>]

Esta reconstrucción del argumento clásico por Kripke nos deja ver con claridad que lo que está en cuestión son las versiones, que se ha examinado en secciones anteriores, en las que el argumento depende de alguna forma del principio de verificación. Como ya se ha indicado, cuando la objeción al lenguaje privado es que en el mismo no hay *manera de conocer* si una identificación es correcta, en contraste con creer o ser de la opinión de que es correcta, su defensor puede replicar ampliando el círculo del examen, solicitando una evaluación igual de detallada para lo que llamamos «conocer» en el dominio del lenguaje público. Bajo el imperio de esta réplica, las cuestiones candentes son ahora: ¿Hay en el dominio del lenguaje sobre objetos materiales –paradigma del lenguaje sobre objetos de acceso público– un contraste entre «conocer que algo es una silla» y meramente «ser de la opinión de que algo es una silla» del tipo del que se exige en el dominio del lenguaje privado? ¿No podría ocurrir que siempre que pretendemos *conocer que hay una silla frente a nosotros* no hagamos más que meramente *ser de la opinión de que hay una silla ante nosotros*, sin que la haya realmente?<sup>3</sup> y si *no tengo manera de conocer* si he identificado correctamente a una silla, ¿no se torna asignificativo hablar de identificación en absoluto?

Reparemos en que si la objeción vale para ‘silla’, la misma se extiende, fatalmente, a ‘corrección por otros’. ¿No soy, a fin de cuentas, corregido por otros cuando *creo* (me *parece*) que soy corregido por otros? ¿No podría ser que yo crea ser corregido por otros sin serlo realmente? ¿Qué significado tiene la distinción entre *creer que soy corregido por otros* y *ser efectivamente corregido por otros*? Quien toma la senda de lo que, con Fogelin, llamamos «argumento del examen público» no puede evitar responder a estas

<sup>2</sup> Corrijo una errata: la traducción dice «intuiciones» en lugar de «intenciones» [*intentions*].

<sup>3</sup> Aquí podríamos apelar a conocidos argumentos escépticos como el argumento del sueño.

preguntas y a otras semejantes. Y estas son las objeciones que Kripke dirigirá a la «mala perspectiva», es decir al «argumento clásico». No en vano, a continuación de la reconstrucción del argumento que analizamos, Kripke cita extensamente las objeciones que Ayer formulara a una versión del argumento del lenguaje privado en el artículo de su autoría que examinamos en el capítulo cuatro.<sup>4</sup>

Las observaciones críticas acerca de la forma clásica del argumento continúan repitiéndose a lo largo del texto. Así, un poco más adelante, Kripke destaca el carácter desorientador de la expresión «el argumento del lenguaje privado» que lleva a estudiarlo aislándolo del contexto, con pérdida para el mismo (1982: 80/81); principalmente debido a que la expresión «lenguaje privado», como es definida en IF § 243, posee un énfasis desorientador para descubrir la verdadera naturaleza del argumento: «Sólo aumentaremos nuestras dificultades en comprender un argumento ya difícil si llamamos a § 243 en adelante ‘el argumento del lenguaje privado’ y lo estudiamos aislándolo del material precedente. Wittgenstein tenía un plan de organización definido cuando ubicó su discusión allí donde está» (Kripke, 1982: 101/109).

Las observaciones consideradas permiten apreciar el significado profundo que hay que asignar al hecho de que, en el problema que Kripke encuentra en Wittgenstein, se cuestionan de la misma manera los términos de objetos físicos (‘mesa’) y los de sensaciones. Kripke considera que esta dificultad se plantea «a todo lo largo y ancho del lenguaje» (1982: 26-27 /19-20), por ejemplo, para términos de objetos físicos:

<sup>4</sup> Kripke hace una extensa cita justamente del trabajo de Alfred Ayer que hemos analizado: «¿Puede haber un lenguaje privado?» (Ayer, 1979). Aunque el propio Kripke no es concluyente en relación a en qué medida comparte las objeciones de Ayer, ya que sostiene: «A mí, en alguna ocasión me pareció sobre esta base que el argumento contra el lenguaje privado *podría* no ser correcto» (1982: nota 47), el tratamiento general de esta problemática no deja dudas de que Kripke comparte las objeciones de Ayer. Por ejemplo: «las tesis tradicionales, que son muy plausibles a menos que se las rebata de manera decisiva, sostienen que todas las identificaciones descansan en identificaciones de sensaciones. La interpretación escéptica de este ensayo, que no permite que la noción de identificación se de por descontada, torna muy diferente a la cuestión» (1982: nota 47) [trad. corregida: la traducción castellana tiene un evidente error, probablemente de imprenta: «La interpretación escéptica del argumento de este ensayo se acepta, torna muy diferente a la cuestión». El original dice: «The sceptical interpretation of the argument in this essay, which does not allow the notion of an interpretation to be taken for granted, makes the issue very different»]. Como una confirmación adicional de este punto, espero mostrar que el crítico del argumento tradicional, *qua* crítico del escepticismo epistemológico, es un aliado del escéptico ontológico (ver cap. 14).

Yo pienso que aprendí el término ‘mesa’ de tal manera que pienso que se aplicará a un número indefinido de elementos futuros. De ahí que pueda aplicar el término a una nueva situación, cuando como por ejemplo voy por primera vez a la Torre Eiffel y veo una mesa en la base. ¿Puedo responderle a un escéptico que supone que mediante ‘mesa’ en el pasado lo que yo quería decir es *sime*, en donde ‘sime’ es cualquier cosa que sea una mesa pero que no se encuentre en la base de la Torre Eiffel o una silla si allí se le encuentra? (1982: 26-27/19).

Y se extiende *homogéneamente* a los predicados de sensaciones, impresiones visuales y cosas semejantes. Así indica:

Se ha supuesto que todo lo que necesito hacer para determinar mi uso de la palabra ‘verde’ es tener una imagen, un ejemplar de verde que yo traigo a la mente siempre que en el futuro aplique la palabra. Cuando recurro a este para justificar mi aplicación de ‘verde’ a un nuevo objeto ¿no debería el problema escéptico ser obvio para cualquier lector de Goodman? Quizá mediante ‘verde’ yo quise decir en el pasado *verzul*<sup>5</sup> y la imagen de color, que en realidad era *verzul*, tenía como función dirigirme para que siempre aplicara la palabra ‘verde’ a objetos *verzules*. (1982: 27/20)

Este fragmento refleja muy bien la perspectiva de Kripke, de acuerdo a la cual el problema se plantea como relacionado con la posibilidad de un cambio en el uso.<sup>6</sup> Esto es, suponiendo que yo sé ahora a qué me quiero referir con una expresión, ¿puedo estar seguro de que mi disposición a aplicarla no constituye un error, en el sentido de que la misma no implica un cambio en relación a mi uso pasado? Así planteado, el problema wittgensteiniano no tiene ningún vínculo esencial en relación a la posibilidad de lo que técnicamente se conoce como lenguaje privado o alguna forma especial de lenguaje, sino que afecta a las condiciones de posibilidad del lenguaje en general.

Por otra parte hay un conjunto de observaciones realizadas por Kripke que pueden interpretarse razonablemente como el interés por destacar que la versión del argumento del lenguaje privado, que él mismo elucida en

<sup>5</sup> Donde ‘*verzul*’ se aplica antes de ahora a los objetos que son verdes y luego de ahora a los que son azules.

<sup>6</sup> Véase la nota 21 del texto de Kripke.

Wittgenstein, no está comprometida con una premisa verificacionista. Por ejemplo, en la «Introducción», Kripke sostiene:

Una interpretación convencional del ‘argumento del lenguaje privado’ que se encuentra en las *Philosophical Investigations* presupone que este se inicia en la sección 243 y que continúa en las secciones que de inmediato le siguen. Esta interpretación hace del argumento primero uno que en primer término trata del ‘lenguaje de las sensaciones’. La ulterior discusión del argumento dentro de esta tradición, tanto en apoyo como en crítica, enfatiza cuestiones como la de si el argumento invoca una forma del principio de verificación, si la forma en cuestión está justificada, si se le aplica correctamente al lenguaje de las sensaciones, si el argumento descansa en un escepticismo exagerado acerca de la memoria, y así sucesivamente. Algunos pasajes clave en la discusión que sigue a § 243 –por ejemplo, secciones célebres como § 258 y § 265– han resultado notoriamente oscuras para los comentaristas y se ha pensado que su interpretación correcta proporcionaría la clave del ‘argumento del lenguaje privado’. (1982: 11-12/2)

Las remisiones a las posiciones examinadas en los capítulos precedentes pueden hacerse con facilidad, pero dejo esta tarea al lector. Sin embargo, lo que es más importante, las remisiones a la discusión que he considerado en las secciones previas vuelven a aparecer en diferentes partes del texto, particularmente cuando Kripke parece percibir que su propia perspectiva lo lleva a sostener una postura que podría confundirse con las posiciones en danza en la discusión anterior.

Por ejemplo, al introducir la noción de «criterios externos» como parte de la solución del problema, Kripke observa que esta podría ser interpretada con los mismos énfasis que en la discusión previa, en particular como la introducción de alguna forma del principio de verificación, por lo cual se refiere a la misma de este modo:

Los criterios juegan un papel fundamental en la filosofía de Wittgenstein: «Un ‘proceso interno’ está necesitado de criterios externos» (IF § 580). Ha sido considerado a menudo, tanto por los críticos como por los defensores de la filosofía de la mente de Wittgenstein, que la necesidad de criterios para los conceptos mentales es una *premis*a fundamental en su argumento del lenguaje privado. Los críticos han argüido en algunas ocasiones que esta es una asunción verificacionista indefendida e indefendible. Algunos defensores res-

ponden que si es una premisa verificacionista, esa forma de verificacionismo es claramente correcta. (1982: 94/98-99).

Para luego enfatizar que esta noción no es, en su lectura, una premisa del argumento, sino un aspecto exigido por la solución escéptica, esto es, la noción de criterio pertenece a la solución y no al planteo del problema: «Debería ser claro que la exigencia de ‘criterios externos’ no es ninguna premisa verificacionista o conductista que Wittgenstein dé por supuesto en su ‘argumento del lenguaje privado’. De ser algo es *deducida* en un sentido de deducción cercano al de Kant» (1982: 96/100).<sup>7</sup>

Estas observaciones testimonian suficientemente la intención de imprimir a su argumento una dirección diferente a la de la discusión clásica, como así también la conciencia de Kripke en relación a la misma y dan una idea, de manera muy germinal, de la perspectiva de solución propuesta por este autor, cuestión esta última que abordaré, en general, en las próximas dos secciones y, en detalle, en los próximos capítulos.

Finalmente, la contraposición entre la perspectiva clásica y la que él descubre en Wittgenstein puede encontrarse también bajo otro ropaje —cuyas implicaciones aclararé recién en el siguiente capítulo— como la contraposición de dos tipos de escepticismo, «una nueva forma de escepticismo filosófico»<sup>8</sup> que, según argumentaré, debe entenderse como «escepticismo ontológico», opuesta al «escepticismo epistemológico».<sup>9</sup> Baste mencionar por ahora, que para un escéptico epistemológico podemos poseer un conocimiento definido de las reglas sin poseer un conocimiento definido de las aplicaciones; en cambio un escéptico ontológico rechaza que haya hechos determinantes del significado de alguna clase.

## Confrontación con Fogelin

A pesar de la claridad de su exposición, la naturaleza de la propuesta de Kripke ha demostrado ser realmente difícil de precisar y comprender. Por

<sup>7</sup> Ver también Kripke (1982: 124/119-120) y la nota 5 del «Post scriptum».

<sup>8</sup> Ver Kripke (1982: 16 /7; 66/59-60).

<sup>9</sup> Ver Kripke (1982: 20/11), donde se señala que en el desafío escéptico no se cuestiona la memoria ni, en general, nuestras capacidades cognoscitivas.

ese motivo, abordaré el examen de la misma confrontándola con otra interpretación escéptica de Wittgenstein, la de Fogelin que hemos presentado en el capítulo quinto. Las posibilidades de confusión entre ambas nos proporcionarán, justamente, la ocasión de destacar la especificidad de la propuesta de Kripke.

De acuerdo a Fogelin, una de las principales diferencias, entre su interpretación y la de Kripke, consiste en el diferente peso acordado por ambos al entrenamiento y al argumento del examen público. En su opinión, la diferencia más importante entre su solución escéptica y la de Kripke es que este hace que la suya dependa exclusiva y completamente del argumento del examen público (Fogelin, 1994: 243-244). Considera que Kripke encuentra en el examen público la piedra medular de la argumentación wittgensteiniana, mientras que él, como se ha visto, cree, por el contrario, que el argumento del entrenamiento nos da mejores fundamentos, de hecho los únicos fundamentos sólidos, para rechazar el lenguaje privado.

Según Fogelin, las dificultades indicadas acerca del argumento del examen público pasan inadvertidas para Kripke, salvo por una referencia en una nota, que el propio Kripke indica que ha sido añadida a último momento, en las pruebas de imprenta. Dicha nota sostiene:

¿Tiene sentido dudar si una respuesta sobre la que todos acordamos es correcta? Claramente, en algunos casos un individuo puede dudar si la comunidad puede corregir luego una respuesta sobre la que se ha acordado en un momento dado. ¿Pero puede el individuo dudar si la comunidad no puede, de hecho, estar siempre equivocada, aun si nunca corrige su error? Es difícil formular una duda de ese tipo en el marco de Wittgenstein, porque lo que parece preguntarse es si, «como una cuestión de hecho» podemos estar siempre equivocados; pero no hay tal hecho. Por otra parte, dentro del marco wittgensteiniano es verdad que para mí, ninguna afirmación acerca de las respuestas de la comunidad para siempre necesita establecer el resultado de un problema aritmético; que yo pueda calcular el resultado por mí mismo, aun dada esta información, es parte de nuestro «juego de lenguaje».

Creo que puede quedar alguna incomodidad acerca de estas cuestiones.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Puesto que la nota 87 (Kripke, 1982: 146) no aparece en la traducción castellana, ver supra mi versión completa de la misma en nota 15 de la «Introducción» de este libro.

Fogelin nos sugiere aquí que la alusión de Kripke acerca de que estas consideraciones podrían llevarlo a adoptar el rol del crítico, aunque oscura, hace referencia a la dificultad del argumento del examen público que él mismo ha señalado y que hemos analizado en el capítulo quinto. La objeción parece de tal magnitud que podría echar una sombra de duda sobre todo el desarrollo anterior. Aparece así un Kripke casi desazonado al descubrir, en el momento justo de poner el punto final a su tarea, una dificultad, un error en la misma que podría obligarlo a rehacerla completamente. Fogelin sale en ayuda del lector, sugiriendo que podemos encontrar, en su obra —la de Fogelin—, la objeción que Kripke habría desarrollado si hubiera dispuesto de tiempo y energías suficientes para hacerlo. La oferta es tentadora y, en efecto, es irresistible si Kripke está, de hecho, comprometido con alguna versión del argumento clásico.

Sin embargo, la posición de Fogelin es en realidad más débil de lo que parece, puesto que la evidencia probatoria de la superioridad de su interpretación sobre la de Kripke se reduce a este fragmento. De manera que, desbaratada la interpretación del fragmento, se desbarata la fuerza de su objeción. Esto es lo que me propongo hacer ahora. Podría pensarse que, si la objeción de Fogelin no es certera, no tiene mucho sentido ocuparse de la misma. Sin embargo, como veremos, las objeciones de Fogelin constituyen un afortunado malentendido, ya que las mismas brindarán la oportunidad de extraer una importante sugerencia para abordar el planteo de Kripke en los próximos capítulos.

De acuerdo a Fogelin, excepto por este fragmento, en la obra de Kripke sobre Wittgenstein no se cuestiona la validez de lo que él llamó «argumento del examen público». Entre otras consecuencias, esto acarrea que la frase con la que continúa y concluye la nota de Kripke, que Fogelin no cita: «Creo que puede quedar alguna incomodidad acerca de estas cuestiones. Consideraciones de tiempo y espacio, y el hecho de que podría tener que abandonar el rol de abogado y de expositor a favor del de crítico, me han llevado a no desarrollar una discusión más extensa»,<sup>11</sup> debería ser interpretada, ya lo he indicado, como la promesa, incumplida, de desarrollar una crítica semejante a la desarrollada por Fogelin, crítica que, según se ha visto, puede ponerse en línea con las llevadas adelante por Ayer y Thomson. Para Fogelin,

<sup>11</sup> Ídem nota 9.

puesto que el argumento de Kripke es un argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado, el mismo tiene que enfrentarse a los críticos del argumento tradicional. Pero, lo que se pone en evidencia con esto es que Fogelin considera que el argumento de Kripke no se sale, en líneas generales, del marco del argumento clásico. En consecuencia, para Fogelin, la fuerza y significado de la interpretación kripkeana, es decir, la evaluación de la misma desde un punto sistemático, depende de la manera en la que *se responde* a las preguntas aquí formuladas relativas a los problemas del argumento del examen público. Puesto que, como el propio Kripke lo reconoce, no dispone de tiempo para tratar estas cuestiones, Fogelin concluye que su propia propuesta, que elabora *estas* dificultades y plantea soluciones para las mismas, es superior a la de Kripke.

Lo primero que tenemos que preguntarnos, para evaluar la interpretación de Fogelin del fragmento, es si la orientación general del mismo coincide realmente con la crítica de Fogelin al argumento del examen público, una pregunta que se resuelve en última instancia en una cuestión de importancia sistemática que desarrollaremos luego: ¿es plausible la interpretación que hace Fogelin de este fragmento cuando se considera la estrategia general desarrollada por Kripke? Es decir: ¿pueden plantearse objeciones acerca de si lo que todos consideramos correcto es correcto en el marco de la propuesta de Kripke?

Argumentaré ampliamente a favor de una respuesta negativa en los siguientes capítulos, pero ahora debo mostrar que la interpretación de Fogelin es controvertible, primero, como interpretación del fragmento considerado en su contexto inmediato y, en segundo lugar, considerada en el marco de la propuesta general de Kripke. Por «contexto inmediato» considero la extensa nota de la que este fragmento es una parte. La nota misma, e incluso el propio fragmento citado por Fogelin, permiten levantar algunas objeciones acerca de su interpretación.

Sin embargo, puede ser más útil comenzar indicando qué es lo que no discuto. Me parece innegable que el fragmento transita la vía que lleva a Fogelin a la interpretación de Wittgenstein en términos de una «doctrina de lo dado». En efecto, en el mismo se inquiere la posibilidad de error global en una práctica, costumbre, institución, forma de vida, etcétera, como se desprende claramente del hecho de que allí se pregunta: «¿Pero puede el individuo dudar si la comunidad no puede, de hecho, estar siempre equivocada, aun si nunca corrige su error?»

No obstante, desafortunadamente, mi camino y el de Fogelin se separan cuando se trata de apreciar la función que esta pregunta desempeña.

La clave para apreciar la función que la misma cumple en el contexto de esta cita, en la que se apoya mi desacuerdo con Fogelin, es el hecho de que la pregunta acerca de la posibilidad de error global –que recibe una negativa categórica en la boca de Wittgenstein cuando este habla a través de la interpretación de Fogelin– *no puede ser respondida*, de acuerdo a la interpretación de Kripke, porque dicha pregunta contradice un supuesto fundamental de lo que este autor considera como «el marco de Wittgenstein». La interpretación de Wittgenstein por Fogelin podría esquematizarse así en este punto: «¿Podemos estar globalmente equivocados? ¡No!». En cambio, la interpretación de Wittgenstein por Kripke sería: «¿Podemos estar globalmente equivocados? Cuando veas que no hay una cuestión de hecho que establezca qué es estar en lo correcto, y cuando caigas en la cuenta de qué es lo que, ello no obstante, te hace ir en busca de una cuestión de hecho, ya no tendrás la tentación de formular estas preguntas».

Volviendo ahora al texto, la pregunta citada anteriormente recibe un tratamiento que corrobora mi interpretación: «Es difícil formular una duda de ese tipo en el contexto de Wittgenstein, porque parece preguntarse si, ‘como una cuestión de hecho’ podemos estar siempre equivocados; pero no hay tal hecho».

Es decir que la pregunta que en la interpretación de Fogelin recibía una respuesta claramente negativa, recibe en cambio –en la interpretación de Wittgenstein por Kripke– un tratamiento terapéutico, seguramente elusivo hasta que examinemos en detalle su propuesta. Si no hay un hecho, la pregunta no puede ser respondida, ni afirmativa ni negativamente. La réplica, ya que no respuesta, a: «¿Podemos estar globalmente equivocados?» sería del tipo del tratamiento terapéutico que he mencionado más arriba y que examinaré extensamente al ocuparme del desafío escéptico y la solución escéptica propuestos por Kripke.

Naturalmente, mi planteo es que esta observación, acerca de la carencia de un hecho que permita decidir la cuestión, debe ser leída poniendo como telón de fondo a la discusión clásica. Según reconstruimos la discusión, esta culmina con la crítica de Stroud a los argumentos trascendentales, en el sentido de que en dicha crítica se explicitó el presupuesto que permite al privatista escapar de la refutación a través de la redescrición en términos de rasgos su propia experiencia de aquellos enunciados que se encuentra, o podría encontrarse, forzado a admitir en la polémica con el crítico del lenguaje privado. Este presupuesto le da la posibilidad de distin-

guir entre las condiciones de uso justificado de los enunciados y las condiciones de verdad de los mismos.<sup>12</sup>

Sin embargo, lo que más importa extraer ahora de esta comparación con Fogelin es que lo que este autor toma como un momento de conciencia crítica por parte de alguien comprometido con el argumento del examen público es, en realidad, un índice de las diferentes orientaciones que toman ambas interpretaciones en términos de la solución escéptica. Sin embargo, puesto que aún no he presentado la propuesta de Kripke, debo conformarme con extraer de la comparación con Fogelin esta indicación acerca de una diferencia de orientaciones.

## Interpretación

Intentaré presentar aquí, de manera intuitiva, el cambio de orientación operado por el planteo de Kripke en relación a las formulaciones clásicas del argumento del lenguaje privado. Para este propósito, puede ser de utilidad insistir en algunos rasgos de mi propuesta argumentativa. El foco de mi interés en los críticos del argumento del lenguaje privado no ha estado puesto tanto en la rehabilitación directa del lenguaje privado como en la ofensiva crítica que los mismos dirigen a la elucidación del lenguaje público, presupuesta en las diferentes versiones críticas del lenguaje privado. Esto es, en mi recuperación de los argumentos privatistas he puesto un énfasis que no siempre coincide con los énfasis con los que estos argumentos fueron propuestos.

De esta manera, por ejemplo «mi Ayer», en contraste con el Ayer histórico, no está especialmente preocupado por rehabilitar directamente al lenguaje privado como capacidad para identificar las sensaciones. Antes bien, como hemos visto, el argumento de «mi Ayer» se concentra en observaciones como: «la verificación debe detenerse en alguna parte. Como ya he argüido, a no ser que algo se reconozca sin ser remitido a prueba adicional, nada se puede probar» (Ayer, 1979: 91-92). Al argumento contra el lenguaje privado basado en una objeción del tipo: «¿cómo sabríamos que nos referimos a los mismos objetos privados?», según Ayer, no se responde indicando criterios infalibles

<sup>12</sup> «El escéptico distingue entre las condiciones necesarias de un uso paradigmático o garantizado (y por consiguiente significativo) de una expresión o enunciado, y las condiciones bajo las cuales es verdadero» (Stroud, 1968: 255). Véase supra, capítulo nueve.

de reconocimiento de sensaciones, sino suscitando cuestiones como: «¿cómo sabemos que nos referimos a los mismos objetos públicos?» Esto es, Ayer busca poner de manifiesto que no hay algo así como una manera de cargar contra el lenguaje privado que no sea también cargar contra el lenguaje público (Villanueva, 1979:16).

Más concretamente, Ayer indica que la idea de prueba o criterio de uso correcto, fatalmente ausente en los presuntos lenguajes privados de acuerdo a los críticos, presupone inevitablemente, como una parte suya, tanto la capacidad para reconocer sensaciones como una inferencia de *parece* a *es*, dos aspectos que han sido puestos en cuestión por el crítico en la idea de lenguaje privado. Dicho de otra manera, mientras el significado se elucida en términos de *uso correcto* o *condiciones de verdad* —lo que se desprende del hecho de que la noción de criterio aparezca implicada en una premisa del argumento—, el defensor del lenguaje privado puede ser leído como replicando a las críticas que no encuentra nada objetable en la idea de condiciones de verdad privadas —presuntamente establecidas por medio de una definición ostensiva privada— que no sea objetable, a la vez, *también* en las condiciones de verdad en general, del tipo que sean.

El crítico del lenguaje privado muestra que, supuestas las condiciones de verdad que habrían sido establecidas por medio de la definición ostensiva privada, no hay manera de *decidir* si en un caso de aplicación de un signo se cumplen dichas condiciones, lo que para él alcanza para realizar una reducción al absurdo de las supuestas *intenciones significativas privadas*. El privatista, en cambio, argumenta que esas dificultades no son peculiares del lenguaje privado, sino propias de cualquier condición de verdad: dadas unas condiciones de verdad, del tipo que sean, no hay manera de *decidir* si las mismas son satisfechas o no. En consecuencia la defensa del privatista Ayer debe ser leída como la protesta de que se intente aplicar al lenguaje privado un patrón de argumentación que, finalmente, no tiene que ver con ninguna peculiaridad del lenguaje privado, sino con dificultades que se presentan a cualquier concepción de las condiciones de verdad en términos del realismo clásico, esto es, en términos de la tesis de que la realidad desempeña un papel esencial en la *justificación* de nuestras creencias. Las dificultades del lenguaje privado y del lenguaje público no serían más que la consecuencia de la comprensión del significado en términos de condiciones de verdad.

De este modo, considerando a Ayer como modelo de las estrategias desplegadas por los privatistas, y teniendo en cuenta la sugerencia que hemos realizado acerca del presupuesto cuestionado por Kripke al final de la

sección anterior de este capítulo, puede sostenerse que el privatista y Kripke son parcialmente compañeros de ruta, en la medida en que compartan un diagnóstico acerca del fallo del argumento clásico: su compromiso con la concepción del significado como condiciones de verdad, inevitable en la medida en que la noción de criterio o alguna forma del principio de verificación es una premisa del argumento. Ambos se separan, empero, al extraer una moraleja de este diagnóstico: el privatista concluye, de la discusión de la posibilidad del lenguaje privado, que la única manera autoconsciente que tenemos de seguir moviéndonos, dentro de la concepción del significado en términos de condiciones de verdad, es tolerando que necesariamente en algún momento realizamos inferencias de *parece a es*, sin que medie confirmación ulterior. En este marco, lo máximo a lo que podemos aspirar son buenas razones, es decir, no queda otra alternativa que admitir que el hecho de que algo *parezca X* es una buena razón para afirmar que *es X*, y esto basta para él (Ayer) para reivindicar una idea de comprobación que alcanza para rehabilitar al lenguaje privado.

La lectura que he propuesto de la controversia acerca del argumento del lenguaje privado tiene la intención de mostrar que es en la discusión clásica —en particular en las múltiples resistencias que el «cartesianismo», para decirlo con una sola palabra, ofrece a una refutación concisa— donde Kripke encuentra la motivación para pensar que la empresa de Wittgenstein no es la de una refutación directa del cartesianismo, del tipo de la que se ofrece en la lectura clásica, como una crítica de la idea misma de condiciones de verdad y a fortiori de la idea de condiciones de verdad cartesianas. En su lugar, Kripke nos ofrece una visión de Wittgenstein en la que este se aprovecha del cartesianismo para desarrollar lo que probablemente sea el embate más fabuloso jamás asestado al realismo clásico. Este embate se llevará consigo también al cartesianismo, pero más a modo de una crítica inmanente que a modo de una crítica externa. El argumento ortodoxo, dependiente de la idea de «significación pública» (criterios, condiciones de verdad), es una crítica externa en la medida en que examina al lenguaje privado con un patrón ajeno al mismo. Pero es este patrón, ajeno al lenguaje privado, el que le da una vía de escape al privatista, que siempre puede intentar mostrar, con relativa fortuna, que tal patrón no está a la altura de lo que exige.

El realismo clásico, que entiende que la pauta de adecuación de nuestro conocimiento es la realidad en sí, ofrece perennes dificultades, que Hegel sintetizó con la metáfora de la imposibilidad de «ver por detrás» de nuestro saber del objeto para observar cómo es realmente el en sí (Hegel, 1971). El

Wittgenstein de Kripke, más que plantear un ataque de la filosofía de la conciencia basado en la seguridad de un mundo objetivo, se vale de las oportunidades que ofrece el cartesianismo para desarrollar una crítica del realismo. Kripke advierte que el *cogito* cartesiano se presenta como un pliegue de la realidad que nos ofrece una inédita oportunidad para testear la adecuación de la concepción realista clásica para una región de entidades: el significado. Esto es, el escéptico kripkeano, aprovechando que en el caso de los enunciados acerca del significado/significar se supone que las condiciones de verdad son estados mentales, y asumiendo la concepción cartesiana de la mente, concluye que las dificultades de la concepción realista clásica no deberían presentarse, justamente, en el caso del significado.

Un poco más arriba indicaba que Kripke se aprovecha de las condiciones ofrecidas por la concepción cartesiana. Es la concepción cartesiana, metaforizada por Kripke con el recurso expositivo de la omnisciencia, la que nos permite extraer conclusiones *de carácter ontológico* acerca de la posibilidad de los estados mentales que constituyen el significado, ya que, si de hecho hubiera algunas entidades que desempeñaran un rol justificatorio en nuestro discurso semántico, estas serían estados mentales y, bajo la hipótesis de condiciones cartesianas, no necesitaríamos «ver por detrás» de ellas, ya que, por la misma hipótesis, estaríamos en condiciones de verlas por todos sus costados.

Vale la pena señalar que este aspecto corresponde a mi reconstrucción del argumento de Kripke, es decir, el propio Kripke no lo plantea exactamente en estos términos. Antes bien, lo que encontramos en el texto de Kripke es que, en la construcción de su desafío escéptico, lo plantea con la característica saliente, y reiteradamente subrayada, de otorgar omnisciencia o condiciones epistemológicas idealizadas a su interlocutor.<sup>13</sup>

Creo que su texto ofrece evidencia razonable para apoyar mi interpretación. La siguiente observación parece la más directa en relación a mi propósito de mostrar la procedencia cartesiana del recurso a la omnisciencia: «[I]a idea de que carecemos de acceso ‘directo’ [*the idea that we lack ‘direct’ access*] sobre si queremos decir más o tás, es de todos modos extraña. ¿Acaso no sé, y con un grado satisfactorio de certeza, qué quiere decir más?» (Kripke, 1982: 40/39-40) [trad. corregida<sup>14</sup>], y también que «[p]uede ser que haya algu-

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, Kripke (1982: 23/14; 28 /21; 40/39).

<sup>14</sup> Lo modificado en la traducción está referido a lo que aparece entre corchetes.

nos hechos acerca de mí a los cuales mi acceso es indirecto y acerca de los cuales tengo que formar hipótesis tentativas [*and about which I must form tentative hypotheses*]: ¡pero con toda seguridad el hecho de lo que quiero decir no es uno de ellos!» (1982: 41/39-40) [trad. corregida<sup>15</sup>], para reconocer inmediatamente el carácter metafórico del recurso expositivo a Dios:

Ahora bien, la referencia en nuestra exposición a lo que un ser omnisciente podría saber o sabría es un mero mecanismo dramático. Cuando el escéptico niega que inclusive Dios, quien conoce todos los hechos, podría saber si quiero decir más o tás, está sencillamente dándole a su negación de que hay algún hecho referente a lo que quiero decir una expresión colorida. Quizá haríamos mejor en eliminar la metáfora. (1982: 41/40-41)

Los pasajes citados antes de este dejan en claro, a mi juicio, qué es lo que metaforiza la apelación a Dios.

Por otra parte, en sus observaciones acerca del uso de la expresión ‘estados mentales’ por Wittgenstein, por ejemplo en *Investigaciones filosóficas* (IF) § 154, Kripke indica que el interés de Wittgenstein no está puesto en el uso ordinario sino en la terminología filosófica, de manera que «‘Estados mentales’ y ‘procesos mentales’ son aquellos contenidos ‘internos’ introspectibles que puedo hallar en mi mente o que Dios podría encontrar si examinara mi mente» (1982: 47/50).

Mi interpretación, acerca del rol del cartesianismo en el planteo de Kripke, se ve confirmada por el hecho de que este autor reconoce que los estados mentales en este sentido («estados de la mente introspectibles y ‘cualitativos’»), es decir, estados mentales en el sentido cartesiano) «no están sujetos al inmediato reto escéptico del tipo presente» (1982: 47/51). A diferencia de los que ocurría en los planteos anteriores, la posibilidad de la existencia de los estados mentales cartesianos no está siendo cuestionada por el desafío escéptico. En la nota 33, Kripke clarifica lo que tiene aquí en mente:

Nótese que en [IF] § 154, los genuinos ‘procesos mentales’ son un dolor acrecentándose más o menos, el oír una tonada u oración, –procesos con una ‘calidad introspectible’ como he usado la frase. Para

<sup>15</sup> Ídem nota 14.

Wittgenstein recordar<sup>16</sup> no es un proceso como esos, incluso aunque, como en el caso de § 154, pueda haber procesos con cualidades introspectibles que tengan lugar cuando recordamos. Asumiendo que los ejemplos dados en § 154 son propuestos como típicos ejemplos de ‘procesos mentales’, los ejemplos serían muy engañosos a menos que se considerara que recordar no es un proceso mental en el sentido de § 154. Recordar como comprender, es un ‘estado intencional’ [...] sometido al problema escéptico de Wittgenstein. (1982: nota 33)

Observado contra el fondo de la disputa clásica, lo que esto significa es que el desafío escéptico kripkeano no es un ataque directo a la privacidad, sino a la posibilidad de identificar un estado mental intencional con un estado mental introspectible.<sup>17</sup> Como consecuencia del planteamiento escéptico, también los estados mentales introspectibles serán afectados por el desafío escéptico, sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en la disputa clásica, se verán afectados indirectamente, esto es, no por internos o privados, sino por lo que tiene de intencional la identificación de los mismos.

Habiendo realizado las clarificaciones que he considerado pertinentes, si fuera a utilizar el lenguaje de la filosofía de la ciencia, podría presentar el desafío escéptico de Kripke en los siguientes términos: los enunciados acerca del significar y la concepción cartesiana de la mente nos permiten realizar un «experimento crucial» acerca de la adecuación de la concepción realista clásica. El resultado del experimento es, de acuerdo al escéptico, negativo, pero esto es materia del próximo capítulo.

<sup>16</sup> Kripke viene de analizar IF §§ 305-306: «"Pero seguro que no puedes negar que, por ejemplo, al recordar tiene lugar un proceso interno". —¿Por qué da la impresión de que quisiéramos negar algo? [...] Lo que negamos es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra ‘recordar’ [...] ¿Por qué debiera yo negar que hay ahí un proceso mental?! Solo que "Ha tenido lugar ahora en mí el proceso mental de acordarme de..." no significa otra cosa que: "Me he acordado ahora de..."».

<sup>17</sup> Se trata en realidad de un ataque a la posibilidad de identificar un estado mental intencional con un estado mental no intencional de cualquier clase. Los estados mentales introspectibles son, debido a las características aludidas, los mejores candidatos para responder al reto escéptico y de hecho el paradigma en base al cual se modelan las condiciones epistemológicas idealizadas concedidas por el escéptico a su interlocutor.

## 11. EL DESAFÍO ESCÉPTICO SEGÚN KRIPKE

En el capítulo anterior se ha visto que Kripke pone no poco cuidado en diferenciar su propuesta de las interpretaciones clásicas del argumento del lenguaje privado. Aquí veremos que Kripke pone no menos atención en caracterizar la naturaleza de su planteamiento escéptico. Como el mismo autor reconoce, este cuidado hace que su propia presentación difiera bastante de *la letra* del planteo de Wittgenstein. Esto no impide, sin embargo, que Kripke pretenda que el desafío escéptico y la mayor parte de los argumentos escépticos *ya están presentes en Wittgenstein*.<sup>1</sup> Esta divergencia puede ser vista desde la perspectiva adecuada si consideramos que Kripke no hace una *exégesis* o una *paráfrasis* del texto wittgensteiniano, sino una *interpretación* del mismo. Y una interpretación es, por esencia, un artefacto hecho de acen-

<sup>1</sup> Pueden encontrarse opiniones en sentido contrario en autorizados wittgensteinianos de la primera hora, como Anscombe (1985) y Winch (1983), como así también en los acreditados estudiosos de Wittgenstein G. P. Baker y P. M. S. Hacker (1984a; 1984b). Mi estrategia no será responder directamente a estos autores, sino destacar una aporía en la que descansa su propia lectura. Véase una defensa de la interpretación de Kripke desde un punto de vista exégetico, con una detallada respuesta a la de Baker y Hacker, en Martin Kusch (2006: cap. 8).



tos y silencios que pretende arrojar una luz a través de la cual el original interpretado puede apreciarse de una manera más adecuada.<sup>2</sup> No es accidental, entonces, que de acuerdo al relato de Kripke el libro nazca con la experiencia de un «cambio de visión», con la experiencia de ver las cosas desde una nueva perspectiva, bajo una nueva luz. Dicho cambio consistió, nos hace saber Kripke, en que unos argumentos que le parecían *controvertibles*, sujetos a diversas objeciones de peso, pasaron a ser vistos desde otro punto de vista, de manera que se le impusieron al autor «con la fuerza de una revelación» como argumentos mucho más poderosos y convincentes. En las secciones anteriores he intentado presentar un contexto problemático que haga accesible para nosotros, post-kripkensteinianos al fin, el cambio de orientación implicado en la perspectiva escéptica kripkeana. Cuando me sumergí en la discusión clásica, entonces, fue con el propósito de destacar la difícil situación en la que jugaba su suerte el argumento contra el lenguaje privado, de modo de poder presentar, en este texto, el cambio de perspectiva, y el consecuente «alivio», que creo provoca el cambio de visión que la misma genera.

El autor del argumento indica que debería pensarse en la obra que nos ocupa «no como siendo ‘el argumento de Wittgenstein’ o ‘el de Kripke’, sino más bien el argumento de Wittgenstein tal como este impresionó a Kripke, tal como representó un problema para él» (Kripke, 1982: 14/5). Se podrían ensayar varias explicaciones para esta declaración. Por un lado, la afirmación podría tener una función retórica, estando destinada a propiciar un acceso desprejuiciado al enfoque propuesto en la obra, algo así como la recomendación «considérense primero los argumentos de este libro en sí mismos, hágase la experiencia del desafío escéptico, etcétera, antes de confrontar esta presentación con el texto wittgensteiniano». Yo creo personalmente que desempeña esa función. O en todo caso, como indicaremos inmediatamente, podría deberse a una comprensión insuficiente, por parte del autor, de lo que está en juego en una interpretación. Sin embargo, sea cual sea el modo en que se la tome, la misma difícilmente adquirirá fuerza como para refutar que el autor busca exhibir lo que él mismo considera la esencia del pensamiento wittgensteiniano, ya que esto está inscripto en la naturaleza misma del pro-

<sup>2</sup> «Este ensayo no procede dando una exégesis detallada del texto de Wittgenstein, sino que más bien desarrolla a su manera los argumentos. Yo recomendaría que el lector relejera las *Investigations* a la luz de la presente exégesis y viera si esta ilumina el texto» (Kripke, 1982: 15 n./2 n.).

yecto de la obra de Kripke: presentar una versión del argumento de Wittgenstein tan fuerte como él cree que sea posible hacerlo.

Por otra parte, al explicitar lo que considero el trasfondo problemático de la interpretación de Kripke, y teniendo en cuenta algunas de sus apreciaciones acerca de la interpretación propuesta, quiero presentar su argumento enfatizando un aspecto del mismo que, si se expresara mediante una ligera modificación de la fórmula kripkeana, sería el de presentar «el argumento de Wittgenstein tal como este impresionó a Kripke, tal como representó una *solución* para él». Como ya se sospechará, la fórmula modificada bien vale también para el autor de este trabajo. Solo al ubicar en una misma línea al planteo de Kripke con la discusión tradicional pude, simultáneamente, comprender la peculiaridad del planteo kripkeano y cómo el mismo respondía a las dificultades del planteo clásico que me parecían objeciones de peso, y que aún hoy me lo parecen cuando son consideradas en el marco en el que surgen. Con esto quiero decir que lo que se presenta aquí es una versión de Kripke que responde a algunos interrogantes y dificultades en torno al argumento del lenguaje privado, que alguna vez me asediaron más o menos fuertemente y que solo tiempo más tarde pude reunir con el texto de Kripke, constatando gratamente que dichos interrogantes permitían articular muchas cuestiones en el mismo, al tiempo que el texto pagaba sobradamente el esfuerzo que requería su abordaje, ya fuese respondiendo o dejando atrás las dificultades. La clave de esta lectura es prestar atención a la naturaleza del desafío escéptico de Kripke y a su distinción entre escepticismo ontológico y escepticismo epistemológico.<sup>3</sup>

Afortunadamente este traspie en lo biográfico puede insertarse en la trama de un razonamiento filosófico, en la medida en que esta experiencia corrobora las observaciones gadamerianas sobre la importancia que tiene, para la interpretación de un texto, encontrar la pregunta adecuada, la pregunta a la que (uno cree que) este responde. Mi experiencia aparece, entonces, solo a título ilustrativo de la experiencia de Kripke de encontrar la pregunta desde la cual se articulan los textos wittgensteinianos. Esto viene, en suma, a confluir en mi creencia de que Kripke nos ofrece una interpretación, en el sentido profundo que los hermeneutas otorgan a este término, de las *Investigacio-*

<sup>3</sup> En esto reconozco mi deuda con Martin Kusch, quien me abrió los ojos a la importancia de atender a esta distinción, aunque debo reconocer que cierta obstinación mía hizo que pasara bastante tiempo para que dicho *insight* surtiera algún efecto.

nes filosóficas y las *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas* de Wittgenstein.<sup>4</sup> Hecha la propuesta, queda al lector la tarea de juzgarla por sus frutos.

## Interpretaciones escépticas de Wittgenstein

Kripke presenta una interpretación de Wittgenstein en términos de un desafío, un argumento —o serie de argumentos—, una conclusión, una paradoja y una solución escépticas. Según hemos visto, Kripke no puede reclamar en esto una completa originalidad, ya que Fogelin publicaba —más o menos en el mismo momento en el que Kripke presentaba oralmente las primeras versiones de su argumento— una interpretación de Wittgenstein en la que hablaba, justamente, de un desafío y una solución escéptica.

El impacto de la semejanza entre ambas interpretaciones me parece innegable. Ya hemos visto que el mismo Fogelin ve a su propio planteo y al kripkeano como coincidentes. Pero esto no ha sido patrimonio de de este

<sup>4</sup> Mi observación acerca de lo que va implícito en la naturaleza misma del proyecto que Kripke, supone verlo como una interpretación, en el sentido que hermeneutas como Gadamer le dan a este término, la cual se orienta por un principio de caridad, en función del cual, comprender la verdad de lo dicho en un texto reviste un carácter primario, en relación con el cual, comprender lo dicho como la mera opinión de otro se revela como derivado. Gadamer desarrolla estas cuestiones en *Verdad y método* ligado al problema del «círculo hermenéutico», en particular con el énfasis puesto sobre la pertenencia del intérprete al objeto interpretado, que provee anticipaciones de sentido de carácter material, lo que Gadamer llama «prejuicios» y en la noción de anticipación de la completitud o perfección (*Vorgriff der Vollkommenheit*) que tiene tanto un carácter formal, el de ajuste entre las partes y el todo, como un carácter material, el de la anticipación de la verdad de lo dicho en el texto (de aquí provienen la mayoría de las comparaciones de Gadamer con Davidson). En mi lectura, la interpretación clásica muestra una serie de efectos del texto wittgensteiniano, que acaban revelándose, por obra de la lectura de Kripke, como lo que Gadamer llama «prejuicios inhabilitantes». Piénsese en la fuerza sugestiva que posee la denominación de una cuestión como «argumento contra el lenguaje privado»: parece inevitable, bajo el auspicio de la misma, salir en busca de un argumento específico contra el lenguaje privado. Solo reconociendo dichas tendencias como prejuicios, es decir como algo que ejercía sobre nosotros algún tipo de cegamiento, emerge la perspectiva adecuada, la que muestra tanto la articulación orgánica del texto de Wittgenstein como el carácter vinculativo de su planteo, que es lo que encontramos en la interpretación de Kripke. Dicho de otro modo: es solo a través de la caída de algunas perspectivas, ellas mismas efecto del texto de Wittgenstein, que emerge el asunto tratado en las *Investigaciones filosóficas*. Desarrollo en extenso estos problemas en «El pensamiento de Gadamer...» (Karczmarczyk, 2006d) y *Gadamer: aplicación y comprensión* (2007c).



autor, ya que son varios los intérpretes o críticos de Kripke que, sin compararlos explícitamente, consideran, equivocadamente a mi juicio, que Kripke está comprometido con un escepticismo del tipo del de Fogelin.<sup>5</sup>

Antes mencioné cómo Kripke se refería a su hallazgo de la interpretación escéptica de Wittgenstein como habiéndosele impuesto a sí mismo con la «fuerza de una revelación». Mi tarea es ahora intentar presentar la experiencia del cambio de visión antes aludida. Una vivencia así es la de ver repentinamente como una interpretación, y por ello como un paso opcional, lo que antes se *veía como* el argumento del lenguaje privado. Lo que debe hacerse es, entonces, precisar las formas entre las que el argumento de Wittgenstein oscila en mostrarse. Téngase en cuenta que de esto se sigue que los involucrados en el argumento clásico tenían una visión particular del argumento del lenguaje privado, pero no una con la estructura de la experiencia de «ver como», una que ellos mismos hubieran expresado de ese modo. Veían el argumento de un modo particular, solo que no sabían que lo veían de un modo particular: creían sencillamente *ver* el argumento y no una versión del mismo. En otras palabras, les faltaban los recursos conceptuales para tener esta experiencia, recursos que obtenemos a partir de la interpretación de Kripke.

El carácter evasivo, que ha probado tener la identificación de la forma peculiar de escepticismo descubierta por Kripke en Wittgenstein, puede resultar sorprendente considerando la insistencia y los esfuerzos de Kripke, encaminados a enfatizar lo que él considera la novedad del planteo wittgensteiniano. Sin embargo, cabe achacar esta dificultad, en parte, al propio texto de Kripke, que declara que en la obra de Wittgenstein podemos hallar «una nueva forma de escepticismo filosófico» (1982: 17/7; ver 66/60), para luego poner el cuidado sobre todo en la caracterización de la nueva forma del planteo escéptico considerado en sus propios términos. Nótese que la dificultad es, finalmente, de orden lógico: mientras que la novedad es una relación, la aclaración de la novedad se realiza principalmente en términos de observaciones sobre el planteo considerado en sí mismo. A la vista de esto, no cabe más que advertir que hubiera sido digno de agradecimiento encontrar en el texto kripkeano una mejor ilustración de la novedad en cuestión establecida en términos relacionales, vinculándola con los fallos y encerronas de la discusión previa, indicando el respecto en relación al cual debe considerarse como

<sup>5</sup> Por ejemplo, Baker y Hacker (1984a: 409-410; republicado como cap. 1 de 1984b). Ver las observaciones de Boghossian, sobre este punto (1989: 516 n.).

novedosa, etcétera. En suma, lo que se habría necesitado para juzgar convenientemente la novedad en cuestión era un poco de historia.<sup>6</sup> Es verdad que podría decirse, a favor de Kripke, que él pudo haber confiado en que, una vez caracterizado claramente el planteo escéptico wittgensteiniano, su novedad debería ser manifiesta para cualquiera que la considerara. Sin embargo, como ya he mencionado, esta presuposición ha fallado, la identificación de esta novedad probó tener un carácter evasivo.

Gary Ebbs (1997) ha destacado el carácter dialéctico del planteo escéptico kripkeano. Un escéptico dialéctico es aquel que comienza con nuestros juicios firmemente establecidos sobre algún tema y acaba extrayendo una conclusión escéptica como consecuencia de su análisis de los mismos. Por ejemplo, si el tema es el conocimiento, el escéptico comienza por un análisis de cuáles son los requisitos que nosotros mismos establecemos para que algo sea considerado conocimiento, y muestra que no podemos satisfacer estos requisitos con los que nosotros mismos estamos inicialmente comprometidos.<sup>7</sup> Frente a un escéptico dialéctico, uno se hunde en la fosa que uno mismo ha cavado, uno sucumbe frente a los propios estándares. Un escéptico dialéctico contrasta con un «escéptico científico», quien según Ebbs «presenta un análisis o reconstrucción de algún fenómeno y usa esta reconstrucción para criticar nuestros juicios de sentido común acerca de estos fenómenos» (1997: 10; 314 n.).<sup>8</sup> Como veremos más adelante, Ebbs está en lo cierto acerca de la forma del escepticismo del Wittgenstein de Kripke, algo que ya había adelantado bajo el nombre de «crítica inmanente»; aunque plantearé una objeción acerca del modo en que Ebbs interpreta «nuestras ideas de sentido común», ya que todo depende de quién se considere que es el «nosotros» que sostiene estas presuposiciones. Su propuesta aporta, no obstante, una buena caracterización de las «presuposiciones de sentido común» que dan lugar al desafío escéptico.

<sup>6</sup> Si bien en esta presentación exagero, *por mor* de nuestro argumento, la carencia de referencias históricas en el texto de Kripke, mostraré luego que tal carencia no es en verdad completa y que las indicaciones que se encuentran en el texto pueden ser desarrolladas convenientemente. Sin embargo, la recepción inmediata del texto kripkeano parece justificar mi afirmación, en el sentido de la conveniencia que habría tenido explicitar con mayor claridad las cuestiones referidas en el cuerpo del texto.

<sup>7</sup> Ver McGinn (1989: cap. 1) para una ilustración de un análisis de este tipo.

<sup>8</sup> De acuerdo a Ebbs, la crítica de Hume a «nuestra idea de sentido común acerca de que la causa necesita sus efectos» es un ejemplo clásico de escepticismo dialéctico, mientras que la crítica de Quine a nuestras «ideas de sentido común acerca del significado y la traducción» es el ejemplo contemporáneo más notable de escepticismo científico.

Samuel Cabanchik (1993) nos proporciona una orientación más próxima para identificar la novedad del planteo escéptico de Wittgenstein. Este autor, atendiendo a los nudos problemáticos de la historia del escepticismo, indica que la novedad de la posición escéptica asumida por Wittgenstein consistiría en proponer un desafío escéptico acerca de la significación. En efecto, Cabanchik señala que el escepticismo clásico encontraría en la *Metafísica* de Aristóteles una respuesta que le llevaría más de dos mil años remover. Nos recuerda que Aristóteles argumentaba allí que el principio de contradicción está presupuesto en toda demostración y por ello es indemostrable; en consecuencia Aristóteles pone al escéptico ante un dilema, o bien nada dice, llamándose a silencio, o bien reconoce el principio que pretendía desconocer. El presupuesto de la argumentación de Aristóteles es que «no significar una sola cosa es lo mismo que no significar nada». Por tanto, el escéptico está acorralado, a menos que pueda producir un problema escéptico en relación al significado o sugerir una explicación opcional del mismo. Vista sobre este trasfondo, la novedad del planteo de Wittgenstein consiste en desplegar un desafío escéptico sobre la idea de significado, sobre el conocimiento de las significaciones (Cabanchik, 1993: cap. 2). La tesis de Cabanchik, con su dramática presentación de los nudos del debate, proporciona los elementos para interpretar la apreciación de Kripke desde un punto de vista histórico amplio.

Acuerdo con este autor, el planteo de Wittgenstein es nuevo en la medida en que constituye un desafío escéptico acerca del significado. Sin embargo, mi incursión en la discusión clásica acerca de la posibilidad de un lenguaje privado me obliga a realizar algunas precisiones adicionales. En efecto, debo dejar en claro la naturaleza de la reorientación del planteo kripkeano, ya que, hasta aquí, la aparición de un planteamiento escéptico surgía más como un motivo para retirarse que para avanzar en la propuesta de un argumento contra el lenguaje privado. Mi incursión en dicha controversia sugiere, justamente, que la posición de Wittgenstein, *qua* crítica del lenguaje privado, se veía comprometida por no poder evitar ser un escepticismo general acerca del significado, el cual aparecía insinuado aquí y allí en la discusión clásica, sobre todo como una consecuencia indeseada, difícilmente controlable, para el defensor del argumento contra el lenguaje privado.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Esto es cierto incluso para Fogelin, que es quien presenta desembozadamente una interpretación escéptica de Wittgenstein, ya que la generalización de las objeciones escépticas planteadas a propósito del lenguaje privado en el marco del dominio público lo conduce a restringir el alcance del argumento del lenguaje privado en términos del argumento del entrenamiento que solo establece la imposibilidad contingente del mismo. Ver *supra*, capítulo cinco.

Parece, entonces, que el cruce de la perspectiva histórica amplia con la perspectiva histórica limitada, que he adoptado, corre el riesgo de dejarnos sin resultados sólidos. Pero tal vez tengamos mejor suerte combinando las dos perspectivas a las que les he reconocido una parte de la verdad. Tal vez se trate de identificar la novedad del planteo de Wittgenstein como un desafío escéptico acerca del significado de una forma particular. Cruzando la información, rápidamente surge una respuesta: la novedad del planteo de Kripke consiste en ser un desafío escéptico de corte dialéctico acerca las presuposiciones de sentido común sobre la idea de significación.

Resumiendo, es necesario identificar la novedad del planteo de Wittgenstein de acuerdo a Kripke entendiéndolo como una «forma particular» de escepticismo acerca del significado. Esta necesidad proviene del hecho de que el planteo escéptico surgía, en la discusión clásica, como un aspecto que jaqueaba la empresa misma de realizar una crítica del lenguaje privado. Es decir, la analogía entre el argumento contra el lenguaje privado y los argumentos escépticos era levantada como una *objeción* por los críticos del argumento del lenguaje privado. Una manera alternativa de formular nuestra dificultad es: ¿de qué modo se puede realizar una crítica del lenguaje privado sin comprometernos con algunos presupuestos frente a los cuales la generalización del escepticismo sea una objeción? Dicho de otro modo aun: ¿cómo conciliar la crítica del lenguaje privado con el escepticismo general acerca de la significación? Puesto que la objeción corría indicando que el argumento dirigido contra el lenguaje privado, en virtud de las estrategias escépticas utilizadas, hacía imposible *también* el lenguaje público, la salida al dilema será, para el crítico del lenguaje privado, dejar que el desafío arrastre también *la concepción de la significación pública*, presupuesta en dicho argumento. Pero ¿cómo puede evitar el escéptico que un planteo tan radical lo reduzca a silencio? Para responder a estas preguntas, habrá que prestar atención a la forma que toma el desafío escéptico.

Así las cosas, puede sacarse provecho de las consideraciones anteriores sobre «ver como». El defensor del argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado, travestido ahora como un escéptico, dará vuelta el tablero y mostrará que formular el argumento de Wittgenstein como un desafío escéptico tiene algo de implícita claudicación, como querría el defensor del argumento del lenguaje de las sensaciones, solo bajo una *comprensión particular* de la empresa escéptica. La pieza que falta para armar el rompecabezas es indicar que la «nueva luz» desde la que Kripke pudo apreciar y luego exponer el argumento de Wittgenstein es una comprensión de la empresa escéptica que

habilita a considerar al escepticismo que aparece en la discusión clásica como una comprensión *particular* de dicho desafío. En consecuencia, la tarea de identificar los aspectos cambiantes involucrados en la experiencia de Kripke se convierte en la de describir la dialéctica entre dos formas de escepticismo, una que ya se ha visto como fallida y otra que intentaré presentar como exitosa. En este relato, el mérito de Kripke consiste en haber identificado y caracterizado la forma de escepticismo que sale ilesa del debate, en haber separado, en los textos wittgensteinianos, la forma buena de la forma mala (inconsistente) del desafío escéptico.

## El desafío escéptico

Retomaré la propuesta de Gary Ebbs (1997). Este autor dice que el escéptico de Kripke es un escéptico dialéctico, lo cual, como vimos, quiere decir que es un escéptico de un tipo particular, es decir, un escéptico que parte de algunos juicios de nuestro sentido común firmemente establecidos sobre algún tema, analiza las presuposiciones de los mismos y, como consecuencia de estas presuposiciones, desarrolla un desafío escéptico que lleva a concluir que debemos renunciar a dichos juicios que considerábamos firmemente establecidos. El escepticismo dialéctico desarrolla lo que hemos llamado «crítica inmanente».

De acuerdo a esto, el escéptico kripkeano analiza nuestras afirmaciones de sentido común acerca del significado, articula los requisitos que establecemos para que estas afirmaciones sean satisfactorias, y concluye que no podemos satisfacer los estándares con los que nos comprometemos cada vez que hacemos tales afirmaciones. Hay que conceder a Ebbs que esta sugerencia ilumina bien algunos rasgos de la estrategia de Kripke. Y no solo esto, sino que, además, hay que reconocer que Ebbs desarrolla una importante labor de análisis explicitando cuáles son los presupuestos o requisitos que el escéptico destila de la idea de sentido común acerca del significado.

En opinión de Ebbs, Kripke interpreta nuestra comprensión del significado en términos de la idea básica de que *nuestras palabras son significativas porque aprehendemos y seguimos reglas*. Por ejemplo, si nuestras afirmaciones acerca de la adición son significativas, es porque *aprehendemos* la regla de la adición y *seguimos* esta regla al hacer afirmaciones de adición. Esta idea central puede desglosarse en cuatro aspectos que Ebbs caracteriza con fragmentos del texto de Kripke:

(i) «la regla de la adición [...] determina mi respuesta para un número indefinidamente grande de nuevas sumas que nunca he considerado previamente» (1982: 17/ 7).<sup>10</sup>

(ii) «cuando consideramos una regla matemática como la adición, pensamos en nosotros mismos como si en cada caso nuevo fuéramos guiados en nuestra aplicación de la regla» y «al calcular '68 + 57' como lo hago [...] sigo directivas que previamente me dí a mi mismo y que determinaban que en este [...] caso yo debería decir únicamente '125'» (1982: 25/17; 19 /1).<sup>11</sup>

(iii) cuando uso 'más' para significar la adición, «hay algo en mi mente que me instruye acerca de lo que *debería* hacer en todos los casos futuros» (1982: 28/22).<sup>12</sup>

(iv) «mis intenciones pasadas concernientes a la adición determinan en lo futuro una única respuesta para un número indefinidamente grande de nuevos casos» (1982: 17/8).<sup>13</sup>

Y que el propio Ebbs puntualiza así:

hay tres direcciones esenciales en la comprensión kripkeana de [nuestra comprensión] del significado. Primero, que al aprehender reglas predeterminamos y anticipamos las condiciones de verdad de un número indefinidamente grande de aseveraciones y juicios (§ 8). Segundo, al realizar y evaluar aseveraciones en general debemos suponer que algo presente en nuestras mentes nos instruye sobre lo que deberíamos hacer (§ 9). Y tercero, nuestra aprehensión de las reglas está inextricablemente entrelazada con nuestra aspiración de aseverar y juzgar de acuerdo con la verdad.<sup>14</sup> (1997: 20)

Indudablemente, al presentar al escéptico kripkeano como un escéptico dialéctico Ebbs ha realizado una importante mejora de la posición del crítico del lenguaje privado considerada en los capítulos anteriores, en los que este era derrotado «dialécticamente», esto es, justamente por ingresar a la arena argumentativa provisto de sus propios criterios de adecuación –los criterios

<sup>10</sup> Ver Ebbs (1997, § 8: 15-17).

<sup>11</sup> Ver Ebbs (1997, § 9: 17-18).

<sup>12</sup> Ver Ebbs (1997, § 10: 18-19).

<sup>13</sup> Ver Ebbs (1997, § 11: 19-20).

<sup>14</sup> Lo que figura entre paréntesis son remisiones del propio Ebbs a otras partes de su libro.

de significación del lenguaje público—, con los que se disponía a medir la posibilidad de un lenguaje de las sensaciones.<sup>15</sup> El defensor del lenguaje de las sensaciones esperaba pacientemente, dejando que el crítico pronunciara su veredicto, para de inmediato hacerlo morder dialécticamente el polvo, indicando que esta refutación del lenguaje privado lo era *también* del lenguaje público, de acuerdo con los propios estándares que el crítico traía a la arena argumentativa. En términos de Ebbs, el crítico del lenguaje privado se comporta como un escéptico científico (crítica externa) mientras que el defensor del mismo se comporta, al tramar su réplica, como un escéptico dialéctico.

¿Debe entonces concluirse que Ebbs ha logrado caracterizar adecuadamente la forma de escepticismo que sale airosa del debate? Lamentablemente, considero que no por completo, por dos razones entrelazadas.

En primer lugar, Ebbs presenta al escéptico dialéctico kripkeano como si estuviera analizando nuestra comprensión ordinaria del significado y cuestionando, a partir de la misma, las afirmaciones ordinarias. Pero esta caracterización tiene el demérito de debilitar excesiva, e innecesariamente según argüiré, la posición de Kripke desde un punto de vista exegetico. Es Wittgenstein, después de todo, quien sostiene que la «filosofía deja todo como está» y que no contradice nuestro uso ordinario, y Kripke reconoce esto a través de una pregunta retórica «¿No fue Wittgenstein quien sostenía que la filosofía enuncia lo que todo el mundo admite?» (Kripke, 1982: 67/63).

Sin embargo, afortunadamente para Kripke, puede mostrarse convincentemente que tal caracterización no le cabe adecuadamente a su escéptico. Pero esto no implica que el trabajo de clarificación de Ebbs haya sido en vano, ya que puede retenerse su elucidación de «nuestra comprensión ordinaria del significado» y obtener una indicación muy importante en la misma, cambiando tan solo la interpretación de quién es el *nosotros* implicado allí. Mientras que para Ebbs ‘nuestra’ hace referencia a ‘la comprensión de sentido común de los hablantes ordinarios’ una lectura más cuidadosa, y mucho más caritativa, tanto del propio texto kripkeano como de su relación con los textos del maestro austriaco, se obtiene cuando indicamos que en la concepción criticada, ‘nuestra’ hace referencia a ‘la comprensión de *sentido común filosófico*’. Es la comprensión de los filósofos lo que está en juego en el

<sup>15</sup> Creo que este es el sentido que tiene la observación de Kripke acerca de que la exigencia de criterios externos no es una «premisa» del argumento contra el lenguaje privado (Kripke, 1982: 94-96/98-100).

desafío escéptico. La comprensión filosófica de sentido común entiende que nuestra práctica ordinaria de realizar afirmaciones acerca del significado está necesitada de algún tipo de legitimación, e intenta proveer dicha legitimación a través de un sustento metafísico.<sup>16</sup> La segunda razón se desprende de la primera: si la concepción criticada busca una justificación metafísica, el escrutinio crítico de esta posición muestra que no hay tal justificación metafísica y, finalmente, que no hay necesidad de la misma.

## ¿Sentido común o sentido común filosófico?

Consideraré aquí las razones por las que creo que se puede contradecir contundentemente la afirmación de Ebbs acerca de que la concepción bajo escrutinio en el desafío escéptico es la concepción de sentido común. Atendamos para ello particularmente a algunos recaudos que el propio Kripke pone al comienzo de su libro sobre la fidelidad de su interpretación a los textos de Wittgenstein. Permítaseme citar dos fragmentos para mostrar luego su articulación en el texto:

En lo que sigue, trato en general de presentar el argumento de Wittgenstein [...]. En algunos casos he descubierto que una enunciación precisa de los problemas y conclusiones es difícil de conseguir. Aunque se sienta con fuerza que hay un problema, una enunciación rigurosa de él es difícil. Yo me inclino a pensar que el estilo filosófico del último Wittgenstein y la dificultad con que él se topó (véase su prefacio [a las IF]) para fundir su pensamiento en una obra convencional, construida con argumentos y conclusiones organizados, no es sencillamente una preferencia estilística o literaria, acompañada por un *penchant* por cierto grado de oscuridad, sino que emerge en parte de la naturaleza de su tema. (1982: 14/5)

E, inmediatamente debajo de este párrafo, Kripke continúa la reflexión de este modo:

<sup>16</sup> Lo cual se confirma también por el hecho de que Kripke ofrece un «diagnóstico» de por qué nos vemos conducidos a la concepción que es refutada por su desafío escéptico, diagnóstico que se basa justamente en la forma de nuestros modos de expresión. Esto significa, traducido al lenguaje wittgensteiniano, que la concepción criticada es una concepción filosófica; ver las caracterizaciones de Wittgenstein sobre la naturaleza de la filosofía en IF § 194.

Yo sospecho –por razones que se aclararán posteriormente– que intentar presentar el argumento de Wittgenstein con toda precisión es hasta cierto punto deformarlo. Probablemente muchas de mis formulaciones y condensaciones del argumento de Wittgenstein están hechas de una manera que Wittgenstein mismo no habría aprobado. (1982: 14/5)

En ambos casos, al final de los párrafos que he citado, Kripke introduce una referencia que nos remite a la discusión que tiene lugar en la página 72/69-70 de su libro. La misma versa, justamente, sobre la posibilidad de presentar las conclusiones wittgensteinianas bajo la forma de tesis. Kripke formula allí la hipótesis de que Wittgenstein rechaza esta vía porque considera que habría sido muy difícil que las tesis que se propusieran de ese modo no fueran *interpretadas erróneamente* como negaciones de nuestras afirmaciones ordinarias:

Si Wittgenstein, contrariamente a su notable y crítica máxima en [IF] § 128, enunciara los resultados de sus conclusiones bajo la forma de tesis definidas, habría sido difícil evitar formular sus doctrinas en esa forma que consiste en *aparentes* negaciones escépticas de nuestras afirmaciones ordinarias. (1982: 72/69) [énfasis agregado]

Creo que esto desbarata la lectura de Ebbs. La comparación de Wittgenstein con Berkeley que Kripke propone a continuación es esencial a su interpretación. En efecto, también Berkeley, aunque no se consideraba a sí mismo un escéptico, puede ser comprendido como un disidente en relación a nuestras creencias ordinarias sobre la materia y los objetos externos, exactamente en el mismo modo en el que el Wittgenstein de Kripke es visto por Ebbs como contradiciendo las creencias ordinarias en relación con el significado. Pero, como señala Kripke, Berkeley toma un camino diverso al de Wittgenstein para presentar sus resultados, sin que esto implique que no haya una unidad de espíritu profunda entre el obispo y el austríaco. Lo que esto significa es que tanto Berkeley como Wittgenstein enfrentaron opciones similares. Berkeley enfrenta estas dificultades presentando efectivamente sus tesis como la negación de la existencia de la materia, lo que suena a todas luces como una flagrante contradicción de nuestras creencias ordinarias, pero esto es solo una parte de su estrategia. La misma es inseparable de otro movimiento: sostener que «‘materia’ es jerga filosófica y no expresa el punto de vista del sentido común» (Kripke, 1982: 72/69-70). Es decir, en la medida

en que Berkeley está contradiciendo a alguien, o cuando menos *pretendiendo* contradecir –lo que es definitorio cuando consideramos una estrategia escéptico-dialéctica–, no está contradiciendo al sentido común, sino a una interpretación filosófica de este. Lo mismo se refleja en el hecho de que, cuando Berkeley se ve forzado a afirmar que él mismo «niega una doctrina extrañamente dominante entre los hombres»,<sup>17</sup> lo que quiere decir es que la misma «emerge de la doctrina filosófica más que del sentido común» (Kripke, 1982: nota 57), es decir, de la interpretación filosófica del sentido común o incluso de la interpretación filosófica que impregna el sentido común. En consecuencia, de acuerdo a Kripke, la posición de Berkeley puede caracterizarse así:

Para él, la impresión de que el hombre común está comprometido con la materia y con objetos fuera de la mente se deriva de una interpretación metafísica del discurso común. Cuando el hombre común habla de un ‘objeto material externo’, él no quiere realmente decir (como podría decirse, *sotto voce*) un *objeto material externo*, sino que más bien habla de algo como ‘una idea producida en mí independientemente de mi voluntad’. (1982: 68/64)

Creo que estas observaciones alcanzan para establecer que la interpretación de Ebbs es errónea, ya que es incuestionable que la comparación de Wittgenstein con Berkeley tiene el explícito propósito de destacar que Wittgenstein no es un crítico del sentido común, sino del sentido común filosófico. Conviene, además, tenerlas en cuenta porque aquí se juega la esencia de la comprensión de la naturaleza de la «solución escéptica» propuesta por Kripke.<sup>18</sup> Pero, lo que es más importante ahora, nos permite clarificar la naturaleza del cambio que la interpretación de Kripke opera en relación a la presentación original de las ideas de Wittgenstein.

En primer lugar, Kripke reconoce que Wittgenstein está en línea con Berkeley como *contradictor aparente* de una concepción de sentido común determinada, cuando en realidad es el *contradictor efectivo* de una concep-

<sup>17</sup> Berkeley *The Principles of Human Knowledge*, § 4 (citado en Kripke, 1982: 107/70, nota 57).

<sup>18</sup> Nótese que inmediatamente después de los párrafos citados, Kripke sostiene: «¿Qué puede decirse en nombre de nuestras atribuciones ordinarias de lenguaje significativo a nosotros mismos y a otros? ¿qué no fue ya trazada la increíble conclusión que se auto-refuta, de que todo lenguaje es significativo?» (1982: 73/71).

ción filosófica determinada que se presenta como la interpretación natural de nuestras concepciones de sentido común.

Por otra parte, Kripke constata que Wittgenstein y Berkeley enfrentan de manera diferente la inevitable dificultad que representa *parecer estar contradiciendo* el sentido común: uno (Wittgenstein) se rehúsa a presentar tesis (IF § 128) como si esperara que, liberados del lastre metafísico, pudiéramos volver por nuestra propia cuenta a la concepción del sentido común; mientras que el otro (Berkeley) decide correr el riesgo de aparecer contradiciendo concepciones de sentido común, pero considerando que puede minimizar ese peligro al explicitar que solo está contradiciendo una interpretación filosófica del sentido común. En ninguno de los dos casos hay el menor intento de reformar la concepción del sentido común.

En base a estas consideraciones, podemos decir, finalmente, que Kripke decide presentarnos un Wittgenstein que expone sus conclusiones *à la* Berkeley.

## El desafío escéptico (ontológico)

El desafío escéptico de Kripke se abre con una pregunta del tipo de: ¿puedes justificar tu creencia de que significas ahora la adición, citando un hecho acerca de tus intenciones y conductas pasadas relacionadas con «+» que establezca que significaste la adición? Esta pregunta puede ser entendida como un desafío epistemológico y como un desafío ontológico.

En el primer sentido, nos da lugar a una forma epistemológica de escepticismo, y en el segundo caso, da lugar a una forma ontológica de escepticismo. Ambas formas pueden ser confundidas, en virtud de que ambas responden negativamente a la pregunta. Tanto para una forma ontológica como para una epistemológica de escepticismo, resulta que, en última instancia, no podemos justificar nuestra creencia de que significamos ahora la adición. Pero el escepticismo ontológico y el epistemológico separan sus caminos cuando consideramos *las razones* a través de las cuales llegan a esta negativa y las consecuencias que se siguen de la misma. Kripke comprende la pregunta como un desafío ontológico y es aquí donde radica la principal novedad de su planteo.

Aquí hay que mencionar que el propio Wittgenstein, y Kripke junto con él, nadan en contra de la corriente de la tradición. En efecto, la asociación inmediata que hacemos respecto a «escepticismo» es con la epistemología y no con la metafísica. Este vínculo, y divorcio, parecen venir sugeridos por la misma naturaleza de la posición escéptica. De hecho, un escéptico ontológico

es aquel que dice «No hay...» con lo cual parece que franquea indebidamente un límite y se expone a la acusación de autocontradicción. En cambio, el escéptico epistemológico parece estar en mejores condiciones para presentar una posición filosófica respetable. Él puede evitar siquiera ingresar en el terreno que lo expondría a la autocontradicción, limitándose, o bien a mostrar la equipolencia de las tesis, convirtiendo a la filosofía en una actividad terapéutica, o bien restringir sus afirmaciones a la esfera de su subjetividad. Después de todo, sus afirmaciones acerca del saber son, de alguna manera, afirmaciones acerca de sí mismo, mucho más modestas que las afirmaciones del dogmático que versaban sobre el reino del ser. No es así con el escéptico ontológico, ya que también sus afirmaciones son (parecen ser) acerca del reino del ser.

De este modo, el escepticismo ontológico es una figura esquiva. Para establecer de entrada la filiación, que es a la vez la muestra más ilustrativa y el lastre más pesado, debo mencionar que, de acuerdo a la interpretación de Kripke, si un desafío como el wittgensteiniano pudiera formularse en relación a la existencia de Dios, y fuera exitoso, su resultado no sería que nos convirtamos en *agnósticos*, sino en *ateos*. No hace falta insistir mucho acerca de cuál es la posición que goza hoy de mayor respeto filosófico, ya que el ateísmo es visto usualmente como el reverso dogmático de la fe.<sup>19</sup>

Dije antes que el escepticismo epistemológico y el ontológico se diferencian cuando se consideran las razones por las cuales dan una respuesta nega-

<sup>19</sup> En el tratamiento de John Austin del problema escéptico encontramos una manifestación sintomática de la fuerza que posee esta idea. Aunque no puedo, ni cabe aquí, considerar en detalle la posición de Austin en relación al escepticismo, en su tratamiento del problema escéptico encontramos una confirmación de lo que venimos indicando en relación a la escasa visibilidad del la forma ontológica del desafío escéptico.

Austin forma parte de los filósofos del lenguaje ordinario. Estos filósofos desarrollaron una línea muy original e interesante de abordaje del problema escéptico. Marie McGinn (1989) en un estudio sobre las diversas relaciones de la filosofía del lenguaje ordinario con el escepticismo, muestra cómo esta corriente filosófica desplazó la discusión del problema escéptico hacia el estudio de las declaraciones (*claims*) de conocimiento. Esto quiere decir que los filósofos del lenguaje ordinario focalizaron su atención, frente al desafío escéptico, en el hecho de que lo que el escéptico cuestiona siempre aparece en el contexto de una aseveración de la forma «Yo sé que *p*». Ahora bien, la discusión clásica se volcó masivamente a estudiar la «*p*» en cuestión, a discutir los modos en que podemos o no podemos establecer la verdad de la «*p*», lo que implica aceptar el desafío del escéptico. En cambio, estos filósofos pretendieron que podían evitar el surgimiento del desafío escéptico poniendo el foco en el estudio de las pretensiones de saber en tanto que aseveraciones. El estudio se concentró, en consecuencia, en la parte desatendida del desafío, el uso de la expresión «Yo sé que...». Por lo tanto, estos filósofos buscaron establecer que el escéptico, sea por el tipo de objeciones que plantea (Austin), o por el tipo de aseveraciones sobre las que basa su examen (Cavell), viola alguna de las reglas de uso de esta expresión. De

tiva. El escéptico epistemológico indica que, dada la evidencia de la que de hecho disponemos acerca de las intenciones y comportamiento pasados, "+" está subdeterminada, es decir, dado lo que puedo conocer acerca de mis intenciones y usos pasados, "+" es compatible con haber significado la función adición, pero también con haber significado muchas otras cosas. En consecuencia, por lo que respecta a mis usos e intenciones pasadas, no estoy justificado a creer que signifique ahora la adición. Pero, un aspecto crucial de esta forma de escepticismo es que la carencia de conocimiento no implica la ausencia de un hecho. Por lo que al escéptico epistemológico respecta, tal vez en el pasado quise efectivamente decir la adición.<sup>20</sup>

modo que con la posición de los filósofos del lenguaje ordinario es que podemos neutralizar el desafío escéptico, en la medida en que, o bien no podemos decir que lo entendemos, o bien, si lo entendemos, no podemos extraer las conclusiones que el escéptico quiere extraer de su desafío. Austin intenta mostrar que el escéptico transgrede las reglas que delimitan lo que ordinariamente consideraríamos una objeción legítima. De modo que, cuando ganamos claridad sobre las condiciones que hacen legítima a una duda, vemos también cómo el escéptico ingresa en el terreno del sinsentido. Austin desarrolla su objeción a partir de un simpático ejemplo: «¿Bajo que circunstancias diríamos que la declaración de conocer que hay un pájaro de una clase determinada en el jardín es correcta?» para motivar el estudio de las objeciones a las pretensiones de conocimiento que nos permita acceder a una comprensión más cabal de estas circunstancias. Lo primero a notar es que siempre que alguien dice: «Sé que...» se le puede preguntar: «¿cómo lo sabes?». En tal caso, la pregunta puede surgir:

(i) de la mera curiosidad,

(ii) como desafío: se sospecha que el hablante no puede defender su declaración.

La respuesta a las preguntas (i) y (ii) provee una razón para saber que da rasgos de la situación que permiten describirla como X –en nuestro ejemplo, indicar algunos rasgos del pájaro en mi jardín que me permitan describirlo como perteneciente a esa clase–. Cuando el escéptico hace un cuestionamiento, su pregunta es, naturalmente, del tipo (ii). Pero, además de desafiar declaraciones de conocimiento, podemos encontrar desafíos dirigidos a las razones que avalan una declaración de conocimiento. A su vez, el desafío a las razones puede ser de dos tipos:

(a) Un cuestionamiento de los hechos. Este cuestionamiento indica que A no sabe que  $p$ , porque  $\text{no-}p$  es el caso.

(b) Un cuestionamiento del tipo de lo que Austin llama «*That's not enough objection*». Este cuestionamiento indica que A no está en condiciones de saber que  $p$  es verdadera, aunque  $p$  podría, sin embargo, ser verdadera.

Lo que nos interesa es que, llegado a este punto, tanto Austin como su intérprete consideran como una cuestión obvia que solo la objeción (b) es relevante en el tratamiento del escepticismo. Sin embargo, como veremos, en el caso del escéptico kripkeano esta consideración falla. El escéptico kripkeano, intentará mostrar que, si no podemos tener razones suficientes en nuestras creencias acerca de la significación, ello no se deriva de alguna peculiaridad de nuestra posición sino, lisa y llanamente, de que no hay algo que conocer.

<sup>20</sup> Paul Boghossian define así al escepticismo epistemológico: «El escepticismo epistemológico acerca de una clase de juicios dada es la concepción acerca de que nuestras capacidades cognitivas efectivas son incapaces de establecer opiniones justificadas acerca de juicios de esa clase» (1989: 515).

En cambio, para el escéptico ontológico, las razones por las que no estamos justificados a creer que significamos ahora la adición remiten o se derivan de su conclusión acerca de que *no hay un hecho que haga que yo signifique una cosa u otra*. Es decir, la pregunta con la que presentamos el desafío es entendida como un caso particular de una pregunta más general: ¿Cuáles son los hechos que constituyen tu querer decir/significar algo mediante una palabra o signo? El escéptico ontológico repara en que una pregunta de estas características solo tiene sentido dependiendo de la verdad de la afirmación «Hay hechos que constituyen el querer decir/significar algo a través de una palabra o signo» y, en consecuencia, diseña su desafío de manera de poder mostrar la falsedad de la misma.

Ahora bien, ¿cuáles son las características del desafío que le permiten extraer, del mismo, conclusiones *de carácter ontológico*? Se trata de dos rasgos del desafío que pueden pensarse como concesiones del escéptico a su interlocutor. Esto es, los mismos parecen poner a este último en una mejor posición, y a fin de cuentas en una posición *inmejorable*, para responder al desafío.<sup>21</sup> En primer lugar, el desafío wittgensteiniano, no depende del cuestionamiento de la evidencia aducida, es decir que considera en general que lo que una pretensión de saber identifica como un hecho *es* un hecho.<sup>22</sup> En segundo lugar, no pone restricciones acerca del tipo de evidencia que puede aducirse en el mismo. Esto significa, por una parte, que acepta tanto evidencia acerca de la conducta observable como acerca de la vida mental accesible únicamente a través de la introspección.<sup>23</sup> Pero, por otra parte, esto implica que el escéptico está dispuesto a considerar incluso la evidencia que un ser omnisciente podría aducir. Estas dos condiciones, la concesión de infalibilidad, por una parte, y la ampliación de la evidencia considerada hasta incluir la que podría aducir un ser omnisciente –lo que significa considerar

<sup>21</sup> Lo mismo puede expresarse indicando que el desafío tiene lugar en «condiciones idealizadas», bajo la presuposición de una idealización de las capacidades cognitivas, ver por ejemplo Crispin Wright (1984: 761-762), Boghossian (1989: 515) y Hale (1997: 371).

<sup>22</sup> Kripke sostiene: «No se discute la precisión del mi cálculo ni la de mi memoria» (1982: 20/11).

<sup>23</sup> «No hay limitaciones, en particular limitaciones *conductistas*, respecto a los hechos que pueden citarse para responder al escéptico. La evidencia no puede reducirse a la que pueda obtener un observador externo que puede observar mi propia conducta pública, pero no mi estado mental interno. [...] por lo que, sea lo que sea 'ver en mi mente', el escéptico asevera que inclusive si Dios lo hiciera, de todos modos no podría determinar si en efecto yo tenía en mente la adición mediante 'más'» (Kripke, 1982: 22-23/14).

*toda* la evidencia disponible— justifican, a juicio del escéptico, considerar que el listado de las diferentes respuestas pergeñadas para responderle debe *considerarse exhaustivo*. De esta manera, si el escéptico logra establecer que ninguna de las respuestas es satisfactoria, su refutación deberá considerarse como una refutación de *todas las posibles respuestas* a la pregunta y como una demostración de que la afirmación presupuesta por la pregunta es falsa. La conclusión del desafío escéptico es: «No hay hechos que constituyan el querer decir/significar algo por medio de una palabra o signo».<sup>24</sup>

Pero esta conclusión da lugar a la paradoja escéptica. Si esta afirmación, a la que se supone que hemos llegado como consecuencia de una férrea argumentación, es verdadera, entonces las palabras que la componen no significan nada y, en consecuencia, la oración como un todo no es significativa. El escepticismo ontológico acerca del significado nos muestra, a través de su conclusión, que la tesis acerca de la existencia de hechos constituyentes del significado, concebidos como las condiciones de verdad de las atribuciones semánticas, termina en un absurdo.

Esta es, según creo, la forma del desafío escéptico kripkeano. Pero esta presentación es demasiado general y vertiginosa para mis propósitos. Es como una ejecución sumaria cuando lo que se necesita siempre en filosofía es un juicio ordenado con sus diferentes instancias de apelación. Valga entonces como pantallazo y pasemos a considerar el desafío escéptico con más detalle en el próximo capítulo.

<sup>24</sup> La conclusión es adelantada en varios pasajes: «el escéptico mantiene que no hay hechos acerca de mi historia pasada —nada de lo que alguna vez estuvo en mi mente o en mi conducta externa— que establezcan que yo quise decir más y no tás. (¡Así como tampoco hay, desde luego, ningún hecho que establezca que quise decir tás!)»; «si no puede haber ningún hecho acerca de que función particular tenía yo en mente en el *pasado*, tampoco puede haber ninguno en el *presente*.» (Kripke, 1982: 22/13) [trad. modificada: ver nota 9, cap. 12]; «Wittgenstein sostiene con el escéptico que no hay ningún hecho acerca de si quiere decir más o tás» (73/70-71).



## 12. EL ARGUMENTO ESCÉPTICO DE KRIPKE

Comenzaré un análisis detallado del desafío escéptico de Kripke, partiendo en esta primera sección, del planteo del mismo, señalando cuáles son los rasgos que posibilitan que, aunque se plantee en relación a un problema matemático, lo haga bajo el supuesto de que dicho problema se aplica a todos los usos significativos del lenguaje (Kripke, 1982: 17/7, 26/18, 27/20).

Conviene tener presente, en primer lugar, que la idea acerca de la significación examinada en el desafío escéptico es una concepción muy plausible. Se trata de la idea de que, al querer decir o al significar, despliego intenciones acerca de cómo deberían ser usados los símbolos que determinan respuestas para un número indefinidamente grande de nuevos casos. Kripke expresa este punto de esta manera: «Yo supongo de ordinario que al calcular ‘ $68 + 57$ ’ como lo hago no estoy sencillamente dando injustificados brincos en la oscuridad. Sigo directivas que previamente me dí a mi mismo y que determinaban que en este nuevo caso yo debería decir únicamente ‘125’» (1982: 19/10).

El primer paso en el planteo del desafío escéptico lo constituye la observación de que, sea cual sea la cantidad de cálculos que hayan sido realizados previamente —considerando los cálculos que he realizado en mi conducta observable por otros, como así también los cálculos que he realizado solo mentalmente— dicha cantidad será, por fuerza, finita, habiendo, en consecuencia, un límite máximo en los cálculos realizados anteriormente. Para la comodidad del

argumento, el escéptico nos pide que supongamos que «68 + 57» es un cálculo de tales características, es decir un cálculo que excede, en ambos argumentos, a todo cálculo realizado previamente (Kripke, 1982: 17-18/8). Sobre este cálculo particular se montará, en lo sucesivo, el desafío escéptico.

En segundo lugar, Kripke introduce una distinción entre dos sentidos en los que podemos hablar de corrección de un cálculo. De acuerdo a dichos sentidos, un cálculo puede ser correcto en un sentido aritmético y ser correcto en un sentido metalingüístico. Por corrección aritmética queremos decir que la respuesta es correcta en el sentido de que es el resultado que corresponde dar a un problema, de acuerdo a determinada función, por ejemplo que 125 es suma de 68 y 57. La corrección metalingüística es la que surge de la constancia en el uso de una palabra, de manera tal que, si la palabra ‘más’ ha sido usada en el pasado para referirse a una función que, cuando se aplica a ‘68’ y a ‘57’ da por resultado 125, serán correctos los usos posteriores de esta palabra que se refieran a la misma función (Kripke, 1982: 18/8). Si la corrección aritmética (semántica) es un asunto conceptual, la segunda es una cuestión de hecho, se trata de determinar si alguien ha cambiado o no la regla que estaba siguiendo asociada a una palabra.

La distinción es clave en el planteo de Kripke y, como ya veremos, introduce un elemento novedoso, de vital importancia en relación al planteo del problema en el marco de la discusión clásica. He aquí el desafío: el escéptico sugiere que, tal como usé el término ‘más’ en el pasado, la respuesta para el problema debería haber sido ‘5’.

Nótese la diferencia que este punto establece frente al escéptico epistemológico, que concede que tal vez haya un hecho acerca de lo que significamos con la adición, solo que no podemos conocerlo, de manera que se ve obligado a afrontar la posibilidad de que tal vez él se equivoque ahora también en el sentido aritmético, lo cual hace que el planteo resulte incoherente, ya que, «Si estamos poniendo en tela de juicio el significado de la palabra ‘más’ ¿cómo podemos al mismo tiempo usarla (así como a sus variantes como ‘tás’)?» (Kripke, 1982: 21/12).<sup>1</sup>

Ingresemos al desafío deslindando ahora qué es lo que el escéptico cuestiona y qué es lo que no cuestiona. El escéptico no cuestiona que 125 es la respuesta que corresponde a ‘57 + 68’ de acuerdo con la adición. Es decir que el

<sup>1</sup> Esta dificultad tiene un análogo en mucho de lo que hemos llamado «argumento clásico», en el sentido de que cuando el planteo pone en tela de juicio el significado de alguno de los términos que estamos usando, el mismo se revela incoherente (ver infra cap. 14).

escéptico acepta la *corrección aritmética* de la respuesta. Sin embargo, lo que sí cuestiona es que, en el pasado, su interlocutor se haya referido a la adición. Es decir que el escéptico cuestiona la *corrección metalingüística* de nuestra respuesta. El planteo del escéptico ontológico no es acerca de la posibilidad de un *error aritmético (semántico) inadvertido o inadvertible*, sino acerca de la posibilidad de *un cambio inadvertido en el uso* (Kripke, 1982: nota 21).

Para hacer más preciso su cuestionamiento, el escéptico conjetura una hipótesis acerca de lo que estuvimos haciendo antes, es decir, presenta una hipótesis sobre nuestro comportamiento previo.<sup>2</sup> Podríamos añadir dramatismo a la presentación de Kripke, imaginado que el escéptico afirma que nos estuvo observando anteriormente y que se ha llevado la impresión de que *lo que estuvimos haciendo* siempre, antes de ahora, era «referirnos a tás» donde tás es una función que se define así:

$$\begin{aligned} x \oplus y &= x + y, \text{ si } x, y < 57 \\ &= 5 \text{ en cualquier otro caso} \end{aligned}$$

De este modo, quedan planteadas las siguientes preguntas: ¿Podemos mostrarle al escéptico que está equivocado? ¿Podemos mostrarle que, tal como usamos ‘más’ en el pasado, intentábamos referirnos a la adición, de manera que ahora tenemos que responder 125?

Una precisión ulterior, del tipo de desafío con el que tratamos, surge cuando Kripke delimita el terreno en el que tendrá lugar la disputa. Así señala, al menos en dos oportunidades, que la hipótesis del escéptico no es lógicamente imposible. Lo que esto significa es que no se le puede responder al escéptico apelando a motivos puramente conceptuales. La hipótesis del escéptico, podríamos decir, aunque difícil de imaginar, es no obstante concebible.

Para apreciar el valor de esta observación conviene recordar que la hipótesis del escéptico tiene un aire reminiscente de la hipótesis del Dios engañador cartesiano. Para imaginar la hipótesis del escéptico nos vemos, en efecto, forzados a hacer malabares, lo mismo que nos ocurre con la hipótesis de Descartes. Al proponernos pensar la posibilidad de que Dios hubiera podido crear la razón de manera diferente a como de hecho es, Descartes nos propone que

<sup>2</sup> Tómese el término comportamiento en el sentido más amplio posible, incluyendo en el mismo cualquier tipo de experiencia de acceso introspectivo que se quiera aducir como instancia de comportamiento previo.

pensemos que la evidencia, que en su filosofía es el signo de la verdad, fuera en realidad un signo de lo erróneo. Para figurarnos situaciones en las que la hipótesis del Dios engañador fuera cierta, o lo que es lo mismo, situaciones en las que la evidencia remitiera al error, podemos hacer dos cosas.

Podemos, por una parte, imaginarnos criaturas que ven con claridad y distinción, es decir con evidencia, que « $2 + 2 = 5$ » mientras que nosotros, que asentimos a « $2 + 2 = 4$ », no podemos remediar pensar que, no obstante la evidencia que *ellos* experimentan, se equivocan. La analogía tiene el sentido de indicar que nuestra posición en la misma es semejante a la relación que Dios guarda con nosotros cuando contempla nuestro «error» cada vez que sumamos « $2 + 2 = 4$ ». *Su* evidencia (la de ellos) remite, entonces, al error.

El modo alternativo consiste en pensar que, aunque experimentamos evidencia frente a « $2 + 2 = 4$ », alguien, que se encuentra en la posición en la que nosotros nos encontramos en el ejemplo anterior, podría experimentar la evidencia frente a un cálculo diferente, digamos frente a « $2 + 2 = 5$ ». ¿Cómo podríamos decidir entre una evidencia y otra? La evidencia, pensada antes como garantía de la verdad, precisa ahora de una justificación, necesita ahora, ella misma, de un fundamento que la garantice. Pero, en la filosofía de Descartes, la hipótesis del Dios engañador es desplazada por la demostración de la existencia de Dios, un Dios que, en virtud de su bondad, rehabilita a la evidencia como signo de la verdad. Es decir que la posibilidad escéptica de una razón engañadora es removida por motivos puramente conceptuales. Descartes intenta mostrar que hay razones a priori en contra de la hipótesis escéptica de un Dios engañador, esto es, que la misma es lógicamente imposible.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Aunque esto excede los propósitos de este trabajo, y mi conocimiento, se puede mencionar una manera de lidiar con el problema conocido como «círculo cartesiano»: la evidencia es primero cuestionada y luego utilizada para probar la existencia de Dios y rehabilitar la evidencia, que intenta preservar su plausibilidad como una respuesta a priori a un desafío escéptico. Dicha vía abierta para Descartes consiste en presentar su análisis posterior de la idea de Dios que encuentra en su mente como un *rechazo* del propio planteo escéptico implicado en la idea del Dios engañador. En consecuencia, como resultado del análisis de la idea de Dios, resulta que la evidencia solo ha sido *aparentemente* cuestionada, esto es, que no lo ha sido *realmente*. El análisis de la idea de Dios podría valer como un rechazo tal del planteo, si se entiende que este análisis muestra que la premisa del Dios engañador se autorrefuta, de modo que, quien acepta el desafío, solo lo hace porque el mismo se presenta de manera oscura y confusa. El análisis de la idea de Dios tendría el efecto de que el sentido aparente (sinsentido latente) de la idea de un Dios engañador se revele como un sinsentido patente y manifiesto. Esto permitiría a Descartes responder a la acusación de círculo indicando que esta conclusión muestra que el desafío de cuestionar la veracidad de Dios no ha sido siquiera planteado. Sin embargo, no estoy seguro de que esta vía pueda considerarse una respuesta directa y no mejor una respuesta diagnóstica, por lo cual me limito a mencionarlo en una nota al pie.

Del mismo modo, Kripke parece considerar que una forma epistemológica de escepticismo acerca del significado podría descartarse por motivos puramente conceptuales: «Mi capacidad para efectuar cualquier identificación de cualquier fenómeno externo descansa en mi capacidad para identificar impresiones sensoriales relevantes (especialmente visuales). Si fuera a mantener una duda *tan general* respecto a mi capacidad para identificar correctamente cualquiera de mis propios estados mentales, sería imposible escapar de ella» (1982: n. 47) [énfasis agregado].<sup>4</sup> Un planteo de esta naturaleza tendría, por consecuencia, que resultar ininteligible y podría mostrarse que solo lo aceptamos porque no teníamos clara conciencia de lo que estaba implicado en el mismo, en otras palabras, podría ser rechazado por motivos puramente conceptuales.

Sin embargo, este no es el modo en el que podremos desembarazarnos de la hipótesis del escéptico kripkeano. Como sea que pensemos del Dios engañador cartesiano y del escepticismo epistemológico, es importante destacar que podemos *concebir* la posibilidad mentada por el escéptico kripkeano. Esto es, podemos imaginar que, incluso fuera del desafío escéptico, por ejemplo encontrándose bajo el efecto de alguna droga o una momentánea euforia, alguien malinterpretara sus usos pasados del signo "+", entendiéndolos como instancias de *tás*. En consecuencia, esta persona resolvería el problema dando 5 como respuesta a «57 + 68». El error en cuestión no sería un «error en matemáticas». Cuando esta persona da como resultado 5 computando su cálculo de acuerdo a la función tradición, su respuesta es correcta desde el punto de vista aritmético, «57 ⊕ 68» es 5. El error en cuestión radica en la suposición de haber concordado con las intenciones lingüísticas previas, es decir que se trata de un «error en el sentido metalingüístico» (Kripke, 1982: 18-19/8-9). La persona comete un error de esta clase debido a su convicción presente de estar calculando de acuerdo a un hecho que concuerda con sus intenciones previas asociadas a '+'. La suposición del escéptico es que, al responder '125' a nuestro problema, estamos cometiendo un error análogo, solo que con más y *tás* invertidos. Es decir que: «El escéptico sostiene (o finge que sostiene) que estoy ahora malinterpretando mi propio uso pasado. Mediante 'más' dice, yo *siempre quise decir* *tás*; ahora, bajo la influencia de LSD, he llegado a malinterpretar mi propio uso anterior» (Kripke, 1982: 19/19).

<sup>4</sup> Un poco más abajo Kripke sostiene: «Si fuera tan escéptico como para dudar de *todas* mis identificaciones de estados internos ¿cómo podría algo público ser de alguna ayuda?» (1982: nota 47).

Mediante este movimiento queda establecido que la disputa es acerca de una cuestión de hecho. Si la hipótesis del escéptico es lógicamente posible, es decir, contingente, también lo es la «hipótesis del sentido común». Veamos este punto en el texto: «[la hipótesis del escéptico] sin duda alguna es falsa; pero si es falsa, entonces debería haber algún hecho acerca de mi uso pasado que pudiera citarse para refutarla. Porque si bien la hipótesis es descabellada no parece imposible *a priori*» (Kripke, 1982: 19/9).

La pregunta del escéptico es, entonces, ¿qué es lo que nos hace estar tan seguros acerca de que *en el pasado* nos referimos a la adición con el término ‘más’ o con el símbolo ‘+’?<sup>5</sup> Lo que importa clarificar es que, cuando el escéptico plantea esta pregunta, su cuestionamiento no está dirigido a impugnar nuestras capacidades cognoscitivas. Muy por el contrario, como ya lo indicamos, una pieza central en el desafío es dar por buenas dichas capacidades. Es decir que el escéptico es insidioso, pero aún cuando su planteo hace pie, en primera instancia, en hechos que tuvieron lugar en el pasado, no cae en la tentación de ser insidioso en el estilo «¿Estás seguro que eso fue lo que pensaste o hiciste?» o «¿Cómo puedes *saber* qué fue lo que pensaste o hiciste?», si tal fuera el caso, se trataría de un escéptico epistemológico de la clase que ya consideramos.

En cambio, el estilo de las preguntas del escéptico kripkeano es más bien: «Muy bien *eso fue lo que pensaste o hiciste*, ¿puedes mostrarme entonces cómo eso justifica que quisiste significar la adición y no la tadición?».<sup>6</sup> La idea del escepticismo ontológico es que ni siquiera Dios, si observara toda nuestra conducta y vida mental pasada, podría distinguir la hipótesis de que quisimos decir más de la de que quisimos decir tás. Si uno no puede justificar una atribución a sí mismo exhibiendo un hecho, aún bajo la presuposición de omnisciencia, la conclusión es que no hay hechos a los que estas atribuciones puedan corresponder.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> «Él [el escéptico] más bien pregunta por qué ahora creo que mediante más yo quise significar en el pasado la adición y no la tadición» (Kripke, 1982: 21/12).

<sup>6</sup> «El significar algo no es un proceso que acompañe a esta palabra. Pues ningún proceso podría tener las consecuencias del significar algo» (IF II: 499/186).

<sup>7</sup> Kripke sostiene, en el párrafo en el que tal vez esta idea aparece más claramente: «el reto escéptico no es, en verdad, un reto epistemológico. Se pretende mostrar con él que nada en la historia de mi conducta mental pasada –ni siquiera lo que un Dios omnisciente sabría– podría establecer si quise decir más o tás. Pero parece entonces seguirse que no pudo haber ningún hecho acerca de mí en el que consistiera mi haber querido decir más y no tás. ¿Cómo podría haberlo si nada en mi historia mental interna o en mi conducta externa satisfaría al escéptico que supone que yo tenía en mente a tás? Cuando al comenzar formulamos la paradoja, forzosamente usamos el lenguaje dando por supuestos los significados actuales. Ahora, como esperábamos, vemos que esa concesión provisional era en verdad ficticia» (1982: 28/21). Otros párrafos relevantes son: «sea lo que sea ‘ver en mi mente’ el escéptico

La distinción entre escepticismo ontológico y escepticismo epistemológico puede quedar oscurecida por el hecho de el desafío del escéptico ontológico implica, naturalmente, cuestiones epistemológicas. El siguiente fragmento ilustra bien la relación que las cuestiones ontológicas y epistemológicas tienen en el desafío del escéptico ontológico: «Primero él [el escéptico] cuestiona el si hay algún hecho respecto a si lo significado por mí era más y no tás y que responda a su reto escéptico. Segundo, él pone en cuestión el que yo tenga alguna razón para sentirme tan confiado en que ahora debería responder ‘125’ y no ‘5’» (Kripke, 1982: 20/20), donde debe entenderse que el orden de la presentación es pleno de significado. El escéptico ontológico cuestiona, primero, que haya un hecho que distinga si lo significado por mí es una cosa antes que otra y luego, en virtud de la respuesta negativa a este cuestionamiento, pone en cuestión que nuestra confianza en que deberíamos dar una respuesta antes que otra tenga un fundamento en la naturaleza de las cosas.<sup>8</sup> Pero el cuestionamiento no requiere de la crítica de ninguna pretensión de saber particular. Por el contrario, el propio tipo de cuestionamiento requiere que dichas pretensiones de conocer no sean cuestionadas, las mismas habilitan las frecuentes y cruciales comparaciones con lo que Dios podría conocer si tuviera acceso a nuestra mente y conducta pasadas. En resumidas cuentas, en el escepticismo ontológico «no se discute la precisión de mi cálculo ni la de mi memoria» (Kripke, 1982: 20/11).

El mismo orden entre las cuestiones ontológicas y epistemológicas vuelve a aparecer en este fragmento:

si no puede haber ningún hecho acerca de qué función particular tenía yo en mente en el *pasado*, no puede haber tampoco ninguno en el *presente*. Pero antes de que jalemos el tapete en el que estamos para-

sostiene que inclusive si Dios lo hiciera, de todos modos no podría determinar si en efecto yo tenía en mente la adición mediante más» (23/14). «El escéptico no argumenta que nuestras propias limitaciones de acceso a los hechos nos impiden conocer algo oculto. Él sostiene que ni un ser omnisciente, con acceso a todos los hechos disponibles, encontraría ningún hecho que diferenciara entre las hipótesis más y tás» (40/39). «Ahora bien, la referencia en nuestra exposición a lo que un ser omnisciente podría saber o sabría es un mero mecanismo dramático. Cuando el escéptico niega que inclusive Dios, quien conoce todos los hechos, podría saber si quiero decir más o tás, está sencillamente dándole a su negación de que hay algún hecho acerca de lo que quiero decir una expresión colorida. Quizá haríamos mejor en eliminar la metáfora» (41/40-41).

<sup>8</sup> Esto muestra que el escepticismo ontológico implica al escepticismo epistemológico, pero no viceversa, como ya indiqué.

dos, empezaremos hablando como si la noción de que en el presente nos referimos a una cierta función mediante más no estuviera siendo cuestionada y fuera incuestionable. Solo pueden cuestionarse los usos pasados. De otro modo seremos incapaces de formular nuestro problema. (Kripke, 1982: 22/13) [trad. corregida<sup>9</sup>]

Es decir que el cuestionamiento de que yo tenga alguna razón en el presente surge de una manera demorada, y luego de haberle concedido al presente todos los recursos de los que este quisiera disponer para responder al problema planteado. Dicho de otra manera, el escéptico ontológico plantea su desafío en condiciones epistémicas idealizadas.

En el escepticismo epistemológico, en cambio, se asume que hay una respuesta adecuada acerca de lo que quisimos decir en el pasado, pero se cuestiona que podamos *ahora* conocerla. En consecuencia, preguntas como «¿cómo sabes que recuerdas ahora correctamente?» son preguntas de rigor para este tipo de escéptico. Como remanente de la perspectiva abierta por el escéptico epistemológico, resulta que tal vez haya un hecho acerca de lo que quisimos decir, solo que no podemos conocerlo. En cambio, para el escéptico kripkeano, no hay tal hecho. La conclusión escéptica se plantea, entonces, primero como una conclusión acerca de mi vida mental pasada. Pero esta conclusión acerca del pasado resulta fácilmente generalizable hasta alcanzar el uso presente que no fue cuestionado desde el comienzo por razones puramente metodológicas, vinculadas con la posibilidad de formular el problema. En efecto, si no puede haber ningún hecho acerca de la función que yo tenía en mente en el pasado, se sigue que no puede haber ningún hecho acerca de la función que tengo en mente en el presente. Esto es así en virtud de que cualquier cosa que sea verdadera acerca de mi vida presente –mental o conductual–, por ejemplo un hecho que constituya mi significar la adición, debería poder ser recordada mañana. Pero el escéptico ya ha mostrado que mañana no podré justificar una afirmación del tipo «Con ‘+’ ayer quise decir tal o cual».<sup>10</sup>

<sup>9</sup> La versión castellana dice: «y si puede no haber ningún hecho acerca de qué función particular tenía yo en mente en el *pasado*, puede también no haber ninguna en el *presente*», mientras que el original dice: «and if there can be no fact about which particular function I meant in the *past*, there can be none in the *present* either».

<sup>10</sup> Esta generalización de la conclusión escéptica desde el pasado hasta incluir el presente está inspirada en el planteo de Wright (1984: 763); uno ligeramente desigual en Hale (1997: 373).

## El argumento escéptico

Consideramos como «argumento escéptico» al conjunto de argumentos orientados a examinar si las diferentes respuestas ofrecidas al escéptico están en condiciones de distinguir la hipótesis adición de la hipótesis tadición. Las réplicas propuestas son evaluadas contra el fondo de las presuposiciones acerca del significado construidas por el sentido común filosófico, que han sido articuladas por Ebbs. Este trasfondo remite a dos requisitos fundamentales. Por un lado, a la idea de que, al significar algo, mis intenciones determinan una única respuesta para un número indefinidamente grande de casos que no he considerado antes (requisito de la extensión), y, por otro, a la idea de que el significado es algo en mi mente que en cada caso de actuación me *guía*, me *dice*, o me *instruye* acerca de lo que debo hacer (requisito de la normatividad).

Las diferentes respuestas examinadas en el argumento escéptico se pueden clasificar en siete grupos: (i) la respuesta por el uso, que es tempranamente indicada y rechazada en el libro de Kripke; (ii) la respuesta del algoritmo; (iii) el disposicionalismo; (iv) las consideraciones de simplicidad; (v) la teoría de los *qualias*; (vi) el primitivismo semántico; y (vii) el platonismo.<sup>11</sup>

Puesto que nuestro propósito no es introducirnos en las disputas sobre la eficacia del argumento escéptico, sobre lo que hay ya una literatura que hace necesario su abordaje como un estudio separado,<sup>12</sup> lo trataremos de una manera esquemática, considerando los dos requisitos básicos que debe satisfacer cualquier respuesta: el requisito de la extensión y el requisito de la normatividad. De acuerdo al primer requisito, cualquier candidato debe ser capaz de permitirnos distinguir la hipótesis más de la hipótesis tás –y a fortiori de toda otra hipótesis–. Dicho requisito es enunciado al comienzo del libro como el supuesto de que en virtud de la aprehensión: «la regla determina una respuesta para un número indefinidamente grande de nuevas sumas que nunca he considerado previamente» (Kripke, 1982: 17/7).

<sup>11</sup> Tomo la clasificación de Kusch (2006: cap. 1), en la que el hallazgo ha sido identificar (i) como una respuesta particular.

<sup>12</sup> Kusch (2006) y Satne (2005) son dos recientes exámenes generales de la literatura existente desde una perspectiva favorable al escéptico. Hale (1997) y Boghossian (1989) son otras dos revisiones generales de la literatura. La compilación Miller y Wright (2002) es una antología de las contribuciones más relevantes.

De acuerdo al segundo requisito, cualquier candidato debe otorgarle sentido a la idea de que hay algo que debemos hacer, a la idea de que el significado genera obligaciones, que el significado nos permite distinguir entre correcto e incorrecto. En el texto este requisito también es tempranamente planteado: «mis intenciones pasadas concernientes a la adición determinan en lo futuro una única respuesta para un número indefinidamente grande de nuevos casos» (Kripke, 1982: 17/8).<sup>13</sup>

En este fragmento el requisito de la normatividad aparece implícito en el hecho de que la relación entre una intención y la acción que la satisface es normativa. Si yo de hecho tengo ahora una intención, ello implica que luego, sea lo que sea lo que yo haga, hay algo que *debería* hacer.<sup>14</sup> La idea de normatividad que está en juego tiene, como lo señaló Ebbs, otro importante componente en la idea de que el significado *nos guía*. Ello implica que el significado nos proporciona de manera no ambigua una máxima para actuar –el significado «me dice» o «me instruye» en cada caso– y que el conocimiento de esta máxima es accesible de manera inmediata.<sup>15</sup>

Pasemos entonces a considerar las diferentes respuestas al desafío y las críticas del escéptico a las mismas.

<sup>13</sup> Algunos fragmentos relacionados son: «desde luego, la idea es que en este nuevo caso yo debería aplicar exactamente la misma función o regla que tantas veces apliqué en el pasado. Pero ¿Quién va a decir cuál es esa función?» (1982: 18/8); «Si la palabra 'más' tal como la usé en el pasado, denotaba a la función *tás* y no a la función *más* ('*tadición*' y no *adición*), entonces mi intención pasada era tal que, si se me hubiera preguntado por el valor de '*68 + 57*', debería haber respondido '*5*'» (21/12); y «¿Hubo algún hecho acerca de mí –lo que quise decir mediante '*más*'– que fuerce lo que ahora hago?» (23/14).

<sup>14</sup> «La idea no es que si mediante *más* yo quise decir la *adición* entonces yo responderé '*125*' sino que si pretendo concordar con el significado que en el pasado le atribuí a '*+*' yo debería responder '*125*'. [...] La relación entre el significado y la intención respecto a acciones futuras es normativa» (Kripke, 1982: 38/37).

<sup>15</sup> El vínculo entre acceso inmediato, orientación o guía por la regla y justificación de una respuesta aparece claramente expuesto en el siguiente fragmento: «La idea de que carecemos de acceso directo a los hechos sobre si queremos decir *más* o *tás* es de todos modos extraña. ¿Acaso no sé, y con un grado satisfactorio de certeza, qué quiere decir *más*? Recuérdese que se supone que un hecho respecto a lo que quiero decir ahora justifica mis acciones futuras y las hace inevitables si lo que quiero es usar las palabras con el mismo significado con el que las usé antes. Este fue nuestro requerimiento fundamental en cuanto a un hecho sobre lo que quiero decir. Ningún estado hipotético podría satisfacer tal requerimiento: si solo puedo formar hipótesis, respecto a si ahora quiero referirme a *más* o a *tás* [...] entonces en el futuro solo podré proceder con vacilación e hipotéticamente...» (Kripke, 1982: 41/40) [trad. modificada: se inserta el fragmento del original correspondiente a la modificación].



## La respuesta por el uso

La respuesta por el uso sostiene que es el uso pasado el que determina y justifica a qué función me refería. Aunque esta réplica está excluida en la formulación misma del desafío escéptico, según el cual en el pasado yo no me di directivas explícitas para casos mayores a 58, por lo que la respuesta pasa por entender que la «instrucción que yo me di a mí mismo en el pasado consistió en un número finito de ejemplos a partir de los cuales extrapolé toda la tabla ("Sea '+' la función ejemplificada en estos casos...")» (Kripke, 1982: 24/15), sin embargo, es importante mencionarla, ya que la misma ejemplifica una de las opciones del menú con las que nos podríamos ver tentados a responder al problema planteado por el escéptico.<sup>16</sup>

## La respuesta por el algoritmo

Un candidato más interesante es una regla general. Alguien podría verse tentado a objetar la manera en que el argumento se desarrolla hasta ahora cuestionando el modelo de instrucción que maneja el escéptico. Se dirá, entonces, que no aprendemos la suma en base a algunas ilustraciones a partir de las que cada uno de nosotros extrapolamos libremente, ya que si así fuera, no habría dificultad alguna en que en nuestra comunidad se confundieran sumantes y tadicionantes. Por el contrario, lo que aprendemos o internalizamos es una regla general o un procedimiento: un algoritmo. Por ejemplo, para sumar cantidades cualesquiera  $x$  e  $y$  de bolitas, cuento la cantidad  $x$  de bolitas y las pongo en un recipiente, luego cuento  $y$  bolitas y las vuelco en el mismo recipiente. El resultado de contar las bolitas que hay en el recipiente luego de las dos volcadas es la suma. En algún momento yo me dije a mí mismo explícitamente ese algoritmo y este quedó grabado en mi mente. Entonces, se le responde al escéptico: «Dicho conjunto, grabado en mi mente como en una placa, es incompatible con la hipótesis de que yo quise decir tás. Es ese conjunto de directivas, no la lista finita de adiciones

<sup>16</sup> La respuesta es poco sofisticada filosóficamente: «Por otra parte, aunque un detector de inteligencia puede suponer que hay solo una continuación posible para la secuencia 2, 4, 6, 8, ..., gente más sofisticada matemática y filosóficamente sabe que un número indefinido de reglas [...] son compatibles con cualquier segmento inicial finito» (Kripke, 1982: 26/18).

que yo efectué en el pasado, lo que justifica y determina mi respuesta actual» (Kripke, 1982: 24/15-16).

Esta respuesta atiende a los dos requisitos planteados. Por un lado, las directivas impresas en la mente pretenden avalar la hipótesis más y, por el otro, justificar que la respuesta actual debe ser la correspondiente a la adición y no a la tadición. Sin embargo, no funciona. Cualquier algoritmo define una regla en términos de otras reglas, y el algoritmo rudimentario para ‘suma’, que acabamos de considerar, depende de lo que entendamos por contar. El escéptico cuestiona que puedo malinterpretar ahora mi uso pasado de ‘contar’; tal vez antes quise decir tcontar...

Estas observaciones están modeladas por las de Wittgenstein acerca de la «regla para seguir una regla»; de acuerdo a la misma, cualquier apelación a una regla más básica, se topa con la misma objeción en un nivel más básico.

## La respuesta disposicionalista

La otra gran candidata a contestar al desafío escéptico es una respuesta disposicionalista. De acuerdo a esta: «Referirse a la suma mediante ‘+’ es estar dispuesto, cuando se me pregunta por cualquier suma ‘ $x+y$ ’ a dar como respuesta la suma  $x + y$ » (Kripke, 1982: 29/22). El disposicionalista concede que la historia de mis sumas pasadas no permite distinguir la hipótesis más de la hipótesis tás, pero cree que, derivar la paradoja de este hecho es falaz, en virtud de un supuesto subyacente en la formulación de la paradoja: entender ‘hecho’ en la oración «No hay ningún hecho acerca de mi vida mental pasada» como ‘hecho ocurrente’. La respuesta disposicionalista cuestiona este supuesto subyacente indicando que también hay hechos disposicionales que pueden establecer esa diferencia. Es decir, si bien se concede que nada en mi conducta pasada permite distinguir si me refería a más o a tás, se insiste ahora en que en el pasado había *hechos disposicionales* que establecían esa diferencia. Por ejemplo, se podría indicar: «si se me hubiera preguntado acerca de ‘ $68+57$ ’ yo *habría* respondido ‘125’» (Kripke, 1982: 30/23). La disposición a dar esta respuesta estaba presente también en el pasado, aunque nunca se la haya actualizado.

Veamos si la apelación a hechos disposicionales logra proponer una respuesta inicialmente plausible para nuestro problema.

En primer lugar, la respuesta debe distinguir la hipótesis más de la hipótesis tás; esto quiere decir que la disposición debe ser pensada como un estado acerca de mi constitución o, como diría Wittgenstein, como el «estado de un mecanismo». Esto es, identificamos las disposiciones de un objeto tanto a través de su comportamiento como a partir de su constitución. En el problema escéptico presuponemos que no ha habido diferencias en el comportamiento. En consecuencia, solo bajo la presuposición de que la hipótesis de más y la de tás corresponden a diferentes estados acerca de mi constitución –diferentes estados de «mi mecanismo»– la respuesta puede distinguir entre ambas.

Por otra parte, la respuesta disposicionalista pretende capturar la idea de la normatividad. El disposicionalista sostiene que mediante su propuesta nos da un sentido plausible para la idea de que *debemos ahora* responder con ‘125’, puesto que ‘125’ es la respuesta que antes me he sentido inclinado a dar para ‘57 + 68’. Recuérdese que una de las formulaciones iniciales del problema de la normatividad, era que «la idea es que en este nuevo caso yo debería aplicar exactamente la misma función o regla que tantas veces apliqué en el pasado» (Kripke, 1982: 18/8). El disposicionalista identifica un hecho acerca de mi constitución, e insiste en que ese hecho me *determina* a dar las respuestas correspondientes a la suma, a la vez que esa determinación me *justifica* a dar esas respuestas.

La tesis disposicionalista recibe diferentes formulaciones:<sup>17</sup>

- (i) formulación en pasado.<sup>18</sup>
- (ii) formulación en presente.<sup>19</sup>
- (iii) especificación de la disposición en términos de una cláusula *ceteris paribus*. (Kripke, 1982: 32-39/27-39)

Aunque Paul Boghossian (1989) ha cuestionado la convicción de Kripke acerca de que la objeción fundamental a cualquier forma de disposicionalismo

<sup>17</sup> La respuesta disposicionalista tiene también una versión más, elaborada en términos de lo que podría hacer una máquina, la cual podría estar instanciada en nuestro cerebro. No consideraremos esta respuesta debido a los propósitos de nuestro trabajo y a que las críticas consideradas se aplican también a esta versión.

<sup>18</sup> «si se me hubiera preguntado acerca de ‘68+57’ yo *habría* respondido ‘125’» (Kripke, 1982: 30/23).

<sup>19</sup> «Referirse a la suma mediante ‘+’ es estar dispuesto, cuando se me pregunta por cualquier suma ‘x + y’ a dar como respuesta la suma de x e y – (en particular ‘125’ cuando se me interroga acerca de ‘65 + 57’)» (Kripke, 1982: 29/22-23).

es el problema de la normatividad<sup>20</sup> y consecuentemente reconstruye el argumento kripkeano de una manera un poco distinta a su formulación original, podemos orientarnos por su presentación ya que la misma tiene la virtud organizar con mucha claridad los argumentos kripkeanos.

Como hemos indicado, cualquier candidato a hecho constituyente del significado debe satisfacer dos condiciones. Por una parte, debe satisfacer el «requisito extensional», esto es, en la respuesta al escéptico debe proveerse una especificación de un predicado disposicional que covaríe exactamente con el predicado adición. Por otra, cualquier candidato debe confrontarse con el «requisito intensional», de acuerdo al cual la especificación de la disposición a usar ‘+’ bajo determinadas condiciones se asemeja a significar la adición con ‘+’.

Así planteado, es fácil mostrar que las formas simples de disposicionalismo, (i) y (ii), no logran satisfacer el requisito extensional. En efecto, entre las disposiciones efectivas relacionadas con el uso de un término encontramos disposiciones a cometer errores (Kripke, 1982: 34/29 y 38/35-37). La idea es sencilla, yo, y lo mismo es probablemente verdadero para cualquier hablante castellano, tengo la disposición a usar la palabra ‘caballo’. Supongamos que esta disposición se activa en algunas circunstancias en las que se me pregunta «¿qué es eso?». Ahora bien, esas circunstancias pueden ser: días soleados, en los que no sufro de indigestión y un caballo se encuentra efectivamente delante de mí. Pero la disposición puede activarse también cuando hay poca luz, niebla, sufro de indigestión y hay una vaca frente a mí. Si el disposicionalista cree que lo que quiero decir con ‘caballo’ puede leerse de mi disposición a usar ‘caballo’, entonces por ‘caballo’ yo significaría "caballo" o "vaca".

Por otra parte, dejando de lado la objeción anterior, las disposiciones efectivas encuentran otra dificultad en el hecho de que las mismas son finitas. No es que solo la actuación pasada es finita, sino que las propias disposiciones lo son. La función adición está definida para todo par de números enteros, entre ellos números tan grandes que podría morir antes de calcularlos (Kripke, 1982: 32/27). En consecuencia, dadas las disposiciones

<sup>20</sup> «Como un candidato para un ‘hecho’ que determine lo que yo quiero decir, este [la disposición] fracasa en satisfacer la condición básica para tales candidatos, ya enfatizada en las páginas 5 y 6, a saber que este debería decirme qué tengo que hacer en cada caso nuevo. En última instancia, todas las objeciones a las explicaciones disposicionalistas se reducen a esta» (Kripke, 1982: 31/24). Véase una discusión crítica de la interpretación de Bohossian del rol de la normatividad en Zalabardo (2002).



efectivas de un hablante a usar '+', siempre puede definirse una función del tipo de la tadición que concuerde con la adición para todos los números que son cubiertos por las disposiciones del hablante y que difiera de la adición de ahí en adelante.

Descartadas (i) y (ii), el problema se traslada a (iii). Esto es, debemos considerar las disposiciones ideales, es decir, especificaciones del modo en el que funcionarían nuestras disposiciones bajo una cláusula *ceteris paribus* (Kripke, 1982: 32/27; 34/30), por medio de las cuales se espera hacer frente tanto a la objeción de la finitud como a la de la disposición a cometer errores.

La dificultad del error aparece ahora entrelazada con la respuesta al problema de la finitud. Supongamos que especificamos de manera no circular la cláusula ideal, del siguiente modo:

si se hubiera llenado mi cerebro con suficiente materia extra para aprehender números suficientemente grandes para efectuar una adición tan grande y si mi vida (en estado saludable) se prolongara suficientemente, entonces dado un problema de adición que comportara a dos números grandes  $m$  y  $n$ , yo respondería con la suma y no con el resultado de alguna regla como la de la tadición. (Kripke, 1982: 32/27)

En respuesta, el escéptico indica que esta formulación depende de una cláusula altamente controversial y especulativa. El escéptico desconfía de lo que podría ser su comportamiento si ocurriera lo que esta cláusula indica: «no tenemos ninguna idea de lo que serían los resultados de semejantes experimentos. Podrían conducirme a la locura, inclusive a que me condujera de acuerdo a una regla como la de tás» (Kripke, 1982: 32-33/27). Por lo tanto, además de la posibilidad de que no estuviéramos dispuestos a dar ninguna respuesta en absoluto, parece que nos las vemos con el ya mencionado problema de las disposiciones a cometer errores. Dada esa especificación de la disposición, nada excluye que pudiéramos tener disposiciones a cometer errores también con los números demasiado grandes para ser calculados dada nuestra constitución actual. Se trata nuevamente de una respuesta que hace equivalentes la realización y la corrección (Kripke, 1982: 30/24).

La respuesta que intenta excluir la posibilidad de error puede formularse de dos maneras igualmente viciosas. Recuérdese que el reto del escéptico era el de indicar un hecho que permitiera distinguir la hipótesis más de la hipótesis tás. Ahora bien, el escéptico nos muestra que no podemos evitar el

error especificando un hecho mediante una cláusula *ceteris paribus* sin circularidad, es decir, sin presuponer lo que queremos mostrar. Ello es evidente en la formulación positiva de la cláusula *ceteris paribus*: «Si se medieran los medios para llevar a cabo mis intenciones, respondería con la suma» (Kripke, 1982: 33/28), ya que la misma existencia de tales intenciones (donde «mis intenciones» = la intención de referirme a la adición), es lo que está en cuestión en el debate escéptico. Es decir, la respuesta al escéptico debe citar un hecho que *sea*, y no meramente *presuponer*, una intención significativa.

Las cosas no mejoran si se intenta una vía negativa: «si se eliminan todas mis disposiciones a cometer errores, entonces yo daría la respuesta correcta» (Kripke, 1982: 35/30), puesto que las disposiciones a cometer errores en el caso de la adición tampoco pueden especificarse sin circularidad, esto es, no pueden especificarse más que como «disposiciones a dar una respuesta diferente a la de la adición». Lo cual permite concluir que la estrategia de la idealización de las disposiciones no logra satisfacer el requisito de la extensión.

Pero el escéptico pretende que las disposiciones, en cualquiera de sus variantes, ya sea en su forma simple o sofisticada, tampoco logran satisfacer el requisito intensional. Las formas sencillas de disposicionalismo son alcanzadas por el argumento de la disposición al error que ya hemos mencionado. En efecto, si fuéramos a leer cuál es la función significada a partir de las actuaciones de un sujeto, como quieren estas respuestas, ello equivaldría a igualar realización y corrección (Kripke, 1982: 30/24). De modo tal que viene a la mente la objeción planteada por Wittgenstein en el § 258 de IF, donde sostenía que si todo lo que me pareciera correcto fuera a ser considerado correcto, entonces «Eso significa que no podemos hablar aquí de ‘correcto’».

Podría parecer que las apelaciones a la sofisticación de las disposiciones –en la medida en que están en condiciones de especificar lo que un hablante debería *idealmente* responder, en contraste con lo que *de hecho* responde–, si pudieran pasar el requisito de la extensión, cosa que hemos indicado que no logran, estarían en condiciones de satisfacer el requisito intensional. Sin embargo, el escéptico tiene preparada para ellas otra objeción, destinada a mostrar que una disposición no puede dar cuenta de nuestra idea de la normatividad en sus diferentes aspectos, en particular no puede instruirme acerca de lo que debo hacer ni justificarme a hacer una cosa u otra. La objeción es la siguiente: «Asumiendo el determinismo, inclusive si yo no intento denotar *ninguna* función teórica numérica particular mediante el signo ‘\*’, en la misma medida en que ello

es cierto para '+', aquí es verdad que para cualesquiera dos argumentos  $m$  y  $n$ , hay una respuesta  $p$  determinada únicamente que yo daría» (Kripke, 1982: 31/24) [traducción modificada<sup>21</sup>].

Con esta ilustración podemos ver con claridad que «estar dispuesto» y «significar» son conceptos que pertenecen a dos planos distintos. A las respuestas asociadas con '\*', aunque determinadas por una disposición, no las llamaríamos 'correctas' o 'incorrectas' (Kripke, 1982: 31/24). En particular, estar determinado disposicionalmente a reaccionar de una manera determinada no se asemeja a ser guiado, ni justifica una respuesta en particular. Unos ejemplos pueden ayudar. Un cubo de azúcar tiene la disposición a disolverse en agua, pero al manifestar su disposición en una circunstancia dada el azúcar no está actuando guiado por su disposición. Una persona puede tener la disposición a acelerar mientras está manejando. La disposición puede explicar por qué acelera en una ocasión dada, pero no vale como una justificación de su comportamiento.<sup>22</sup> Dicho de otro modo, de la atribución de una disposición se sigue lo que uno *hará* en determinadas circunstancias, pero no lo que uno *debería hacer*. De la atribución de significado se sigue lo que uno debería hacer, aunque tal vez no lo haga.<sup>23</sup>

## Las consideraciones sobre simplicidad

La respuesta por la simplicidad indica que podemos decidir entre la hipótesis adición y la hipótesis tación y que debemos preferir la hipótesis más simple que es, obviamente, la adición. Kripke indica que el valor de esta respuesta se podría relativizar indicando que un marciano podría encontrar más simple a la hipótesis tás, pero responder de esta manera implicaría con-

<sup>21</sup> La versión castellana dice: «Asumiendo el determinismo, inclusive si lo que yo intento es no denotar ninguna función teórica numérica particular mediante el uso del signo '\*', en la misma medida en que eso vale para '+', aquí es verdad que para cualesquiera dos argumentos  $m$  y  $n$ , hay una única respuesta que yo daría», mientras que el original reza: «Assuming determinism, even if I mean to denote *no* number by the sign '\*', then to the same extent as it is true for '+', it is true that for any to arguments  $m$  and  $n$ , there is a uniquely determined answer  $p$  that I would give».

<sup>22</sup> Tomo los ejemplos de Kusch (2006: cap. 1).

<sup>23</sup> De hecho otro de los problemas de la propuesta disposicionalista es que la misma no logra hacer lugar a la intuición de que quienes comenten faltas sistemáticas en sus disposiciones a sumar, por ejemplo olvidándose lo que se llevan, quieren decir la adición con "más".

ceder la legitimidad de la réplica. En realidad, la respuesta del escéptico a estas consideraciones es más radical. El escéptico sostiene que la respuesta por la simplicidad se ha equivocado acerca de la naturaleza del desafío. Aquí la insistencia sobre la naturaleza del desafío viene en nuestro auxilio. El desafío escéptico no es acerca de si podemos saber qué significamos en el pasado, como sería un desafío escéptico epistemológico,<sup>24</sup> sino que es un desafío de carácter ontológico, que se encamina a mostrar que no hay –no puede haber– ningún hecho que distinga nuestro significar una cosa u otra, para lo cual la hipótesis tás es meramente un recurso expositivo.

Por otra parte, esta respuesta –y con ella la comprensión del desafío como un desafío epistemológico– viola uno de los requisitos que cualquier respuesta al desafío escéptico debe respetar, se debe responder un hecho acerca del cual tengamos conocimiento inmediato: «Puede ser que haya algunos hechos acerca de mí a los cuales tengo acceso indirecto y acerca de los cuales tengo que formular hipótesis alternativas [*and about which I must form tentative hypotheses*]: ¡pero con toda seguridad el hecho de lo que yo quiero decir no es uno de ellos!» (Kripke, 1982: 41/40) [traducción corregida].

Recordemos que la necesidad de responder al desafío citando un hecho al que tenemos acceso inmediato viene exigida por el requisito de la normatividad y es inseparable de los requisitos de que se trata de un hecho que me justifica y me guía en mi comportamiento.

## La respuesta en términos de cualidades introspectibles

Esta respuesta considera que los intentos anteriores han fracasado debido a su afán reduccionista. Por ello propone, en cambio, que «significar la adición mediante ‘más’ denota una experiencia irreducible, de una cualidad peculiar y reconocida por nosotros a través de la introspección, como lo son las experiencias de dolores de cabeza, náuseas, etcétera» (Kripke, 1982: 41/41).

Ahora bien, responde el escéptico, concedamos que estos estados introspectibles se asocian uno a uno con los predicados semánticos –por ejemplo, «supóngase que tengo un dolor de cabeza muy especial siempre que pienso en el signo ‘+’» (Kripke, 1982: 42/41-42)–. La cuestión es ahora

<sup>24</sup> O, como Kripke lo llama inmediatamente, «psicológico».

comprender cómo este estado me guía y me justifica en la acción. Retomando el ejemplo inicial, nuestra inclinación a responder ‘125’ es un hecho. Por hipótesis, también es un hecho que la disposición a responder ‘125’ esté acompañada por este peculiar dolor de cabeza. Sin embargo, el hecho constituyente del significado debería ayudarnos a comprender cómo es que estamos justificados a responder de ese modo. Una disposición no nos ayudó a entender cómo es que estamos justificados a responder de determinada manera ya que de la misma no pudimos extraer una refutación de la propuesta del escéptico de que *deberíamos* responder ahora con ‘5’. De manera análoga, nada en un estado mental cualitativo peculiar indica que podamos derivar del mismo una refutación de la afirmación del escéptico de que *debería* responder ‘5’.<sup>25</sup>

El segundo argumento dirigido contra esta propuesta explota, de algún modo, la conclusión del primer argumento, ya que el mismo muestra que, puesto que los estados introspectibles no son condiciones necesarias ni suficientes del significar, no hay necesidad conceptual en la aducida covariación entre estados cualitativos y predicados semánticos. Ya sea porque, de hecho, podemos registrar que la covariación no es tan estricta como se suponía, para lo cual se citan ejemplos en los que los usos de un signo no están asociados a ningún estado cualitativo (Kripke, 1982: 43-44/43; 46/45-46), o bien porque podemos imaginar que los estados cualitativos característicamente asociados al uso de un signo estuvieran asociados al uso de otro, el resultado es que la covariación es, a lo sumo, una coordinación empírica.<sup>26</sup> Pero, si esto es así, tenemos un argumento que muestra que los estados cualitativos no sirven siquiera –dejando aparte sus dificultades para dar cuenta de la normatividad– para cumplir el propósito de distinguir la hipótesis más de la hipótesis tás.

<sup>25</sup> La dificultad del escéptico con el requisito normativo se hace más clara al considerar candidatos más plausibles de estado mental peculiar característico constituyente del significado como una imagen. Ver Kripke (1982: 42-43/42-43).

<sup>26</sup> Por ejemplo, podríamos realizar una multiplicación con el sentimiento característico de realizar una suma y en sueños podríamos recitar, con sentimiento característico de lectura, marcas escritas que no responden a ningún código. Ver Kripke (1982: 45/45; 46/46).

## Estados primitivos

La respuesta en términos de los estados primitivos es, por mucho, la más oscura de las consideradas. Se trata de una propuesta que sostiene que el estado de significar la adición es un estado *sui generis*, un estado primitivo que no puede asimilarse a estados cualitativos introspectibles ni a disposiciones. Un estado así distinguiría entre estados de significar una cosa u otra y, además, justificaría el uso. La crítica de esta propuesta no será tan precisa como la realizada a los candidatos anteriores, pero la dificultad no es propia de la crítica, sino que depende de las características de la propuesta misma, en la medida en que esta no propone realmente una explicación de cómo el hecho primitivo acerca del significado distingue una hipótesis de otra y justifica una respuesta.

Las críticas más precisas al primitivismo surgen como consecuencias indirectas de lo que el propio primitivismo rechaza. Por una parte, si el estado primitivo de significar no puede asimilarse a un estado cualitativo, entonces se sigue que no somos conscientes del mismo a través de la introspección. Pero entonces, «¿de qué manera se supone que puede uno tener confianza en que en este momento me refiero a la adición mediante ‘más’?» (Kripke, 1982: 48/51). Es decir, si «querer decir ‘más’» se distingue de querer decir cualquier otra cosa, como un estado mental se distingue de otro, en virtud de la certeza que tenemos acerca de que estamos en tal estado (= certeza acerca de qué significamos), entonces ese hecho debería ser directamente accesible a la introspección. Pero la propuesta de los hechos primitivos cierra esta vía sin ofrecernos una alternativa. En consecuencia, la naturaleza del estado primitivo de significar la adición –un estado directamente accesible que no es un estado introspectible– es un completo misterio.

Esta propuesta tiene algo de jugada desesperada de parte del filósofo, revelando, más que cualquiera de las propuestas anteriores, su compromiso con un presupuesto, o con un prejuicio, más que un genuino afán explicativo:

dada la fuerza del reto, la necesidad que han sentido los filósofos de postular tal estado y la pérdida que contraemos cuando nos lo roban deberían ser evidentes. Tal vez podamos intentar recuperar el terreno perdido arguyendo que querer hablar mediante más de la adición es un estado inclusive más *sui generis* de lo que argumentamos anteriormente. (Kripke, 1982: 47-48/51)

Sin embargo, el hecho semántico primitivo no despeja la dificultad lógica implícita en el argumento del escéptico —«que es lógicamente imposible [...] que haya un estado de "querer hablar de la adición mediante ‘más’»» (Kripke, 1982: 48/52)—. Al contrario, en su movimiento hay una implícita aceptación de la misma, solo que mientras el escéptico considera que ello habilita la conclusión de que no hay hechos acerca del significar, el primitivista entiende la dificultad como una premisa para inferir cuál debe ser la naturaleza peculiar de los hechos acerca del significar. Estos hechos tramitan la dificultad escéptica bajo la forma del misterio —el misterio acerca de cómo conozco directamente un estado no introspectible, acerca de cómo sería posible que un estado finito pudiera no ser interpretado a la manera de tás, etc.—. Wittgenstein replicaría, frente a un movimiento de esta clase, a no dudarlo, «no digas tiene que haber, ¡mira!» (IF § 66).

Sin embargo, como Kripke indica, más allá de la distancia aparentemente insalvable entre Wittgenstein y el primitivista, hay una vía de posible conciliación entre los mismos: «Un movimiento así sería en cierto sentido irrefutable y, considerado de manera apropiada, Wittgenstein podría inclusive aceptarlo» (Kripke, 1982: 48/51). Lo que esto significa es, según entiendo, que ambos, a fin de cuentas, abandonan el negocio de la explicación semántica —¡aunque el primitivista lo hace a pesar de sus propias intenciones!— y que Wittgenstein podría finalmente aceptar una versión del primitivismo bajo una concepción deflacionada de «hecho».<sup>27</sup>

## Platonismo

Esta propuesta apela a la idea, popular entre los matemáticos, según la cual los referentes de las expresiones matemáticas, la función adición, por ejemplo, tienen una existencia objetiva, independiente de nosotros. Tales objetos, objetos platónicos, no están en el espacio y pueden ser objetos infinitos. De acuerdo a estas teorías, «lo dado, lo que hay que aceptar, son los objetos platónicos». Para el platonista no hay una explicación ulterior para el hecho de que el referente de la expresión ‘más’, la adición, comprendida como un

<sup>27</sup> Véase la reconstrucción del escepticismo semántico kripkeano como un factualismo deflacionista y como un primitivismo no reduccionista en Kusch (2006: cap.7).

conjunto de tríadas, contenga una tríada como (57, 68, 125), y en particular ninguna explicación para este hecho que tenga que ver con el querer decir o con la intención (ver Kripke, 1982: 49/53-54).

La propuesta fracasa, sin embargo, porque la misma debe proporcionar una explicación de cómo aprehendemos un objeto platónico antes que otro. El platonista no puede eludir el desafío escéptico, ya que tarde o temprano debe afrontar la dificultad suscitada por el hecho de que, aun concediendo la ontología de los objetos platónicos, los mismos deberían entrar en contacto con nuestras mentes, en cuyo caso surge la pregunta acerca de «cómo la existencia en mi mente de cualquier entidad mental o idea puede constituir la aprehensión de un sentido particular y no de otro» (Kripke, 1982: 50/54).

## La paradoja escéptica

Las respuestas consideradas pretenden cubrir exhaustivamente cualquier tipo de hecho que se pueda proponer. Puesto que ninguno de los candidatos ha logrado pasar el desafío, el escéptico concluye que no hay un hecho que permita distinguir la hipótesis más de la hipótesis tás. En consecuencia, Kripke abre el capítulo tercero de su obra indicando la conclusión del argumento escéptico: «No puede haber nada que sea querer decir algo mediante una palabra» (Kripke, 1982: 63/55). Esta es la formulación más general de la conclusión escéptica que encontramos en su texto. Inmediatamente se nos indica que la misma da lugar a una paradoja. Creo que es importante preguntarnos: ¿cuál es exactamente la paradoja? y ¿para quién es paradójica esta conclusión?<sup>28</sup>

Ahora bien, en relación a la primera pregunta, me parece significativo distinguir en el texto dos maneras diferentes de caracterizar la paradoja. La primera de ellas se desprende de la comparación de Wittgenstein con Berkeley y con Hume, la segunda se deriva formalmente del enunciado de la conclusión escéptica. Considero importante destacar este sentido, porque tengo la impresión de que, el hecho de que la paradoja se desprenda formalmente del enunciado de la conclusión escéptica, ha oscurecido el sentido de paradoja escéptica que se desprende de la comparación con Berkeley y Hume. Esto

<sup>28</sup> Ver Wilson (2002) y Kusch (2006, cap. 1).

es lamentable, puesto que la separación de dos sentidos tiene el mérito de destacar de una manera más articulada el vínculo de la paradoja con la solución escéptica. La cuestión de fondo que queda de manifiesto a través de esta distinción es, según creo, ¿cuáles son los motivos que nos llevan a intentar remover la paradoja?

Las dos maneras de abordar la paradoja están sugeridas, a mi entender, por dos calificaciones de diferente tipo de la conclusión escéptica. Por una parte se nos dice: «la conclusión escéptica es demencial e intolerable» (Kripke, 1982: 66/61), o bien «la conclusión escéptica es difícil de digerir»<sup>29</sup> (1982: 79/79), mientras que, por otra, Kripke se refiere a la paradoja en los siguientes términos: «¿que no fue ya trazada la increíble conclusión que se auto-refuta de que todo lenguaje es significativo?» (1982: 73/71).

«Increíble» o «autorrefutatorio» y «demencial e intolerable» o «indigerible» remiten a registros diferentes, el uno al registro teórico, el otro a un registro que tiene que ver con nuestras vidas, a un registro práctico. Sin embargo, mientras es claro que asociemos al primero con la idea de paradoja, ya que finalmente se trataría de nociones sinónimas (paradójico = autorrefutatorio), no es tan claro de dónde viene el vínculo de lo «demencial e intolerable» con la paradoja. Una respuesta prima facie plausible es que la paradoja es «demencial e intolerable» en virtud de que es autorrefutatoria. Sin embargo, esto no me parece convincente, descubrir una paradoja oculta en una posición puede muy bien ser grato y bien recibido, si se la encuentra implícita en las premisas de nuestro oponente, por ejemplo. Pero, fundamentalmente, como ya indicamos, este sentido de paradoja se desprende de la comparación con Hume y Berkeley, y su independencia en relación a autorrefutatorio queda probada por el hecho de que la paradoja que encontramos en las conclusiones escépticas de estos autores es independiente de la caracterización de la misma como autorrefutatoria. Lo que corresponde es que me explique un poco más.

El abordaje de la paradoja escéptica está íntimamente relacionado con el tratamiento de la paradoja humeana y de la consideración de Berkeley —a pesar de sí mismo— como un escéptico. El sentido de paradoja al que decimos que remiten las expresiones «demencial e intolerable», quedará claro, entonces, cuando consideremos el tratamiento de estos primos cercanos del planteo escéptico wittgensteiniano.

<sup>29</sup> Véase también: «Ésta [la paradoja] no nos aterroriza en nuestras vidas cotidianas...» (Kripke, 1982: 85/87).

Comencemos por Hume. Hume propone una conclusión escéptica acerca de la idea de causalidad, «parecería que no hay en absoluto una relación como la de ‘producción’, que la relación causal es ficticia» (Kripke, 1982: 71/68). Y de esta conclusión deriva una paradoja escéptica. ¿Cómo se deriva la paradoja escéptica acerca de la causalidad? La paradoja no se deriva del enunciado de la conclusión escéptica, ya que el mismo no se autorrefuta. Lo que lo torna paradójico, en cambio, es que la paradoja amenaza una noción central de nuestro edificio conceptual, una noción que desempeña un papel tan importante en nuestras vidas que no sabríamos cómo arreglárnoslas sin la misma. En consecuencia, sea cual sea la fuerza de los argumentos contra la causalidad, estamos irremediamente inclinados a contradecirlos, haciendo enunciados causales acerca de casos particulares. De acuerdo a esta perspectiva, la paradoja se sitúa en un plano pragmático: no sabríamos cómo vivir sin hacer enunciados causales.<sup>30</sup> Por lo tanto, lo que se impone es una comprensión alternativa de los mismos, que Hume desarrolla mediante un análisis escéptico de la noción de causalidad. Hume pretende que, al proponer su conclusión escéptica, él mismo no está cuestionando las creencias ordinarias acerca de la causalidad, sino solo una interpretación metafísica errónea del sentido común. Encontramos así la respuesta humeana para la segunda de nuestras preguntas: la paradoja surge para quien está comprometido con una determinada comprensión filosófica. La conclusión escéptica humeana acerca de la causalidad es paradójica para el filósofo, en virtud de que su comprensión filosófica le obtura su participación en una práctica de importancia esencial en su (en nuestras) vida(s).

Lo mismo ocurre con Berkeley. A pesar de sus propias intenciones, ya hemos considerado su propuesta como un desafío escéptico y podemos considerar ahora que la misma plantea una paradoja escéptica acerca de la noción de objeto material. Como conclusión de su desafío escéptico, este autor muestra que la noción de objeto material es irremediamente incoherente. Pero, si la noción de objeto material es incoherente, la conclusión escéptica «no hay objetos materiales» no es autocontradictoria. Una vez más encontramos que, incoherente o no, no podemos *arreglárnoslas* sin esta noción. En consecuencia, la dificultad con una conclusión escéptica como «no hay obje-

<sup>30</sup> En un sentido próximo, Kripke cita a Hume: «¿Habrà o no un cuerpo? Ese es un punto que debemos presuponer en nuestros razonamientos» (*Treatise of Human Nature*, libro I, parte IV, sección II, citado en Kripke 1982: 67/64).

tos materiales» no es que la misma sea autocontradictoria, sino que es paradójica en exactamente el mismo sentido en el que lo es la conclusión escéptica de Hume. La noción de objeto material es tan central a nuestro edificio conceptual que no podemos imaginarnos cómo podríamos arreglarnos sin ella.<sup>31</sup> Pero Berkeley muestra que la paradoja no afecta, en realidad, al sentido común y a la noción corriente de objeto material, sino solo a una interpretación filosófica de la misma.

Ahora bien, considerándola en serie con sus primos empiristas, resulta sencillo destacar un sentido análogo en la paradoja kripkeana. La conclusión escéptica de Wittgenstein: «No puede haber nada que sea querer decir algo mediante una palabra» (Kripke, 1982: 63/55), parece minar los fundamentos de una práctica que difícilmente podríamos abandonar. En consecuencia, nos encontramos, a un tiempo, convencidos por esta conclusión e irremediabilmente inclinados a realizar atribuciones semánticas a nosotros mismos y a otros. Nuevamente, la «paradoja» emerge a nivel práctico, parece que deberíamos dejar de hacer lo que no podemos dejar de hacer. En este caso, como en los dos anteriores, la paradoja es resuelta mediante una respuesta a la segunda pregunta: «¿para quién es paradójica la paradoja?», indicando que la misma no surge sino para quien adopta determinada posición filosófica como interpretación de nuestro sentido común, y simultáneamente con esto se nos ofrece un análisis escéptico de la noción de sentido común en cuestión.

Presentada de este modo, en los tres casos resulta claro que el aspecto paradójico de la conclusión escéptica se vincula con lo que en otra parte se ha denominado *unliveability of scepticism* (McGinn, 1989: 112-113), esto es, la dificultad que surge cuando expresamos una tesis filosófica que duda o niega algo que todo el mundo admite (Kripke, 1982: 72/69) y algo que, de cara a nuestras necesidades vitales, se revela como irrenunciable. La paradoja parece presentarse, en este caso, en el choque entre la solidez argumentativa de una conclusión, por una parte, y su inaceptabilidad desde un punto de vista práctico, por la otra. Pero lo que nos interesa destacar es que el hecho de que la paradoja surja por motivos de orden práctico tiene, a fin de cuentas, un

<sup>31</sup> «El filósofo (Berkeley) entra en contradicción con un punto de vista que aparentemente entra en contradicción con el sentido común. Más que repudiar al sentido común, él afirma que el conflicto proviene de una mala interpretación filosófica del lenguaje común –a veces añade que la mala interpretación se ve alentada por la ‘forma superficial’ del habla ordinaria» (Kripke, 1982: 68/65).

peculiar rendimiento cognoscitivo, ya que el enredo práctico indirectamente señala algo que podría pasar inadvertido, por omnipresente, sin la experiencia de la paradoja: la importancia central que tienen determinados conceptos en nuestras vidas. Sin embargo, el escéptico muestra que la conclusión solo se revela como paradójica, en el sentido indicado, para quien adopta una determinada interpretación filosófico-metafísica de nuestro sentido común. Una vez que la interpretación filosófica ha sido destituida, y la comprensión de sentido común explicitada, la apariencia paradójica de la conclusión escéptica desaparece. La conclusión escéptica es paradójica, entonces, para el filósofo y solo para el filósofo que adopta una determinada interpretación de nuestro sentido común.<sup>32</sup>

Pasemos a considerar el otro sentido de la paradoja. Este sentido consiste en que de la concepción según la cual «los hechos o las condiciones de verdad pertenecen a la esencia de la aseveración significativa» (Kripke, 1982: 77/77)<sup>33</sup> se deriva formalmente una contradicción. Como indica Kripke, la conclusión de que todo lenguaje es asignificativo se autorrefuta (1982: 73/71). La conclusión escéptica afirma que «no puede haber nada que sea querer decir algo mediante una palabra» (Kripke 1982: 63/55).<sup>34</sup> Pero, para quien adopta la concepción filosófica de acuerdo a la cual «tiene que haber» algo a lo que las atribuciones de significado correspondan, sus condiciones de verdad, la aceptación de la conclusión escéptica implica que cualquier enunciado de la forma «Jones significa la adición con '+'» es falso, y que lo es para todas sus instancias. Y esta implicación acarrea como consecuencia que ninguna de las palabras de la conclusión escéptica significa algo, por lo que de aquí se deriva una paradoja: si la conclusión escéptica es verdadera, entonces se sigue que nin-

<sup>32</sup> «Wittgenstein piensa que toda construcción en la que se busque algo en mi estado mental presente para diferenciar entre mi querer decir adición o tación o que consecuentemente muestre que en el futuro no debería decir '125' cuando se me pregunta acerca de '68 + 57', es una construcción errada y le atribuye al hombre ordinario una concepción que queda refutada por el argumento escéptico» (Kripke, 1982: 69/66); «Ahora bien, si suponemos que los hechos o las condiciones de verdad, pertenecen a la esencia de la oración significativa, se seguiría de la conclusión escéptica que las aseveraciones de que alguien quiso decir algo son asignificativas» (Kripke, 1982: 77/77).

<sup>33</sup> Otra formulación semejante: «si permanecemos sometidos a la presuposición natural de que las oraciones declarativas significativas deben tratar de corresponder a hechos, si este es nuestro marco, solo podemos concluir que las oraciones que atribuyen significado e intención son asignificativas» (Kripke, 1982: 78/78-79).

<sup>34</sup> Una formulación alternativa de la conclusión es: «Ningún hecho, ninguna condición de verdad, corresponde a enunciados como "Juan quiso decir la adición con '+'."» (1982: 77/77).

guno de los signos que la componen significa algo; pero si ninguno de los signos que componen el enunciado de la conclusión escéptica es significativo, se sigue que la conclusión escéptica es asignificativa.<sup>35</sup> Sin embargo, la asignificatividad socava la presuposición de la que partimos, ya que las oraciones asignificativas no son siquiera candidatos a ser verdaderas o falsas; lo que se resume en el hecho de que, si la conclusión escéptica es verdadera, entonces no es verdadera.<sup>36</sup>

Nótese que una conclusión paradójica en este sentido no se deriva en los casos de las «paradojas escépticas» de Berkeley y Hume. A esta altura hay que afrontar una pregunta: ¿cuál es el propósito de presentar estas dos versiones de la «paradoja»?

Mi propósito fue aprovechar al máximo las lecciones que podemos extraer de la paradoja escéptica. Por una parte, el rendimiento cognoscitivo que proveen las paradojas caracterizadas dentro de la órbita de la *unliveability of scepticism* —traer a la conciencia la importancia vital de las nociones sometidas a un desafío escéptico—, algo que será de importancia en el próximo paso: el de la solución escéptica. He considerado que este aspecto quedaría en segundo plano si me limito a especificar la naturaleza de la paradoja de una manera puramente formal, caracterizando a la conclusión escéptica como un enunciado autocontradictorio. Pero, por su parte, la caracterización formal de la paradoja provee un sentido de la inevitabilidad de la misma que deberá afrontarse en la solución escéptica a través de un tratamiento diagnóstico. El diagnóstico mostrará que la paradoja es inevitable solo en la medida en que se considere inevitable moverse en la órbita de una comprensión de las afirmaciones semánticas en términos de condiciones de verdad.

<sup>35</sup> Ídem nota 32 (Kripke, 1982: 78/78-79).

<sup>36</sup> Sigo a Kusch (2006: 23) en la formulación de la paradoja. Ver también Boghossian (1989: 518).



# 13. LA SOLUCIÓN ESCÉPTICA Y EL ARGUMENTO CONTRA EL LENGUAJE PRIVADO EN LA INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA DE KRIPKE

Habiendo presentado ya su planteo del problema escéptico en los capítulos anteriores, analizaré ahora la solución propuesta por Kripke. Para él, esta involucra a una comunidad y, en consecuencia, el argumento del lenguaje privado es parte de la solución de un problema escéptico general y no la conclusión de un argumento particular. Con la presentación de la «solución escéptica» en este capítulo se podrá responder a una de las cuestiones planteadas en la «Introducción» y elaborada a lo largo del libro. Según se ha visto en las diferentes versiones del argumento del lenguaje privado, su dificultad crucial consiste no en su aspecto crítico sino en su aspecto elucidatorio. La cuestión es ¿cómo evitar que las críticas desplegadas se vuelvan contra la etapa elucidatoria, exhibiendo un solapamiento entre lo que parece y lo que es correcto? O de manera general: ¿cómo reintroducir la dimensión normativa luego de cuestionar la posibilidad de trazar la distinción entre parecer correcto y ser correcto en el caso del lenguaje privado?

Las diferentes propuestas examinadas han estado comprometidas con una respuesta a esta pregunta en términos de un estándar de corrección independiente que *justificaría* la diferencia, que justificaría la emisión de juicios de corrección. Al tomar este camino, estas propuestas se han visto comprometidas, en última instancia, con la elucidación de la dimensión normativa en

términos de condiciones de verdad, elucidación cuya dificultad queda en evidencia en el ataque de Stroud a los argumentos trascendentales.

A continuación, se verá que lo que se encuentra en la solución escéptica es el diseño de un escenario que no permite que la cuestión de la justificación se convierta en una dificultad recalcitrante. Para formularlo a través de una pregunta, el problema que me ocupará es: ¿cómo es reintroducida la dimensión normativa en la solución escéptica, sin que esto implique la constitución de un estándar de corrección?, o bien: ¿cómo reintroducir la dimensión normativa sin reintroducir el esquema de las condiciones de verdad?

## **Solución escéptica y solución directa. Solución escéptica y diagnóstica**

Antes de responder a las preguntas que vengo arrastrando desde la «Introducción» debo realizar algunas precisiones que permitan comprender cabalmente por qué el escenario propuesto por la solución escéptica no da lugar a las dificultades clásicas. En esta sección distinguiré entre solución directa y solución escéptica a un cuestionamiento escéptico.

Una solución directa a un desafío escéptico responde al mismo en sus propios términos. Por ejemplo, la ya mencionada respuesta de Descartes al problema del conocimiento del mundo exterior, por medio de la demostración de la existencia de un Dios bondadoso y la provisión de un método que pone a nuestro alcance evitar el error, es una solución directa. En el caso de los problemas de Hume acerca de la causalidad y la inducción, una demostración a priori de la validez de los razonamientos inductivos sería también una solución directa a estos problemas. En cambio, una solución escéptica concede al retador escéptico que su conclusión está bien establecida, pero busca mostrar que de la misma no se siguen las consecuencias desastrosas que parecían derivarse. Una solución escéptica muestra que una creencia o una práctica ordinaria no necesitan de la justificación que el escéptico reclama y que no pudo proveerse. La solución escéptica no se limita a afirmar que nuestras prácticas no necesitan de la justificación porque existen, algo que ya sabíamos desde el comienzo, sino que busca hacer honor a las mismas a través de una «interpretación escéptica» que nos provee una nueva comprensión de nuestras creencias o prácticas ordinarias, desprovista del compromiso metafísico que nos ponía en manos del escéptico.

El escéptico kripkeano se destaca, además, porque no solo propone una interpretación escéptica de las nociones amenazadas por el desafío, sino también un diagnóstico: considera que la paradoja surge debido a una construcción filosófica de nuestras expresiones ordinarias, motivada por la forma de las mismas, que introduce en ellas un presupuesto problemático e innecesario. El espíritu del diagnóstico de Wittgenstein está cabalmente expresado en el siguiente fragmento:<sup>1</sup> «‘Somos’ –dice en § 194 (¡nótese que Berkeley podría haber dicho lo mismo!)– ‘como salvajes, gentes primitivas que oyen las expresiones de hombres civilizados, les ponen una falsa interpretación y luego extraen de ella las consecuencias más raras.’» (IF § 194, citado en Kripke, 1982: 69/66).<sup>2</sup>

El diagnóstico del escéptico de Kripke puede presentarse a través de tres preguntas: ¿cuáles son las expresiones en cuestión?, ¿de qué manera son erróneamente construidas? y ¿qué motiva esa construcción?

<sup>1</sup> Este punto suscita una importante cuestión exegética: ¿Es Wittgenstein un escéptico en la lectura de Kripke? o, dicho de otra manera, ¿la solución escéptica es ella misma escéptica por ser *propuesta por* un escéptico, o más bien debe entenderse que lo es en el sentido de ser «*la respuesta a un escéptico*»? Por un lado, hay buena evidencia textual acerca de la identificación, por parte del Wittgenstein de Kripke con el escéptico –por ejemplo: «al igual que Hume él acepta su propio argumento escéptico y ofrece una ‘solución escéptica’ para superar la apariencia de paradoja» (1982: 71/68); ver también: 99/107-108–. Wittgenstein sería el propulsor de una solución escéptica que muestra cómo podemos arreglárnoslas con el escepticismo semántico. Pero también hay evidencia textual que habla de una relación más laxa entre Wittgenstein y el escéptico (Kripke, 1982: 73/71 y 83/86) y, además, esta lectura colisiona con las lecturas antiescépticas que se realizan usualmente de las *Investigaciones filosóficas*. Willson (2002), por ejemplo, distingue al escéptico, que critica a quien él llama «realista clásico», y a Wittgenstein, como proponente no escéptico de la solución escéptica. Por otra parte, Martin Kusch (2006) nos recuerda que las posiciones antiescépticas pueden dividirse en «directas» y «diagnósticas». Un antiescéptico directo acepta los términos de un planteo escéptico y busca responderlo en el marco de los mismos. En cambio, un antiescéptico diagnóstico intenta mostrar que un planteo escéptico se basa en suposiciones inadmisibles. Puesto que esta distinción se asemeja a la propuesta por Kripke, en el marco de la dialéctica de *Wittgenstein sobre reglas y lenguaje privado*, entre las soluciones directas al desafío –que son las diferentes versiones que intentan responderlo, por ejemplo refinando la respuesta disposicionalista– y la(s) solución(es) escéptica(s) –que desarrollan una posición que está más allá del alcance del desafío–, justamente por presentar un modelo que no comparte sus presuposiciones y dado que las lecturas antiescépticas de las *Investigaciones filosóficas* hacen usualmente de Wittgenstein un antiescéptico diagnóstico, la cuestión acaba siendo más bien nominal que de fondo. Ver Kusch (2006: 15-16).

<sup>2</sup> Tomo la cita del texto de Kripke corrigiendo algunos errores que aparecen en la versión castellana (la cita de IF no es completa, lo que está indicado en la versión original mediante comillas que van luego de ‘Somos’ y antes de ‘como’).

Comencemos por la primera pregunta. Las expresiones cuya interpretación dan lugar a la paradoja son nuestras aseveraciones ordinarias acerca del significado. Esto es, las oraciones por medio de las cuales nos atribuimos unos a otros determinados significados o por medio de las cuales decimos unos de otros estar siguiendo reglas. Por lo que a la paradoja respecta, estas oraciones son de dos formas. Por una parte, afirmaciones categóricas acerca del significado como: «Mediante ‘+’ Jones quiere decir la adición». (Kripke, 1982: 71/68). Y, por otra parte, afirmaciones condicionales como: «Si Jones quiere decir la adición mediante ‘+’ entonces, si se le pregunta acerca de ‘68 + 57’ responderá ‘125’» (1982: 91/94).<sup>3</sup>

En cuanto a la segunda pregunta: ¿de qué manera son erróneamente construidas?,

[la] interpretación filosófica errónea consiste en entender que el significado de estas oraciones debe esclarecerse en términos de un hecho que las hace, o las haría, verdaderas. En el caso de la afirmación categórica, se supone que hay un estado mental de Jones que distingue su querer decir la adición de su querer decir cualquier otra cosa, por ejemplo, de su querer decir tás. En el caso del enunciado condicional, el mismo ‘da la impresión de que algún estado mental se da en Jones que garantiza su ejecución de sumas particulares como en ‘68 + 57’». (Kripke, 1982: 91/94-95)

En ambos casos se trata precisamente de interpretar las condiciones de significatividad de estos enunciados en términos de lo que el escéptico niega: un hecho que sea el significar, querer decir, etcétera.

¿Qué es lo que motiva esta comprensión de las condiciones de significatividad de los enunciados semánticos? Aquí podemos dar una respuesta de alcance restringido y una respuesta de alcance amplio. La respuesta

<sup>3</sup> Otras expresiones dignas de mencionarse en un diagnóstico como la fuente de la paradoja escéptica son: «El que nuestro concepto ordinario de significación parezca requerir un hecho así [un hecho superlativo] está basado en una errada construcción filosófica –aunque sea natural– de expresiones ordinarias como ‘quiso decir tal y tal’ [*he meant such and such*], ‘los pasos están determinados por la fórmula’ y otras semejantes» (Kripke, 1982: 69/66-67). «Está en lugar de un número’ está en orden, pero es peligrosa si se la toma para hacer cierta sugerencia metafísica. En el sentido en el que esto es lo significado por los ‘platonistas’, sobre él recae la sospecha de estar negando que los numerales estén en lugar de entidades llamadas ‘números’» (Kripke, 1982: 76/77).



de alcance restringido indica que pensamos erróneamente acerca de los enunciados semánticos en términos de hechos porque asimilamos los enunciados semánticos condicionales con enunciados condicionales causales, como por ejemplo: «si comienza a llover, nos mojaremos» o «si se corta el suministro eléctrico, no podrás seguir viendo televisión». En estos enunciados condicionales se habla de una relación entre dos eventos, concebibles independientemente uno de otro, tales que el evento mencionado en el antecedente *produce* o *causa* al evento consecuente. De manera que, por perseguir esta analogía, nos vemos inclinados a entender el antecedente del condicional –el enunciado categórico– como una condición en el mundo que acarrea las consecuencias que se indican en el consecuente del condicional (Kripke, 1982: 91/94-95). El vínculo entre la comprensión de la regla y sus aplicaciones sería, en consecuencia, un vínculo ontológico.

La respuesta de alcance amplio no contradice a la respuesta de alcance restringido, aunque indica que la misma es, en realidad, la aplicación de una concepción completamente general que pretende dar cuenta de las condiciones de significatividad de cualquier oración declarativa, concepción para la cual, según la presenta Kripke, el significado de cualquier oración declarativa se identifica con sus condiciones de verdad. La concepción defendida por Wittgenstein en el *Tractatus* es un claro ejemplo de una concepción de este tipo. Esta concepción indica que una oración declarativa obtiene su significado en virtud de su correspondencia con hechos que deben ocurrir si la misma ha de ser verdadera. Estos hechos constituyen las «condiciones de verdad» de la oración en cuestión. Por ejemplo, comprender una oración como «El gato está sobre el tejado», implica percatarse de que la oración es verdadera únicamente si un gato determinado está sobre un cierto tejado, y que en cualquier otra circunstancia es falsa. La presencia del gato en el tejado es un hecho o, como dice Kripke, una «condición-en-el-mundo que, si se da, haría a la oración verdadera» (1982: 74/72).

## De las condiciones de verdad a las condiciones de aseverabilidad

La solución escéptica puede describirse como el paso, dado por Wittgenstein con las *Investigaciones filosóficas*, hacia una comprensión alternativa del lenguaje, caracterizada, por el «rechazo de un punto de vista clásico (realista) Frege-*Tractatus* de que la forma general de la explicación

del significado es una enunciación de las condiciones de verdad» (Dummet, citado en Kripke, 1982: 74/73).

Recordemos que este paso a una comprensión alternativa de la significatividad viene impuesto por la conclusión escéptica, de acuerdo a la cual, puesto que no puede haber una condición de verdad que corresponda al significar o querer decir, «no puede haber nada que sea querer decir algo mediante una palabra» (Kripke, 1982: 63/55), conclusión que da lugar a la paradoja escéptica, imponiéndonos que busquemos una comprensión alternativa de las condiciones de la significatividad. Kripke intenta poner de manifiesto la naturaleza de la comprensión alternativa mediante una indicación de las preguntas a las que esta comprensión es sensible. Así, la concepción alternativa reemplaza la pregunta a la que el modelo clásico realista intentaba responder:

«¿qué debe ser el caso para que esta aseveración sea verdadera?» por otras dos: primero, «¿Bajo que condiciones puede esta formación de palabras ser aseverada (o negada) de manera apropiada?»; segundo: dada una respuesta a la primera pregunta, «¿cuál es el papel y la utilidad en nuestras vidas de la práctica de afirmar o negar la formación de palabras bajo estas condiciones?». (Kripke, 1982: 74/73)

Kripke se refiere a esta concepción alternativa como concepción en términos de «condiciones de aseverabilidad» o «condiciones de justificación».<sup>4</sup>

Ahora bien, creo que es importante reparar en el modo en que se da este tránsito. El paso a las condiciones de aseverabilidad no es de consecuencia lógica. No se trata de un argumento a priori que establece que «tiene que haber» condiciones de aseverabilidad, antes bien, lo que se sigue a priori del fracaso de la concepción en términos de condiciones de verdad es que, puesto que no son las condiciones de verdad las que le otorgan significado a las expresiones, tiene que haber algunas otras condiciones. En consecuencia, de la paradoja escéptica inferimos con necesidad la existencia de condiciones alternativas, pero nada decimos acerca de la *forma* que las mismas deben asumir. Las condiciones de aseverabilidad son una de las formas que estas condiciones alternativas podrían asumir. Esto es importante, porque habilita la posibilidad de otros rechazos de la

<sup>4</sup> Véanse las conclusiones a las que arriba el análisis de Stroud de los argumentos trascendentales (supra, cap. 9).

concepción de la significatividad de los enunciados en términos de condiciones de verdad, además del realizado por el escéptico semántico, los que no quedan excluidos a priori por el argumento escéptico.

Por otra parte, si bien el paso a condiciones alternativas de la significatividad no impone la comprensión en términos de condiciones de aseverabilidad, sí impone algunas restricciones sobre las formas que podrían adoptar las condiciones alternativas que pudieran proponerse. Sean lo que sean en sus detalles, condiciones de aseverabilidad u otras, las mismas *no pueden ser* condiciones necesarias y suficientes, ya que si así fuera la solución estaría planteando un conjunto de condiciones realistas clásicas que constituiría el significado de una expresión.<sup>5</sup> Un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para el uso de *X* nos permitirían seleccionar todas y cada una de las circunstancias en las que *X* es usado correctamente, lo que nos dotaría de condiciones de corrección concebidas en términos del realismo clásico, cuando el argumento escéptico tuvo por propósito, justamente, mostrar que esto no es posible. En consecuencia, sean cuáles sean las condiciones alternativas que se propongan, las mismas tomarán, en el mejor de los casos, la siguiente forma: «Es a menudo necesario y frecuentemente suficiente para que *s* signifique *p* que las condiciones alternativas  $a_1, \dots, a_n$  sean satisfechas» (Kusch, 2006: 25).<sup>6</sup>

Lo que esto implica para las condiciones alternativas propuestas por Kripke –las condiciones de aseverabilidad a ser elucidadas a través del mencionado cambio de preguntas– es que las mismas van a ser *condiciones aproximadas* acerca de cuándo es apropiado, justificable u obligatorio hacer afirmaciones de cierta clase.

Este cambio de preguntas tiene el efecto de proporcionar una comprensión *global* alternativa a la visión del lenguaje basado en condiciones de verdad. Dicha concepción nos da *condiciones de aseveración* cuando lo que pretendemos es comprender cómo son posibles las afirmaciones, pero, puesto que lo que podemos pretender comprender en relación al lenguaje no se restringe a las

<sup>5</sup> Ver la identificación de condiciones necesarias y suficientes con condiciones de verdad por Kripke, en 1982: 84/86-87, 100/109, 102/111.

<sup>6</sup> Este autor identifica a la propuesta de Davidson como otra propuesta revolucionaria que rechaza lo que él llama concepción determinista semántica, la cual incluye un conjunto de presuposiciones entrelazadas entre las que se incluye la concepción realista clásica. Ver un cuadro con los principales componentes del determinismo semántico (Kusch, 2006: 11-12).

afirmaciones y dado, además, que de la visión alternativa (escéptica) no se sigue ninguna prioridad del modo indicativo, el nombre general más apropiado para esta visión alternativa es el de *condiciones de justificación*.<sup>7</sup>

La comprensión del lenguaje en términos de condiciones de aseverabilidad nos propone que, si abandonamos la búsqueda de hechos correspondientes, o condiciones de verdad, podemos iluminar el funcionamiento del lenguaje, para concentrarnos en las condiciones en las que un movimiento de cualquier clase puede ser realizado en un juego de lenguaje, esto es, en las *condiciones de justificación* de un movimiento lingüístico. No obstante estas aclaraciones sobre la generalidad y el alcance del modelo, el mismo se ha popularizado como la visión del lenguaje en términos de «condiciones de aseverabilidad», seguramente en virtud de que el estudio de Kripke ha proporcionado condiciones detalladas de su aplicación para iluminar las situaciones en las que hacemos *afirmaciones* semánticas. En lo sucesivo, me referiré a este modelo indistintamente como condiciones de justificación y como condiciones de aseverabilidad.

## **Las condiciones de aseverabilidad de las afirmaciones semánticas. La situación de un individuo considerado en aislamiento**

Kripke comienza examinando su propuesta de condiciones de aseverabilidad analizando el caso de un individuo «considerado aisladamente». Considerar un individuo aisladamente no implica considerar a un individuo físicamente aislado, sino restringirnos en nuestra consideración a «una persona aislada, sus estados psicológicos y su conducta externa» (1982: 85/88) con el propósito de ver cuán lejos podemos llegar transitando esta vía. La propuesta de Kripke de considerar un individuo aisladamente tiene por propósito ponernos a nosotros mismos en el papel de observadores imparciales, obturando de esa manera nuestra perspectiva de participantes. Cualquier afirmación acerca de lo que es cierto de un individuo considerado aisladamente debe, en consecuencia, mencionar

<sup>7</sup> Denominación frente a la que cabría aun hacer la salvedad de que en la concepción de Wittgenstein hay una importante clase de casos en los que el uso correcto del lenguaje no tiene una justificación independiente, aparte de la inclinación del hablante a hablar de determinado modo, como por ejemplo decir que uno tiene dolor. Ver Kripke (1982: nota 63).

únicamente hechos relativos a ese individuo. La conclusión escéptica nos ha mostrado que no hay hechos relativos a un individuo que permitan distinguir su querer decir una cosa antes que otra. Lo que deseamos examinar, en este caso, es si un individuo puede satisfacer las condiciones menos severas impuestas por las condiciones de aseverabilidad.

Comencemos indicando que Kripke entiende que las condiciones de aseverabilidad de las afirmaciones semánticas son «circunstancias suficientemente especificables bajo las cuales ellas [las afirmaciones semánticas] sean legítimamente aseverables» (1982: 77/77-78).

Ahora bien, en la expresión ‘condiciones de aseverabilidad’ hay una ambigüedad entre un uso objetivo y un uso lingüístico de las mismas. Las condiciones de aseverabilidad son tanto las circunstancias, especificables o especificadas, como la formulación lingüística de la especificación de esas circunstancias. En lo que sigue intentaré distinguir ambos sentidos de la noción, refiriéndome a ambos aspectos como «circunstancias» o como «procedimientos», respectivamente. Un procedimiento tiene la forma típica: «en circunstancias X haz Y», donde X e Y serían ambas circunstancias en sentido objetivo.

Además, en la concepción en términos de condiciones de aseverabilidad hay una idea acerca de lo que ocurre típicamente cuando realizamos afirmaciones o emisiones de cualquier otra clase. Kripke deja traslucir esta idea cuando comenta las ventajas y los reparos que encuentra en caracterizar las condiciones de aseverabilidad en términos de «condiciones de justificación». Así, sostiene: «Para Wittgenstein hay una clase importante de casos en los que el uso correcto del lenguaje no tiene ninguna justificación independiente, aparte de la inclinación del hablante para hablar así en esa ocasión (e.g. decir que uno tiene dolor)» (1982: nota 63).

Los casos mencionados en esta cita, ejemplificados por el uso de ‘dolor’, pueden pensarse como casos en los que hay condiciones de aseverabilidad en el sentido objetivo, esto es circunstancias en las que una declaración como «siento dolor» es realizada legítimamente, aunque no hay, desde el punto de vista del hablante que expresa el dolor, condiciones de aseverabilidad en sentido lingüístico. Esto es, un hablante no realiza típicamente emisiones con la palabra ‘dolor’ en primera persona utilizando procedimientos. Como lo indica Kripke: «Cuando usamos la terminología de las condiciones de justificación, tenemos que construirlas de tal manera que incluyan a dichos casos (en los que Wittgenstein diría que no hay ‘justificación’)» (1982: nota 63). Sin embargo, esto no quita que el caso típico deba pensarse como un caso en el que hay tanto circunstancias

en el sentido objetivo, como, desde el punto de vista del hablante, «justificaciones independientes» o lo que hemos llamado procedimientos.

Los casos del tipo del «dolor», en los que hay una condición de aseverabilidad objetiva, de manera que cuando la misma se cumple la manifestación de dolor es legítimamente aseverada, pero en los que no hay una condición de aseverabilidad en el sentido lingüístico, no pueden pensarse únicamente en términos de lo que es cierto de un individuo aislado. Tan pronto como restringimos la consideración a un individuo aislado perdemos las condiciones objetivas de aseverabilidad. En efecto, nosotros mismos, si nos restringimos a considerar hechos acerca del hablante, no podemos identificar las condiciones objetivas más que a través de las manifestaciones de dolor de nuestro individuo, pero, en tal caso, la condición de aseverabilidad objetiva no sería diferente de la inclinación del hablante a decir que siente dolor. Nos topamos así con las dificultades típicas del tipo «pensar que sigue la regla sería seguir la regla», y «todo lo que le parezca correcto es correcto».

¿Un individuo aislado está en mejor situación cuando posee condiciones de aseverabilidad en sentido lingüístico, o «procedimientos»? Supongamos un individuo Jones, cuyas condiciones de aseverabilidad lingüísticas fueran «En circunstancias X di ‘Y’». ¿Se podría en este caso criticar las emisiones de ‘Y’ como correctas e incorrectas? Nosotros no podríamos, por la conclusión escéptica, reconocer ningún hecho relativo a este individuo que nos permita saber qué significa con ‘X’, ya que nuestro reconocimiento de las situaciones X estaría atado, entonces, a las emisiones de ‘Y’, por lo cual no tenemos oportunidad de decir, «debió haber dicho ‘Y’», esto es, no tenemos oportunidad para hacer un juicio acerca de su error del tipo: «Las circunstancias eran X, debió haber dicho ‘Y’».

Se podría pensar en acceder a hacer un juicio acerca del error de un individuo considerado aisladamente, sin intentar corregir *nosotros* al individuo, ple-gándonos a sus propios juicios, a los que él realizaría apelando a condiciones de aseverabilidad *intrasubjetivas*. ¿Qué serían estas condiciones de aseverabilidad intrasubjetivas? Podemos imaginar que Jones, en el momento de emitir ‘Y’, sienta una súbita inclinación en contrario. Jones podría juzgar que ya cometió un error al aplicar ‘X’ a la situación en cuestión, de manera que no corresponde ahora decir ‘Y’. Teniendo en cuenta las circunstancias relativas a Jones considerado aisladamente, entre las que aparece el juicio del propio Jones acerca de su error, las mismas no introducen nada radicalmente nuevo comparado con la situación anterior, excepto tal vez que nos ponen en situación de decir «todo lo que le parezca incorrecto sería incorrecto y eso significa que no hay aquí lugar

para ‘incorrecto’». No podemos entonces conceder directamente que haya cometido un error. La consideración de un individuo restringida a lo que es cierto, del mismo solo nos permite afirmar que cambió su inclinación a aplicar ‘X’. Pero ya sabemos, por el desafío escéptico, cuál es la pregunta que debemos formular: ¿por qué esta inclinación debería contarse como una corrección de su uso de ‘X’, y no como un cambio en la regla que estaba siguiendo? Para que nosotros pudiéramos considerar el juicio de Jones aislado como un juicio acerca de su propio error, el mismo tendría que ser un juicio acerca de que uno de sus usos pasados no concuerda con su intención, aun anterior a este uso, de usar el término de una manera antes que de otra. Y con esto estamos donde al principio: «¿qué es lo que hace que Jones haya tenido una intención (la de hacer adición) antes que otra (la de hacer tadición)?». Si solo podemos hacer lugar a la idea de un individuo aislado cometiendo un error, apelando a la idea de hechos constituyentes del significado o condiciones de verdad semánticas, y dado el argumento y la conclusión escéptica, entonces debemos concluir que no podemos en absoluto hacer lugar a la idea de un individuo aislado cometiendo un error (Kusch, 2006: 30; 180 y ss.).

Este es el argumento del lenguaje privado contenido en la solución escéptica. Como vemos, el argumento no condena a la hipótesis de un lenguaje privado por invocar un criterio de corrección peculiar (condiciones de verdad cartesianas o privatistas), sino porque invoca en general condiciones de verdad, sin que importe de la clase que sean.

El argumento reconstruido de esta manera permite responder a algunas críticas de acuerdo a las cuales el argumento de Kripke no puede alcanzar la fuerza modal requerida para establecer la imposibilidad del lenguaje privado. Paul Boghossian, por ejemplo, haciendo pie en observaciones de Kripke acerca de la exhortación de Wittgenstein a no razonar a priori sino a observar (Kripke, 1982: 84/86-87), infiere que las condiciones de aseverabilidad descubiertas reflejan el modo en que contingentemente *son* nuestras prácticas. Entendiendo que la única fuente del compromiso de la solución escéptica con condiciones de aseverabilidad compartidas es la observación, Boghossian se pregunta «¿como es que la solución escéptica va a establecer una conclusión contra el lenguaje solitario de la fuerza modal requerida: es decir, que *no puede haber* tal lenguaje?» (1989: 520).<sup>8</sup> Esto es, si de hecho nuestras prácticas tienen condiciones de

<sup>8</sup> Objeciones similares pueden encontrarse en Canfield (1996) y en Gustaffson (2004).

aseverabilidad que incluyen referencias comunitarias, de ello no se sigue más que la imposibilidad contingente de un lenguaje privado. La respuesta a esta objeción es que la fuente principal del establecimiento de la imposibilidad de un lenguaje privado es una reflexión sobre la posibilidad de condiciones de aseverabilidad individuales o intrasubjetivas, las cuales, como hemos visto, son excluidas por motivos puramente conceptuales (Kusch, 2006: cap. 6).

Aunque aun seguimos inmersos en la paradoja escéptica, con todo, la investigación de la situación de un individuo considerado aisladamente no es pura pérdida, ya que aunque el argumento escéptico bloquea cualquier posibilidad de imponer restricciones a su conducta, el análisis de este caso nos revela que nuestras prácticas son consistentes con la conclusión de dicho argumento: «Todo lo que podemos decir, si consideramos a una sola persona, es que nuestras prácticas ordinarias la autorizan a aplicar la regla del modo en que se le ocurra» (Kripke, 1982: 86/88). O bien, «Es parte de nuestro juego de lenguaje que un hablante pueda, sin dar una justificación última, seguir confiadamente su propia inclinación de que esta forma (digamos respondiendo ‘125’) y no otra (e.g. respondiendo ‘5’) es la forma *correcta* de responder» (1982: 85/87-88).

Esto es, la solución escéptica retraduce lo que la conclusión escéptica nos llevaba a llamar «obediencia ciega» en términos de confianza. Y esta confianza, un presupuesto de nuestras prácticas –tanto de nuestras prácticas pedagógicas como del uso efectivo–, es entendida como nuestra *inclinación primitiva a realizar juicios normativos*, esto es, como un hecho bruto acerca de nosotros mismos:

El hecho es que, dejando de lado los casos extremos de ineducabilidad o demencia, casi todos nosotros, después de suficiente entrenamiento, respondemos con aproximadamente los mismos procedimientos para los problemas de adición. Respondemos sin vacilar a problemas como ‘68+57’, *considerando nuestro procedimiento como el único comprensible* (ver, e.g. §§ 219, 231, 238). (Kripke, 1982: 93/96) [énfasis agregado]

Lo que esto quiere decir es que la inclinación a realizar juicios normativos de corrección es parte de los datos de la solución escéptica. En consecuencia, a partir de este pasaje, podríamos sostener que estamos naturalmente, o si se quiere, causalmente, determinados a hacer juicios normativos.<sup>9</sup> Natural-

<sup>9</sup> Meredith Williams (1991) denomina «ceguera a las alternativas» al mismo fenómeno.

mente, Kripke pone mucho cuidado en indicar que esta parte de nuestro juego de lenguaje, aunque primitiva, no es autosubsistente: «si se considera a una persona aisladamente, la noción de regla como guía para la persona que la adopta no puede tener *ningún* contenido sustancial» (1982: 86/89).

Resumiendo el examen de lo que sería cierto de un individuo considerado en aislamiento, lo que debe resaltarse es que, si nos restringiéramos a considerar hechos acerca de un hablante aislado,<sup>10</sup> no podríamos decir que su conducta actual no concuerda con sus intenciones pasadas ya que, como se ha visto, «no hay hechos acerca de él en virtud de los cuales él concuerda con sus intenciones» (Kripke, 1982: 86/88). Todo lo que puede decir un individuo considerado en aislamiento es que él *cree* ahora que la regla se continúa de *ese* modo. Kripke cita en este contexto IF §202: «creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto, no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla» (1982: 86/89).

## La «deducción» de la noción de criterio y la posibilidad de un juicio acerca del error

La sección anterior ha mostrado que, si todo lo que podemos considerar es la declaración sincera de un hablante acerca de que está aplicando una regla o un procedimiento, entonces no puede para realizarse un juicio acerca de su error. Una de las formulaciones de la dificultad indicaba: «no hay circunstancias bajo las cuales podamos decir que, inclusive si él tiende a decir ‘125’, debería haber dicho ‘5’ o *viceversa*» (Kripke, 1982: 85/88), esto es, en el caso de un hablante considerado en aislamiento, no es posible encontrar condiciones de aseverabilidad en sentido objetivo que contrasten con las condiciones de aseverabilidad en sentido lingüístico (aseverar ‘125’ después de ‘57 + 65’). Kripke soluciona esta dificultad en términos de la referencia a una comunidad:

No hemos visto todavía la solución al problema, pero el lector astuto habrá adivinado que Wittgenstein descubre un papel útil en nuestras vidas para un «juego de lenguaje» que autorice, bajo ciertas condicio-

<sup>10</sup> «Nadie más podría decir, tras mirar su mente y su conducta, algo como: ‘está equivocado y no concuerda con sus propias intenciones pasadas’» (Kripke, 1982: 85-86/88).

nes, aseveraciones de que alguien ‘quiere decir tal y tal’ y que su aplicación actual de una palabra ‘con cuerda’ con lo que ‘quiso decir’ en el pasado. Resulta que este papel y estas condiciones comportan la referencia a una comunidad. (Kripke, 1982: 78/79)

Consideraré ahora cómo se concreta esta salida por medio de la referencia a una comunidad. Lo que puede apreciarse es que esta es efectiva en virtud de que hace ingresar una dualidad de perspectivas en el cuadro examinado. La clave, como se verá, está en la afirmación de Kripke acerca de que el esquema de las condiciones de aseverabilidad «[s]e puede aplicar para dar cuenta de las afirmaciones mismas sobre el significado considerándolas como aseveraciones *dentro* de nuestro lenguaje» (1982: 77/77). Con esto se reintroduce la dimensión del participante en el lenguaje.

Kripke va a insistir en que lo que necesitamos, para poder hacer lugar a un juicio acerca del error, es disponer de criterios para hacer tal juicio que sean diferentes de la inclinación sincera de un hablante acerca de que está siguiendo una regla. Pero la introducción de la noción de criterio es un punto sensible en el argumento del lenguaje privado, por lo que será mejor prestar atención detalladamente a la manera en la que esta noción es introducida en la solución escéptica.

Como ya he indicado, Kripke pone cuidado en señalar que la noción de criterio no es una premisa del argumento del lenguaje privado:

la exigencia de criterios externos no es ninguna premisa verificacionista o conductista que Wittgenstein dé por supuesto en su ‘argumento del lenguaje privado’. De ser algo es *deducida*, en un sentido de deducción cercano al de Kant. Se plantea un problema escéptico y se da una solución escéptica a ese problema. La solución gira en torno de la idea de que otros pueden comprobar lo que cada persona sostiene al afirmar que está siguiendo una regla. Otros en la comunidad pueden comprobar si quien supuestamente está siguiendo la regla está dando respuestas particulares que ellos aceptan, que concuerdan con las de ellos o no. (1982: 96/101)

Aparece, finalmente, una dimensión trascendental en el planteo de Kripke. Recuérdense que en el planteo previo, en particular en las críticas de Thomson y de Stroud, se le cuestionaba al argumento del lenguaje privado presentarse como un argumento trascendental, siendo en realidad una conclusión derivada de una *premis*a verificacionista no argumentada. Más adelante tendré que

examinar con más detalle la propuesta de Kripke, para mostrar de qué manera la misma puede afrontar las dificultades clásicas. Pero ahora, hay que señalar que lo que Kripke sostiene es muy diferente a lo que se proponía en la discusión clásica: afirma que el argumento del lenguaje privado es un argumento trascendental cuya *conclusión* es la necesidad de la noción de criterio.<sup>11</sup> ¿En qué consiste la deducción de la noción de criterio? Probablemente la formulación más clara de esta «deducción» sea la siguiente:

La presentación del argumento del lenguaje privado en el presente ensayo argumenta que para cada regla que siga *debe haber* un criterio –diferente de lo que simplemente digo– mediante el cual otro juzgará que estoy siguiendo la regla correctamente. Aplicado a las sensaciones, esto parece significar que debe haber una ‘expresión natural’, o en todo caso una circunstancia externa diferente de mi mera inclinación por decir que esta es de nuevo la misma sensación, en virtud de la cual alguien más puede juzgar si la sensación está presente y por ello, si ya domino correctamente el término de la sensación. (1982: nota 83) [énfasis agregado]

Esto significa que las emisiones deben estar típicamente correlacionadas con circunstancias especificables que permitan a otros hablantes evaluar si concuerdan o no con la emisión realizada. El ejemplo más sencillo de criterios son los propuestos para términos de objetos físicos. Por ejemplo, proponiendo un caso simplificado, el término ‘mesa’, cuando es proferido por un niño, permitirá que otros (los adultos) confirmen su uso cuando las emisiones del niño son realizadas en circunstancias en las que ellos ven una mesa y les permitirá afirmar que el término es usado incorrectamente si es usado en circunstancias en las que no ven una mesa en la escena en la que se produjo la emisión.

Kripke caracteriza básicamente dos situaciones en las que interviene la noción de criterio.

Una de ellas es la relación pedagógica. En una relación pedagógica el maestro, naturalmente, tiene criterios para afirmar si su alumno sigue o no la regla, criterios que son diferentes de la mera inclinación a continuar de su

<sup>11</sup> La noción kantiana de deducción trascendental es caracterizada por Roberto Torretti en los siguientes términos: «la deducción trascendental [...] parte del hecho dado y aceptado para ascender a las condiciones que lo posibilitan» (1980: 25).

alumno. El maestro afirmará que su alumno sigue una regla, por ejemplo la de la adición, si en *suficientes* casos da la continuación correcta,<sup>12</sup> si, cuando comete errores, no lo hace con problemas sencillos y si cuando los comente con problemas más complicados satisface los criterios que el maestro usa para decir que al menos intenta aplicar el procedimiento correcto. Como resultado de estas *pruebas* y otras semejantes a las que somete a su alumno, el maestro afirmará que su alumno suma, que domina ya el concepto de adición. De esta manera queda elucidado el enunciado categórico: «El pequeño Jones significa la adición con ‘+’». Además de tener circunstancias especificables bajo las cuales puede ser aseverado, este enunciado categórico desempeña un importante papel en nuestras vidas, por medio del mismo incluimos a alguien en una comunidad determinada, de manera que se le puedan confiar en lo sucesivo ciertas actividades.

Por otra parte, Kripke se concentra en la relación entre adultos. La situación no es muy diferente de la relación pedagógica. También en la relación entre adultos, digamos entre Jones y Smith, cada uno de ellos tendrá criterios, diferentes de la declaración sincera del otro, para juzgar si sigue o no una regla. Esta situación entre adultos nos da las condiciones de aseverabilidad para un enunciado semántico condicional como: «Si Jones sigue la regla de la adición, responderá ‘125’ a ‘57 + 68’». Naturalmente, un enunciado de esta clase no puede utilizarse más que en su forma contrapuesta, ya que lo contrario requeriría conocer las condiciones de verdad del antecedente, algo que nos ha sido vedado por el argumento escéptico. Como lo expresa el propio Kripke: «*para cada regla particular*, si los condicionales de la forma ‘Si Jones sigue la regla, en esta instancia él hará...’ van a ser de alguna utilidad, deben estar contrapuestos» (1982: nota 83).

En el condicional contrapuesto Smith considerará que «si Jones no está haciendo en esta instancia..., entonces no está siguiendo la regla» donde, en los puntos suspensivos, hay que colocar la respuesta que el propio Smith se encuentra inclinado a dar. Lo mismo vale para Jones en relación a Smith. Se han elucidado finalmente las condiciones de «un juicio acerca del error de un tercero», puesto que la noción de criterio permitió introducir la dualidad de perspectivas requerida.

<sup>12</sup> «Suficiente» remite aquí a un rasgo primitivo de nuestras prácticas.

Ahora bien, sin embargo, falta todavía un elemento para poder captar cuál es el valor que, para nuestras vidas, resulta de la afirmación de estos condicionales. Mediante los mismos se tienen condiciones para el juicio acerca del error de un tercero, pero no se ve aún qué utilidad pueda tener esto ya que presumiblemente, de acuerdo a como se ha presentado la situación, Jones y Smith se atribuirán mutuamente el error. El elemento que falta es el acuerdo, el hecho de que la comunidad es en general uniforme en sus respuestas, y que las desviaciones ocurren raramente. En otros términos, se trata del hecho de que las condiciones de aseverabilidad o los criterios son compartidos. En tal situación aparece una utilidad para la afirmación de los condicionales semánticos: «Si la comunidad encuentra que en este caso Jones no está haciendo..., entonces no está siguiendo la regla. Solo de este modo invertido tiene sentido la noción de que mi conducta está siendo ‘guiada’ por la regla» (Kripke, 1982: nota 83).

La utilidad de los condicionales semánticos es imponer restricciones en la conducta de los individuos, ya que, debido a la aceptación de esta forma de enunciados, no cualquier cosa que un individuo haga en determinada circunstancia satisfará las expectativas de la comunidad, de manera que, de acuerdo a la gravedad de la desviación, la misma podrá decidir retirar la confianza depositada sobre un individuo, excluyéndolo de ciertas transacciones y actividades.

Sintetizando los resultados obtenidos en las consideraciones anteriores, resulta que los mismos permiten ver que un enunciado categórico del tipo de «Jones quiere decir la adición con ‘+’» posee condiciones de aseverabilidad diferenciadas para la primera y la tercera persona. Es importante presentar las mismas de modo sistemático. En primera persona, las condiciones de aseverabilidad para un enunciado categórico son:

*Jones* está autorizado, aunque también sujeto a ser corregido por otros, a decir provisionalmente, «Yo mediante ‘más’ quiero decir la adición», siempre que tenga el sentimiento de confianza –«¡Ahora puedo seguir adelante!» – el sentimiento de que puede dar respuestas correctas en muchos casos; y él está autorizado, una vez más de manera provisional y sujeto a corrección por parte de otros, a juzgar que una nueva respuesta es correcta simplemente porque es la respuesta que él está inclinado a dar. (Kripke, 1982: 88/90)

Kripke presenta las condiciones de aseverabilidad para un enunciado categórico en tercera persona acerca de que un individuo sigue una regla, mediante un nuevo actor interviniente, Smith:

Smith no tiene por qué aceptar en estos asuntos la autoridad de Jones: *Smith* juzgará que Jones quiso decir mediante ‘+’ la adición solo si juzga que las respuestas de Jones para los problemas particulares de adición concuerdan con aquellas por las que él se inclina a proporcionar, o si en ocasiones no concuerdan, él puede interpretar a Jones como si siguiera el procedimiento adecuado. (Si para pequeños problemas, Jones da respuestas que no concuerdan con las que Smith está inclinado a dar, será difícil o imposible para Smith interpretar que Jones sigue el procedimiento adecuado. Lo mismo valdrá si las respuestas de Jones son demasiado raras para ser errores de suma en el sentido normal: por ejemplo si responde ‘5’ a ‘ $57 + 68$ ’). Si Jones fracasa para dar respuestas que concuerden (en este sentido amplio) con las de Smith, este juzgará que Jones no quiso decir mediante ‘+’ la adición. Inclusive si esto es lo que quiso decir en el pasado, la desviación actual justificará a Smith en juzgar que Jones erró por completo. (Kripke, 1982: 88/91)

## Solución comunitaria e identidad relativa

Antes de analizar los problemas de la solución escéptica y la posición de la misma en relación a la crítica de un escéptico del tipo de Stroud a los argumentos trascendentales, es conveniente comparar a la solución escéptica con otras propuestas comunitaristas, por medio del tratamiento del problema de la identidad relativa.

El problema de la identidad relativa apareció en este recorrido vinculado a las propuestas de Malcolm y de Canfield. En ambos casos, surgía como una dificultad que afectaba a la propuesta de un lenguaje privado, como una dificultad insalvable si este iba a basarse en definiciones ostensivas privadas.

Ya he examinado y criticado la respuesta de Canfield mediante una crítica a su noción de práctica. Su propuesta fracasa porque en ella la práctica de un individuo se encuentra tan expuesta a la dificultad planteada como en la de una definición ostensiva privada. Corresponde ahora analizar la solución de Malcolm a este problema, la cual es provista en términos de acuerdo comunitario.

La de la identidad relativa surge como una dificultad relacionada con la práctica de un individuo considerado aisladamente, en el sentido de que, en tales circunstancias, la pretensión levantada por este de definir un término, por ejemplo mediante una definición ostensiva, y pretender luego atenerse a la misma haciendo «lo mismo» que en la definición, carece de sentido, ya que cualquiera sea la manera en que continúe, la continuación puede pensarse

como «hacer lo mismo que en sus respuestas e instrucciones previas» de acuerdo a alguno de los sentidos de «lo mismo». Por ejemplo, si el individuo se da una presunta definición ostensiva de un término señalando una manzana, luego al continuar podemos considerar que está «haciendo lo mismo» al aplicar el término definido a un objeto rojo –mismo color–, o a una banana –mismo género–, a una bola de billar –misma forma–, etcétera.

Según lo entiende Malcolm, «hacer lo mismo» es algo que solo tiene sentido en términos de un respecto o regla, lo que presupone un contexto social, en el que una comunidad ha sancionado, de entre las muchas posibles, una manera de continuar como *la* manera correcta de continuar determinada explicación o definición de una regla. Esta manera nos proporcionaría un respecto, con el cual la aplicación de una regla puede compararse para decidir si ha sido aplicada correcta o incorrectamente. Por ejemplo, Malcolm sostiene que «el problema de si alguien comprende una regla no puede separarse del problema de si continúa en el único modo particular que nosotros llamamos ‘correcto’. El uso correcto es un criterio de comprensión» (1963a: 101-102). Años más tarde, el mismo autor expresa una opinión semejante:

Si una interpretación no es suficiente para fijar el contenido de una regla, ¿qué más se necesita? La respuesta de Wittgenstein es que lo que fija el significado de una regla es *nuestro modo consuetudinario de aplicar la regla en casos particulares*. Hay un modo de *actuar* que llamamos ‘seguir la regla’. Una cantidad indefinidamente grande de modos de actuar son posibles, pero no los llamamos ‘seguir la regla’. (1986: 155)

La clave de estos pasajes es, en mi opinión, que los casos de ‘uso correcto’ y de ‘seguir la regla’ tienen que entenderse como casos que caen bajo *el modo* sancionado comunitariamente, modo que fija el significado de la regla. Dicho en otros términos, puesto que este modo nos da el respecto en relación con el cual se aplica ‘similar’ en cada caso, la corrección de una aplicación viene determinada por su correspondencia a «lo mismo» de acuerdo al respecto según el cual se ha especificado el criterio de identidad que fija el contenido de la regla.

En los capítulos tres y siete he considerado las dificultades de esta propuesta. Me interesa ahora destacar la posición del escéptico semántico.

En primer lugar, el escéptico semántico se desembaraza del problema de la identidad relativa y de la salida del mismo que impone su planteo, es decir

la elucidación de un criterio de identidad,<sup>13</sup> al formular el problema escéptico acerca de las reglas en términos de la posibilidad de un cambio en el uso:

Algunos seguidores de Wittgenstein [...] han pensado que el punto [el problema de las reglas] involucra un rechazo de la identidad absoluta, (en contraposición con algún tipo de ‘identidad relativa’) [...] [S]ea la identidad tan absoluta como a uno le plazca: esta únicamente vale entre cada cosa y ella misma. Luego la función más es idéntica consigo misma y la función tás es idéntica consigo misma. Nada de esto me dirá si en el pasado me referí a la función más o a la función tás, ni me dirá, por lo tanto, cuál usar ahora para aplicar la misma función. (Kripke, 1982: nota 13)

Lo mismo ocurre con el siguiente pasaje, en el que vuelve a apreciarse con claridad la dirección ontológica del planteo de Kripke:

incluso si similitud absoluta tuviera un significado fijo en español y ‘similar’ no tuviera que completarse mediante una especificación de los ‘respectos’ [...], el problema escéptico no quedaría resuelto. [...] Supóngase que, de acuerdo con el significado ordinario de ‘similar’, esta construcción está completamente determinada [...] Inclusive así, el escéptico puede argumentar que mediante ‘similar’ yo quise decir timilar, en donde dos acciones son timilares si... (1982: nota 45)

Pero lo más importante es que, al no aceptar el problema, la solución escéptica no se ve forzada a especificar los respectos, esto es, dar una explicación de en qué consiste «seguir una regla», construir un estándar de corrección, o proponer condiciones de verdad para el uso de un término. Antes bien, el tratamiento de este problema por el escéptico es el siguiente:

<sup>13</sup> En primer lugar hay que destacar que el escéptico semántico plantea su desafío de manera independiente del problema de la identidad relativa. Tal es, en efecto, el resultado de la distinción entre un sentido aritmético y uno lingüístico de corrección que hemos presentado en el capítulo doce. El propósito de esta distinción es evitar que el desafío, que en las formulaciones originales de Wittgenstein tiene la forma «¿cómo sé yo que debería responder ‘125’ a la pregunta sobre ‘68 + 57’? (Kripke, 1982: 21/12) sea entendido como si se tratara de «un problema escéptico acerca de la aritmética» (Kripke, 1982: 21/13). Un problema escéptico semejante acerca de la aritmética tendría la forma de un cuestionamiento del tipo de la identidad relativa: ¿cómo sabes que «125» es a «68 + 57» lo mismo que «4» es a «2 + 2»? La dificultad con este planteo es que la única salida al mismo es en términos de la especificación de una instancia arbitral, esto es, la salida que el argumento ha mostrado que es imposible.

La idea [...] puede expresarse de esta manera: si alguien que calcula ‘+’ para argumentos chicos tal como nosotros lo hacemos diera respuestas raras, del estilo de tás, para argumentos mayores, e insistiera en que está continuando de la misma manera que antes, no le aceptaríamos para los argumentos chicos su afirmación de que había ‘continuado de la misma manera que antes’. *Lo que llamamos la respuesta ‘correcta’ determina lo que llamamos continuar de la misma manera.* Nada de eso indica que la identidad sea relativa en los sentidos en que se ha usado ‘identidad relativa’ en la literatura. (Kripke, 1982: nota 13) [énfasis agregado]

El escéptico semántico se abstiene de recorrer una vía que trace la distinción entre parecer correcto y ser correcto en el dominio público, en términos de una justificación de los enunciados de corrección, por ejemplo como los propone Malcolm en términos de «es correcto lo que se adapta a cierto modo acostumbrado adoptado comunitariamente». Al contrario, en la solución escéptica, los juicios de corrección son primitivos o básicos, es decir, en ella son los juicios de corrección los que nos ayudan a clarificar nociones como la de respecto de identidad y no a la inversa.

## Problemas de la solución escéptica

Una de las motivaciones del tratamiento del problema de la identidad relativa, analizado en la sección anterior, es el de evitar tener que elucidar cómo se especifica un «respecto de semejanza» en relación al cual las aplicaciones pueden ser dichas «las mismas», y en consecuencia, «correctas». Una objeción que se levanta con frecuencia contra esta elucidación es que necesita presuponer aquello que debe explicar, esto es, la noción de seguir una regla. Puesto que, para poder decir que un uso es correcto o incorrecto, deberíamos tener una aprehensión del respecto de semejanza en relación al cual se juzga el caso, y la relación del caso con el respecto es, naturalmente, la que guarda una regla con sus casos. La elucidación de lo que es seguir una regla presupone, cuando adoptamos el camino propuesto por el problema de la identidad relativa, nada menos que a la propia noción de regla.

¿Ha logrado la propuesta de Kripke evitar el surgimiento de este problema? Muchos intérpretes han creído que no. Por ejemplo, Baker y Hacker creen que la solución escéptica constituye una petición de principio. La misma quedaría exhibida por el hecho de que se puede plantear el desafío es-

céptico en el contexto de la misma. De acuerdo a estos autores, suponiendo que nunca antes hemos calculado la suma de 57 y 68, podemos plantear, en el contexto de la propia solución escéptica, una hipótesis acerca del cambio en el uso en virtud de que «No hubo ayer ninguna condición de aseverabilidad *satisfecha* para nuestro querer decir más o tás, dado que no tuvimos inclinación a responder ‘57 + 68’ de una manera u otra, en la medida en que la pregunta, *ex hypothesi*, nunca se le ha planteado hasta ahora a nadie» (1984b: 37).

Ya hemos considerado, en el capítulo uno, objeciones semejantes en boca de Hoffman y de Ayer. Son muchos los autores que levantan réplicas análogas. Por ejemplo Simon Blackburn desarrolla una estrategia que podría calificarse de «neoayeriana». Se pregunta cómo, puesto que el acuerdo está entre las condiciones de lo que es seguir una regla, podemos distinguir entre acuerdo accidental y entendimiento mutuo, esto es, qué diferencia hay entre parecer que estamos de acuerdo y estar efectivamente de acuerdo. En otros términos: «¿...creemos que tenemos una ‘distinción’ entre una comunidad completamente goodmaniana, que concuerda accidentalmente en la práctica realizada, y una comunidad real de entendimiento?» (2002: 41).

Blackburn indica que, puesto que el acuerdo consiste en que nos vemos unos a otros siguiendo la misma regla, los juicios que realizamos unos acerca de otros, y que, se supone, separan el dominio público y el privado, podrían trazar esta distinción si estuvieran basados en un estándar. Pero si estos juicios fueran suficientes para establecer la diferencia entre entendimiento mutuo y concordanza accidental, entonces un juicio individual tendría que ser capaz de distinguir entre correcto e incorrecto. Blackburn reconoce gustoso que esto no es posible, ya que no poseemos un estándar para realizar juicios que nos permita distinguir entre ser correcto y parecer correcto, sin embargo, no es fatal para el lenguaje privado, puesto que no le podemos pedir al individuo una explicación de la distinción, porque carecemos de una distinción en el dominio público.

Más recientemente, Anandi Hattiangadi ha planteado una objeción emparentada. Supongamos que Smith dice: «Jones significa la adición con ‘+’». Sean cuales sean las condiciones de aseverabilidad que haya usado Smith, un ingrediente inevitable de las mismas debe ser que sus respuestas a dicho problema aritmético concuerden con las respuestas de Jones. Y este juicio debe tener significado –tiene el carácter de seguir una regla–, de manera que cualquier intento de elucidar el significado en términos de condiciones de aseverabilidad debe confiar en el significado, lo que revela una circularidad viciosa en el proyecto de la solución escéptica. Con sus propias palabras, el desafío para una propuesta como la de Kripke es:

especificar las condiciones bajo las cuales estamos autorizados a decir que dos personas acuerdan entre sí. Y cualquier cosa que nos autorice a decir que concuerdan no puede presuponer representaciones con condiciones de corrección determinadas –porque eso sería conceder que lo que alguien representa está establecido previamente a cualquier acuerdo. (Hattiangadi, 2007: cap. 4)

Crispin Wright propone que consideremos el caso de un Smith que, comprometido con la solución escéptica, juzgó que Jones significa adición con ‘más’. Supongamos que las razones de Smith para aseverar que Jones significa la adición son que este respondió ‘125’ a ‘57 + 68’. Smith se enfrenta ahora al escéptico. Este lo desafía de la siguiente manera:

¿cómo sabes que la respuesta «125» a «68 + 57» es tu condición de aseverabilidad para atribuir adición y no otra función? Tal vez en el pasado utilizaste «125» como un criterio para atribuir adición –donde adición es una función que difiere de la adición solo en los números enormes. ¿En virtud de qué hecho acerca de tí mismo es cierto que previamente significaste una condición de aseverabilidad y no otra? (Wright, 1984: 770-71; 2001a: 241).

## Respuesta a las críticas de petición de principio en la solución escéptica

Hay un rasgo compartido en las diferentes críticas arriba consideras. En todas se levanta un cargo de circularidad o se señala que la solución escéptica comete una petición de principio. Todas argumentan que la solución escéptica involucra, o tiene que involucrar, un nivel de seguimiento de reglas en el sentido examinado y rechazado por el argumento escéptico. Todas ellas son, dicho de otro modo, evidencia acerca de que algo debe andar mal en el argumento escéptico, ya que el mismo nos deja con una paradoja demencial e intolerable y sin solución para la misma.

Creo que en el texto de Kripke se puede encontrar evidencia, en principio plausible, tanto para avalar como para rechazar esta objeción. Por un lado, pone cuidado en distinguir las condiciones de aseverabilidad de la aprehensión de conceptos en el sentido clásico:

Sería obviamente incompatible con el argumento escéptico de Wittgenstein tratar de ‘explicar’ nuestro acuerdo respecto a si un individuo dado tiene dolor en términos de nuestra aprehensión uniforme del concepto de *conducta de dolor*. El hecho de que estemos de acuerdo en cuanto a si un individuo está o no, digamos, gimiendo, cae dentro de la esfera de los argumentos escépticos de Wittgenstein tanto como cualquier otro caso de ‘seguir una regla’. (1982: nota 81)

Esta observación nos pone sobre la pista de que el propio Kripke advirtió la dificultad que mencionamos. Sin embargo, las condiciones de aseverabilidad son caracterizadas en términos próximos a los de seguir una regla. Por ejemplo, en esta cita, la condición de aseverabilidad es caracterizada como un procedimiento: «el maestro, para juzgar que el niño está sumando, debe juzgar que para un problema con números más grandes, este está aplicando el procedimiento correcto, inclusive si termina con un resultado equivocado, quiero decir que el niño está aplicando el mismo procedimiento que el maestro mismo está inclinado a aplicar» (1982: 87/90).

En este otro fragmento, las condiciones de aseverabilidad son caracterizadas como criterios: «Los criterios externos para un proceso interno son las circunstancias, observables en la conducta del individuo, que, si están presentes, llevarían a otros a estar de acuerdo con sus confesiones» (1982: 95/100).

Y finalmente, en el «Post scriptum», la condición de aseverabilidad consiste en decir que otro tiene dolor cuando se conduce de determinadas formas es caracterizada explícitamente como «seguir una regla»: «Si esto es lo que quiero decir [que otro está en el mismo estado en el que yo estoy cuando siento dolor] no podría meramente *seguir una regla* que me autorizara a decir que él tiene dolor cuando se conduce de determinadas formas» (1982: 136/135) [énfasis agregado].

Parece evidente que hay una tensión entre estas dos direcciones. Sin embargo, opino que la misma es solo aparente. Al comienzo de este capítulo mencioné algunas dificultades relacionadas con la caracterización de las condiciones de aseverabilidad como «condiciones de justificación». Indicamos allí que la dificultad con esta propuesta es que hay algunos usos que, aunque carentes de una justificación independiente, son perfectamente legítimos. Se trata de usos sin apoyo epistémico o lingüístico adecuado, entre los cuales las manifestaciones de dolor en primera persona son paradigmáticas. Nosotros propusimos referirnos a los mismos en términos de casos que carecen de condiciones de aseverabilidad en sentido lingüístico (procedimientos), pero que poseen «condiciones de aseverabilidad en sentido objetivo». De manera

implícita, aludíamos entonces a la introducción de dualidad de perspectivas que solo pudimos hacer efectiva mediante la consideración de un individuo en un contexto social. Kripke elaboraba este punto en la nota 63, por referencia a un fragmento de IF § 289: «Usar una palabra sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*zu Unrecht*)».

Los casos de uso sin justificación (sin procedimiento) dan una indicación de cómo salir del atolladero en el que parece encontrarse la solución escéptica. Recordemos que la conclusión del argumento escéptico consiste en que: «Todo el contenido del argumento escéptico es que, en última instancia, alcanzamos un nivel en el que actuamos sin ninguna razón en términos de la cual podríamos justificar nuestra acción. Actuamos sin vacilar, pero a ciegas» (Kripke, 1982: 85/87).

Esto es, los casos mencionados nos permiten conciliar la ausencia de justificación con la legitimidad. Sin embargo, se dirá, estos casos dependen de la posesión de lo que llamamos «condiciones de aseverabilidad en sentido objetivo», es decir, de su realización en las circunstancias apropiadas, lo que a su turno depende de los juicios acerca del dolor de un tercero, lo que ya hemos visto caracterizado en la cita del «Post scriptum» como casos de seguimiento de reglas. ¡Tenemos entonces un círculo dentro de la solución escéptica! Pero lo importante es no perder de vista que estas observaciones se aplican también a los juicios que «constituyen» las condiciones de aseverabilidad en sentido objetivo, es decir, los casos de seguimiento de reglas del tipo del citado en el «Post scriptum». Kripke elabora la diferencia entre *Rechtfertigung* y *zu Unrecht* también para los casos de seguimientos de reglas, esto es, para casos que prima facie poseen condiciones de justificación lingüísticas o epistémicas.<sup>14</sup>

Esto significa que la solución escéptica recoge la conclusión del argumento escéptico, referida recién como la observación de que seguimos reglas sin justificación y, para decirlo con una expresión hegeliana, realiza una *Aufhebung* de la conclusión escéptica, esto es, la supera y la conserva. La resolución de la tensión que nos ocupa gira en torno a la noción de «obediencia ciega». Ya he mencionado que dicha noción es recuperada, en el marco de la solución escéptica, en términos de «confianza». Cabe indicar que la misma aparece también en términos de la noción de «inclinaciones primitivas», las cuales –aquellas que no pueden recibir una explicación más

<sup>14</sup> Kripke observa también que un pasaje análogo a IF § 289 aparece en OFM VII § 40 en el contexto de una discusión sobre las reglas, el acuerdo y la identidad (1982: nota 75).

básica— funcionan en la solución escéptica como datos. Algunos pasajes en los que aparece esta noción vuelven a presentar la tensión que nos ocupa. Por ejemplo: «la noción de criterio es relevante solo en el caso de la tercera persona. Una confesión de dolor no se hace más sobre la base de alguna aplicación especial de criterios que un grito. En el caso más primitivo se le escapa al hablante» (Kripke, 1982: 135/135).

Los juicios en primera persona dependen de los juicios en tercera persona, pero estos juicios —los juicios en tercera persona— son, considerados por sí mismos, juicios con condiciones de aseverabilidad en primera persona que, a su vez, dependen de los juicios de un tercero, que, a su vez, etcétera. Kripke indica este punto señalando que las inclinaciones a decir son «primitivas». Al caracterizar las condiciones de aseverabilidad en primera y en tercera persona encontramos que, en el caso de la primera persona, esto es, de Jones: «Debe considerarse a estas inclinaciones (tanto la inclinación general de Jones de que ‘ya lo tiene’ y su inclinación particular a dar respuestas particulares a problemas particulares de adición) como primitivas. Estas no han de justificarse en términos de la habilidad de Jones para interpretar sus propias intenciones o cualquier otra cosa» (1982: 88/90-91).

Pero lo más importante es que, también en el caso de la tercera persona, esto es de Smith, sus inclinaciones a decir deben considerarse como primitivas: «En todo esto debe considerarse a las inclinaciones de Smith tan primitivas como a las de Jones. Smith de ninguna manera corrobora directamente si es posible que Jones tenga en su cabeza alguna regla que concuerde con la que está en la suya» (1982: 89/91).

La solución de la tensión que esto representa pasa, a fin de cuentas, por comprender qué es lo que viene implicado en el abandono de la concepción de condiciones de verdad y en el paso a las condiciones de aseverabilidad. La concepción en términos de condiciones de verdad nos da una imagen de la dualidad de perspectivas necesitada por el lenguaje (correcto-incorrecto) que, mientras es conservada, da lugar a innumerables e insolubles dificultades. Sin embargo, la solución escéptica se asienta sobre la ruina de dicha concepción. Una manera en la que podemos dar lugar a esto es presentar las condiciones de aseverabilidad a la manera berkeleyana, en la que Kripke escogió presentar el argumento y la conclusión escépticos. Tal opción está implícita en muchas observaciones de Kripke.

Ubiquémonos en una relación pedagógica en la que el maestro ha autorizado o concedido al alumno el permiso para continuar de la manera que le impresione como correcta; según hemos visto, el maestro no se sentirá

obligado por el hecho de que la confianza de su alumno lo lleve a considerar correcta cualquiera de las respuestas que él mismo (el alumno) da. Antes bien, el maestro esperará que el alumno satisfaga algunas condiciones antes de atribuirle el dominio del concepto de adición. Por una parte: «En primer lugar, para ejemplos de sumas chicas el niño debe producir casi todo el tiempo la respuesta ‘correcta’» (Kripke, 1982: 87/89). Por otra, una vez que ha satisfecho esta prueba, el maestro será más tolerante en relación a los problemas más grandes, pero, incluso cuando esté equivocado: «Ello debe suceder al tratar de manera palpable [*recognizably*] de ‘seguir’ el procedimiento adecuado, no un procedimiento de tipo tás, inclusive aunque cometa errores» (Kripke, 1982: 87/90).

La cuestión es ¿indican estas expresiones sustantivadas –‘la respuesta correcta’, ‘el procedimiento adecuado’– que las mismas deben estar justificadas en algo diferente a la inclinación primitiva del maestro? Las mismas sugieren esto a todas luces, por lo cual es tanto más importante reparar en que el propio Kripke se percató de la dificultad que reviste su modo de expresión; consecuentemente se pregunta: «¿Qué es lo que quiero decir cuando digo que el maestro juzga que, para ciertos casos, el niño debe dar la respuesta ‘correcta’ [o el procedimiento adecuado]? Quiero decir que el maestro juzga que el niño ha dado la misma respuesta que él mismo habría dado...»<sup>15</sup> (1982: 87/90).

Estas observaciones implican, según entiendo, que cuando la solución escéptica hace lugar para «un juicio acerca de que alguien no está siguiendo una regla», la misma no provee los recursos para hablar de lo que, en jerga filosófica, queríamos llamar «la respuesta correcta», «una respuesta equivocada» etcétera. Téngase en cuenta que la frase con la que se explica lo que quiere decir «la respuesta ‘correcta’» es: «el maestro *juzga* que el niño ha dado la misma respuesta que él mismo habría dado».

Ahora bien, si deseo ser más explícito y considero, además, que lo que he dicho acerca de las condiciones de aseverabilidad para un individuo considerado aisladamente vale también para el maestro, la frase: «... el maestro juzga que el niño ha dado la misma respuesta que él mismo habría dado», puede parafrasearse como: «al maestro *le parece* que el niño ha dado la misma respuesta que a él mismo *le parece* correcta.» Esta última glosa tiene la

<sup>15</sup> He intercalado la expresión entre corchetes debido a que la cita continúa indicando que lo mismo que vale para «la respuesta correcta» vale para «el procedimiento adecuado».

dificultad característica de dar la impresión de negar algo que todo el mundo acepta, es decir, que hay respuestas que *son* correctas y no únicamente respuestas que *parecen* correctas. A lo que no cabe más que responder que esta es la dificultad con la que trajina una exposición de la concepción de Wittgenstein en el modo de presentación berkeleyano, que es, como dije, lo que ofrece Kripke. Las opciones parecen ser: o enunciar las condiciones de aseverabilidad de un modo más próximo al lenguaje ordinario, confiando en que la interpretación filosófica fue desbancada con el argumento escéptico; o bien enunciar las condiciones de aseverabilidad de una manera que se aleja un poco del lenguaje ordinario, entendiendo que esta enunciación un poco alienada nos da, en realidad, la verdadera interpretación del lenguaje ordinario —en contraste con la interpretación filosófica del mismo—. La evidencia textual en contra de esta interpretación indica únicamente que Kripke es un poco vacilante a este respecto. Y no es para menos, ya que una exposición que despejara cualquier equívoco en este sentido resultaría una lectura excesivamente dificultosa.

El otro modo de presentación de las condiciones de aseverabilidad para «un juicio acerca de que alguien no sigue la regla» es la relación entre adultos. Kripke presenta la situación de la siguiente manera:

Si alguien a quien juzgo haber estado calculando una función de adición normal (es decir, alguien a quien juzgo que da, cuando suma, la misma respuesta que yo daría) de pronto da respuestas que concuerdan con procedimientos que difieren en forma extraña de los míos, entonces juzgaré que algo debió haberle pasado y que ya no está siguiendo la regla que había previamente seguido.<sup>16</sup> (Kripke 1982: 87-88/90)

Nótese que en este fragmento aparecen localizadas convenientemente las expresiones "juzgo que" de acuerdo a la interpretación que propusimos. Una versión más purista del fragmento, en el sentido berkeleyano, sería: «Si alguien a quien *juzgo* haber estado calculando una función de adición normal (es decir, alguien a quien *juzgo* que da, cuando suma, la misma respuesta que yo daría [juzgaría correcta]) de pronto da respuestas que [juzgo que] concuerdan con procedimientos que [juzgo que] difieren en forma extraña con

<sup>16</sup> Se ha modificado: «alguien a quien juzgo que da, cuando suma» que en la traducción contiene una errata evidente: «cuando sumo».

los míos, entonces *juzgaré* que algo debió haberle pasado y que no está ya siguiendo la regla que había previamente seguido». <sup>17</sup>

La necesidad de realizar este tipo de glosas proviene únicamente de la de responder a las preguntas acerca de que la solución escéptica comete una petición de principio. Correctamente comprendidas, las afirmaciones acerca de que el alumno da *la* respuesta correcta están perfectamente en orden. Ello implica que las respuestas del alumno generan las condiciones de aseverabilidad para la expresión "respuesta correcta" por parte del maestro.

## La objeción de Stroud aplicada al escéptico semántico

Reconstruido rápidamente, el argumento escéptico de Kripke prueba que la concepción del significado en términos de condiciones de verdad es incoherente. En virtud de esta conclusión, es necesario pasar a examinar las condiciones de significatividad en términos diferentes a los de su concepción en el marco de condiciones de verdad. El escéptico propone entender las condiciones de significatividad como condiciones de aseverabilidad. Las condiciones de aseverabilidad individuales o privadas no son viables, porque la única manera de distinguir una inclinación bruta a decir de otra inclinación bruta, en ese caso, sería que hubiese «criterio de corrección» (= condiciones necesarias y suficientes que diferencian error de acierto = condiciones de verdad). En consecuencia, las condiciones de aseverabilidad (aproximadas) tienen que ser intersubjetivas. Solo en un contexto social con condiciones de aseverabilidad compartidas tenemos la dualidad de perspectivas que nos permite hacer lugar para un juicio acerca del error, que, bajo estas condiciones, será necesariamente un juicio acerca del error de un tercero. Esta es la refutación de la posibilidad de un lenguaje privado contenida en el argumento de Kripke.

Ahora puede ingresar en escena un escéptico crítico en relación a los argumentos trascendentales del tipo de Stroud, como el que hemos considerado en el capítulo nueve. Stroud podría insistir en que la inferencia realizada en la solución escéptica acerca de la necesidad de condiciones de aseverabilidad intersubjetivas, y en consecuencia de la existencia de otros,

<sup>17</sup> Esta formulación es mía.

podría encuadrarse como un caso de lo que el escéptico denomina «creencia necesaria». El escéptico de Stroud insiste en que no desea objetar este paso, sino que busca cuestionar que puedan extraerse del mismo las conclusiones que deseamos: que el lenguaje privado es imposible y que entre las condiciones de posibilidad del lenguaje se encuentran condiciones de aseverabilidad compartidas. ¿Puede el escéptico de Stroud plantear esta objeción a la solución escéptica?

Una objeción de esta naturaleza, lo mismo que las que consideramos acerca de la posibilidad de que la conclusión escéptica cometa una petición de principio, desconoce las implicaciones del argumento y la conclusión escépticos. En efecto, la posibilidad de redescibir las inferencias a creencias necesarias en términos de la experiencia personal, explotada por el escéptico de Stroud, suponía que se podía pensar que se cumplían las *condiciones de uso justificado* de una afirmación como «hay objetos materiales» (cuyas condiciones de significatividad seguían siendo condiciones de verdad, pero tales que no nos llevaban más allá del lenguaje privado –es decir, estados mentales subjetivos: creer en lo que se afirma–) sin que se cumplieran las *condiciones de verdad* de la afirmación. Pero la objeción olvida que las condiciones de aseverabilidad se asientan, justamente, sobre la ruina de la concepción en términos de condiciones de verdad. Esto demuestra que la posibilidad que el escéptico de Stroud propone afecta solo a aquellas concepciones comprometidas con una concepción del significado en términos de condiciones de verdad. De ello se desprende que no hay lugar para esta objeción en el marco de la solución escéptica.

En consecuencia, el cambio de condiciones de verdad a condiciones de aseverabilidad no deja lugar para que la pregunta: «¿cómo sabes [sabes realmente] que él tiene una mente?», «¿cómo sabes [sabes realmente] que él significa algo con sus palabras?», se convierta en un problema filosófico. Lo mismo ocurre con una pregunta del tipo de «¿cómo sabes que *hay* otros?». La solución radica, naturalmente, en que el argumento escéptico nos impide entender estos enunciados acerca de la existencia de otras mentes o de otros sujetos pensantes en términos de condiciones de verdad, forzándonos a entenderlos en términos de condiciones de aseverabilidad. La cuestión es que, bajo las condiciones de aseverabilidad, yo estoy autorizado a afirmar «él piensa/significa» por el mero hecho de estar inclinado a realizar estas afirmaciones.

Afortunadamente, la objeción y la respuesta son explícitamente abordadas por Kripke:

Ya vimos que los dos usos están inextricablemente ligados en nuestra práctica normal —el uso de la primera persona no podría sostenerse a sí mismo. No hay ninguna pregunta legítima respecto a si hacemos la cosa correcta cuando aplicamos ‘con dolor’ a otros como lo hacemos, como tampoco la hay respecto a si tenemos razón a proceder como lo hacemos con ‘más’. (1982: 136/136)

El hecho de que ya no tengamos una concepción en términos de condiciones de verdad hace que la pregunta por los «hechos correspondientes» a nuestras afirmaciones no afecte en nada su significatividad. O bien, cuando se nos plantean cuestiones acerca de si seguimos una condición de aseverabilidad antes que otra,<sup>18</sup> naturalmente no podremos responder a esta cuestión en términos de condiciones de verdad. Estas nos llevarían a investigar si el hablante en cuestión tiene un estado mental adecuado. Sin embargo, una vez que nos comprometemos con la solución escéptica, podemos contestar de otra manera. La única respuesta que se le puede ofrecer a quien plantea este tipo de preguntas es obligarlo a transitar nuevamente el desafío escéptico. Un hablante puede insistir en que su pretensión de estar siguiendo la condición de aseverabilidad para la suma es verdadera, e incluso un hecho —entendido correctamente— siempre que satisfaga la condiciones para autoatribuirse seguir una regla. Alcanza que Smith se sienta confiado acerca de cómo seguir, que esté dispuesto a ser corregido por otros, y que ordinariamente no se planteen objeciones a sus autoatribuciones (Kusch, 2006: 267—nota 21, cap. 1—).

En síntesis, la diferencia del planteo de Kripke con los razonamientos trascendentales clásicos es que, en el camino del propio argumento, se cambia nuestra entera concepción de la significatividad y, por lo tanto, también de las condiciones que justifican los juicios de existencia y de hechos. En consecuencia, se puede pretender pasar con necesidad a las condiciones de aseverabilidad intersubjetivas de la solución escéptica, lo que implica la existencia de otros —y por tanto la imposibilidad de un lenguaje privado— y responderle al escéptico de Stroud que *este* paso de creencia a creencia necesaria no deja lugar para plantear un problema por su justificación. Es decir, la defensa de la concepción comunitaria del lenguaje ya no se hace en términos de

<sup>18</sup> Ver las objeciones de C. Wright y de Baker y Hacker *supra*, sección «Problemas de la solución escéptica», en este mismo capítulo.

condiciones de verdad, por lo cual cuestiones escépticas como «los otros podrían no existir y todo esto ser solo tu imaginación» solo tienen sentido para quien se compromete con condiciones de verdad. Para quien está comprometido con condiciones de aseverabilidad, la sugerencia de que tal vez yo no esté justificado al afirmar que hay otros que piensan y significan no tiene ningún sentido; no puede tener el sentido «las condiciones de verdad de tu enunciado podrían no cumplirse». Esto es, no tengo idea de ninguna justificación que me falte, a menos que me falte la inclinación confiada a afirmar que hay otros. Pero, según veíamos al destacar los dos sentidos de la «paradoja escéptica», el compromiso con una elucidación de nuestros juicios en términos de condiciones de verdad nos generaba perplejidad, aunque era nuestra confianza no socavada la que generaba uno de los sentidos de la paradoja frente a la conclusión escéptica. Las inclinaciones referidas no faltan, entre otras cosas porque las mismas forman parte de las condiciones de aseverabilidad de otros para decir que soy un hablante y un miembro de la comunidad.

## 14. RELACIONES INTERNAS Y ESCEPTICISMO

Para concluir este trabajo, retomaré algunas de las cuestiones planteadas en el segundo capítulo acerca de la necesidad de distinguir los aspectos críticos y los elucidatorios en el pensamiento de Wittgenstein. Intentaré mostrar que el recorrido realizado por el argumento del lenguaje privado es fructífero, en primer lugar, para realizar un diagnóstico que vincule algunos rasgos en el planteamiento de las propuestas clásicas con las dificultades examinadas acerca de la elucidación de la relación entre la regla y sus aplicaciones y, además, para obtener una perspectiva adecuada para abordar esos problemas. Esto es, aspiro a mostrar cómo es que la propuesta de argumento del lenguaje privado y la salida comunitarista a la que suscribo está en condiciones de dar cuenta satisfactoriamente de la relación interna entre la comprensión de una regla y sus aplicaciones.

### **Baker y Hacker sobre el problema de las relaciones internas en la solución escéptica**

Conviene comenzar el tratamiento de estos problemas con una percepción lo más aguda posible de la dificultad. Los reputados especialistas en el

pensamiento wittgensteiniano, Gordon Baker y Peter Hacker, han objetado a la solución escéptica que la misma no puede dar cuenta de las relaciones internas entre la regla y sus aplicaciones. Este problema, de acuerdo a los estudiosos, importa tanto considerado como una cuestión exegetica en relación al pensamiento de Wittgenstein, cuanto como una cuestión sistemática.

La piedra basal de esta crítica es la manera en la que estos autores entienden el escepticismo sobre las reglas. En opinión de Baker y Hacker, el mismo se asienta sobre la pregunta: «¿cómo *determina* la regla lo que está de acuerdo con ella?» (1984b: 94). Estos especialistas clasifican las respuestas a las que la aceptación de esta pregunta da lugar en tres grupos: una respuesta en términos de entidades platónicas, esto es, postulando entidades abstractas que por sus propia cuenta determinan su interpretación; una respuesta en términos mentalistas o psicologistas, esto es, de acuerdo a los autores, en términos de «actos mágicos de significado» (Baker y Hacker, 1984b: 95); y, por último, una respuesta en términos de una interpretación que medie entre la regla y lo que concuerda con la misma. En su opinión, estas respuestas son, sin excepción, fallidas. Baker y Hacker no se extienden mucho sobre este punto porque, en última instancia, acuerdan con el escéptico en que ninguna de estas propuestas funciona. Sin embargo indican que este acuerdo es de corto aliento: el escéptico acerca de las reglas está en lo cierto al insistir en que, bajo *estas* presuposiciones, ninguna interpretación puede prevenirnos de las corrosivas dudas escépticas. Pero la solución escéptica no lo hace mejor (Baker y Hacker, 1984b: 95). La justificación aducida para esta afirmación es que ellos, *qua* intérpretes de Wittgenstein, y el escéptico llegan a una *conclusión común por diferentes razones*.

Según Baker y Hacker, el ataque del escéptico a la tercera propuesta, esto es, la respuesta en términos de interpretaciones,<sup>1</sup> más conocida como la propuesta de «la regla para interpretar la regla», es rechazada por Kripke no porque se trate de interpretaciones o intermediarios, sino porque se trata de interpretaciones o intermediarios *individuales*. En consecuencia, a falta de una explicación mejor, la solución escéptica estaría proponiendo que lo que conecta la regla con su extensión es el asentimiento comunitario (*community assent*), el cual proveería una interpretación objetiva (Baker y Hacker, 1984b: 70; 94). Y esto es un error, según Baker y Hacker, tanto

<sup>1</sup> Kusch (2006) denomina «interpretacionalismo» a esta posición; Glock la denomina «propuesta hermenéutica», ver la entrada «Rule-Following» (1996: 323-329).

desde el punto de vista sistemático como desde el punto de vista de la interpretación del pensamiento de Wittgenstein.

De esta manera, el escéptico ataca al «interpretacionalismo» por el lado equivocado, ya que lo que es erróneo en esta propuesta, sea de la clase que sea, individual o comunitarista, es que la misma pone la pregunta por la relación entre la regla y sus aplicaciones en un terreno pantanoso, ya que nos propone responderla entendiendo que la relación entre la regla y sus aplicaciones es una relación externa, es decir una relación entre términos que pueden concebirse de manera independiente uno de otro. Por ello Baker y Hacker consideran que la tarea, frente a la pregunta escéptica considerada, no es *proporcionar* una respuesta, sino *rechazar* los términos en lo que la propia pregunta ha sido planteada.

El rechazo del desafío escéptico, de la pregunta escéptica, se lleva a cabo indicando que la pregunta viola las notas conceptuales de algunas de las nociones que se utilizan en su propia formulación. La aceptación de la pregunta escéptica sería, de acuerdo a los filósofos de Oxford, un caso de «pregunta falsa», esto es, algo así como la aceptación de una pregunta de la clase «¿Bebió usted Coca-Cola el día que asesinó a su esposa?» en un juicio en el que, justamente, lo que está en cuestión es determinar la participación de quien recibe la pregunta en dicho asesinato, esto es, se trata de una pregunta cuya aceptación implica, simultáneamente, la aceptación de la afirmación que la misma presupone. La pregunta del escéptico sería, a los ojos de estos críticos, semejante a «¿cómo sabes que cada esposo tiene o ha tenido una esposa?», esto es, una pregunta que supone que nuestra comprensión del término esposo y sus instancias puede concebirse de manera independiente de nuestra comprensión del término esposa y sus instancias. Naturalmente, la tarea del filósofo terapéutico wittgensteiniano no es, frente a ella, acometer la respuesta, sino hacer manifiesto el sinsentido de la misma mediante la exhibición del presupuesto en el que descansa su propia formulación. Algo exactamente análogo le correspondería mostrar al filósofo en relación a la noción de regla y aplicación, de manera que la pregunta escéptica se vería, bajo esta luz, del siguiente modo: ¿cómo sabes que tu comprensión de esta regla corresponde con esta o con aquella otra serie de aplicaciones? El sinsentido latente en la primera formulación de la pregunta se vería convertido en un sinsentido patente en esta segunda formulación, que es de manera transparente una pregunta que solo tiene sentido si suponemos que podemos tener una comprensión definida sin un conocimiento de la aplicación.

Debido al rol central que la noción de relación interna desempeña en el rechazo del planteo escéptico por estos autores, nos conviene repasar el examen que Baker y Hacker realizan de los dos abordajes de los que fue objeto esta noción por parte de Wittgenstein. Por un lado, en el *Tractatus*, Wittgenstein (1997: 4123) sostuvo que una relación entre dos entidades es una relación interna solo si no es concebible que estas entidades no estén en esta relación. Este punto es establecido de diferentes modos: que la afirmación de que estas entidades están en esta relación es una tautología; que la proposición que afirma que no están en esta relación sería contradictoria; o bien que *no hay una pregunta genuina* acerca de si las entidades entablan entre sí la relación en cuestión.<sup>2</sup> Las *relaciones internas* contrastan con las *relaciones externas* en las que la relación es extrínseca o independiente a las entidades relacionadas. Por ejemplo, la relación «ser del mismo color», dicha de un muro pintado de blanco en Roma y de un muro pintado de blanco en Buenos Aires, es una relación externa, ya que la misma no afecta a la identidad de los términos correlacionados, esto es, podemos perfectamente concebir el muro de Buenos Aires aun cuando el muro de Roma sea demolido o pintado de otro color.<sup>3</sup> En cambio, si una entidad guarda una relación interna con otra, esta no sería lo que es si no tuviera la relación con la otra, la relación del marido con la esposa, por ejemplo.

Por otra parte, Baker y Hacker señalan que Wittgenstein indicó otro rasgo de las relaciones internas, directamente más relevante para el supuesto tratamiento en la solución escéptica de la relación entre la regla y su extensión en términos de un intermediario. Lo que Wittgenstein mostró fue que una relación interna entre dos entidades «no puede ser descompuesta o analizada en términos de un par de relaciones con una tercera entidad independiente» (Baker y Hacker, 1984b: 107). Si la tercera entidad, postulada a los fines de analizar la relación, se vincula extrínsecamente con los *relata* de la relación interna, entonces el análisis propuesto distorsionará la naturaleza de la relación. En cambio, si esta entidad se relaciona de manera interna con los términos vinculados por la relación que queremos analizar, el análisis será redundante. De manera que el intento de analizar una relación interna será, o bien redundante, o bien dará lugar a una regresión infinita.

<sup>2</sup> Ver también Baker y Hacker (1984b: 107).

<sup>3</sup> Ver Descombes (1996), capítulo dieciséis: «La logique des relations».

Esto nos permite, de acuerdo a Baker y Hacker, apreciar cuál es el error del escepticismo semántico. En la opinión de estos autores, el escepticismo del Wittgenstein de Kripke toma por una relación externa –y consecuentemente abierta a la posibilidad de dar análisis posteriores de la misma– lo que en realidad es una relación interna. Baker y Hacker indican que la comprensión es la captación de una relación interna entre una regla y sus aplicaciones (1984b: 76) y, por tanto, no está abierta a la posibilidad de análisis posterior:

El concepto de regla y el concepto de lo que concuerda con la misma (de lo que es una aplicación correcta de la misma) están internamente relacionados. Comprender una regla y saber lo que concuerda con la misma son, en este sentido, semejantes a intentar y saber lo que cumplirá la propia intención, o a esperar algo y a saber lo que satisfará la propia expectativa. [...] no hay algo así como comprender una regla correctamente y estar en general perdido acerca de cómo aplicarla. (1984b: 72)

En consecuencia, a la luz de estas observaciones, el escéptico aparece como intentando plantear una pregunta allí donde ninguna puede plantearse. Sintomáticamente, las diferentes respuestas al desafío escéptico constituyeron, o bien una petición de principio, o bien una regresión al infinito. Pero esto es justamente lo que hay que esperar del intento de analizar una relación interna: redundancia o regreso. Sin embargo, Baker y Hacker no se limitan a esta consideración crítica, sino que ellos buscan, además, llevar adelante un diagnóstico de por qué los filósofos se han sentido inclinados a plantear y a responder estas preguntas.

En su consideración diagnóstica señalan que la relación interna entre la regla y sus aplicaciones puede expresarse también indicando que la presencia de uno de los términos es un *criterio* de la presencia del otro. Por ejemplo, atribuimos el dominio del concepto suma a quien da en general respuestas acordes con la función adición. Ahora bien, el punto que ha motivado a la confusión, según Baker y Hacker, es que la evidencia criterial es revocable (*defeasible*). Esto quiere decir que, siempre que tenemos un enunciado que establece una relación criterial, hay también condiciones que restringen la aplicación de los criterios. Por ejemplo, entre la presencia de una conducta de dolor y la inferencia a la atribución de dolor, media un conjunto de consideraciones acerca de la simulación; o bien, en el caso de la suma, media la consideración de que ciertos errores son tolerables en la atribución de un concepto. Baker y Hacker consideran que la revocabilidad y la presencia de circunstancias atenuantes han confundido a los filósofos antes aludidos –entre los que se cuenta el

escéptico semántico *à la* Kripke— y, en general, a quienes suscriben a la *community view*, incitándolos a creer que estas circunstancias atenuantes afectan la naturaleza del vínculo entre los términos relacionados por un criterio. Baker y Hacker consideran que, al perder de vista el rol que juega la revocabilidad, el escéptico está inclinado a:

considerar la revocabilidad de estas inferencias [las basadas en criterios] como evidencia de que la duda es en tales casos racional, que no hay algo así como la seguridad de que una persona entienda una regla correctamente o que no hay algo así como la seguridad de que él sepa como aplicar la regla en todo el rango de su aplicabilidad sobre la base de haber satisfecho los estándares convencionales de la comprensión de la misma. (1984b: 113)

Sin embargo, en su opinión, la consideración decisiva es que: «El hecho de que haya restricciones sobre la aplicación de una regla de la gramática, no altera el carácter de la regla que se aplica cuando las condiciones [de aplicación de la regla] se cumplen» (1984b: 112).

Con estas observaciones, Baker y Hacker entienden estar disolviendo la pregunta sobre la que se apoya el planteo escéptico de Kripke, en la medida en que las mismas dejan en evidencia que el desafío escéptico descansa sobre una presuposición que resulta falsa a la luz de las razones exhibidas: que se pueda proveer una análisis de la relación entre la regla y sus aplicaciones. Solo si esta presuposición tuviera sentido, podríamos embarcarnos en la tarea de contestar una pregunta como: ¿cómo sabes lo que quieres decir con esta expresión?

Martin Kusch ha respondido a las objeciones de Baker y Hacker de una manera que me parece convincente. En primer lugar, deja en claro que estos autores leen mal a Kripke, particularmente porque no han comprendido bien la naturaleza del cambio propugnado con su solución escéptica. El cambio propuesto no es desde el interpretacionalismo individualista al comunitario. Por el contrario, el escéptico semántico rechaza explícitamente ambas formas de interpretacionalismo.<sup>4</sup> El cambio propiciado por la solución escéptica no va de las interpretaciones individuales a las interpretaciones comunitaristas,

<sup>4</sup> La propuesta de un interpretacionalismo comunitarista es rechazada por Kripke (1982: 102/111).

sino «desde el tratamiento de las reglas como determinantes de las acciones al estudio de las condiciones bajo las cuales las reglas son atribuidas» (Kusch, 2006: 203). Y en lo que tal estudio revela, según hemos visto en los capítulos previos, ni la comunidad ni sus interpretaciones, si queremos llamar así a las condiciones de aseverabilidad compartidas, funcionan como un tercer término que vincule la regla con sus aplicaciones. Basta para ello recordar el carácter primitivo otorgado a las inclinaciones a decir tanto en las condiciones de aseverabilidad en primera como en tercera persona.

Esta observación se clarifica cuando consideramos que las condiciones de aseverabilidad son criterios,<sup>5</sup> de manera que la relación entre una condición de aseverabilidad como: «Si Jones significa la adición con ‘más’ debe responder ‘125’ a ‘57 + 68’» establece una relación criteriológica, esto es, responder «125» es un criterio (revocable) para atribuirle el dominio del concepto adición a Jones. Por otra parte, indica Kusch, Kripke llega casi a afirmar explícitamente que la relación entre una regla y su aplicación es interna cuando señala: «el punto de vista de Wittgenstein de que la relación entre el deseo (expectativa, etcétera) y su objeto tiene que ser ‘interna’, no ‘externa’, es paralela a la moraleja que se extrae más abajo en mi texto acerca del significado (la relación entre el significado y la intención con la acción futura no es ‘descriptiva’ sino ‘normativa’...)» (Kripke, 1982: nota 19, citado en Kusch, 2006: 204).

Cabe concluir estas observaciones con un diagnóstico, que indica que Baker y Hacker yerran el tiro fundamentalmente en virtud de que no vieron con claridad que el planteo de Kripke es ontológico y no epistemológico. Las observaciones nos permiten apreciar retrospectivamente el significado que reviste el detallado cuidado que revela el diseño del desafío escéptico en términos de un cambio en el uso. Esta es la manera en la que el escéptico elude, en el planteo del problema, cuestionar la relación interna entre la regla y sus aplicaciones. Recordaré la forma del desafío, adaptándola a mis propósitos presentes; el escéptico interpelaba: «tú sabes ahora que hay una relación interna entre la adición y la respuesta ‘125’ para ‘57 + 68’ y, puesto que ahora asocias el signo ‘más’ con la función adición, tu respuesta es correcta en este sentido (corrección en sentido aritmético). Pero ¿cómo sabes que este uso no representa un error en relación a tu uso previo? (corrección en

<sup>5</sup> Recordemos que en el capítulo doce nos hemos referido a la solución escéptica en términos de la «deducción» de los criterios.

sentido metalingüístico)». Era para ejemplificar esta posibilidad que el escéptico introducía la hipótesis *tás*, de la que ya me he ocupado, donde *tás* es una función tal que hay una *relación interna* entre la misma y la respuesta ‘5’ para ‘57 + 68’. La naturaleza de la relación entre la regla y sus aplicaciones es irrelevante para el problema planteado por el escéptico constitutivo u ontológico esto es, ¿hay condiciones de verdad en el sentido realista clásico para elucidar el funcionamiento de los enunciados semánticos?<sup>6</sup>

## Privacidad y escepticismo epistemológico. El argumento del lenguaje privado como un argumento particular

A pesar de sus propias intenciones, que eran las de señalar un fallo fundamental en el planteo escéptico de Kripke, Baker y Hacker nos han dado las herramientas para entender qué es lo que anda mal con el escepticismo epistemológico acerca de las reglas e indirectamente para profundizar nuestra comprensión de los fallos de los argumentos clásicos contra el lenguaje privado. Si bien su objeción no se le plantea al Wittgenstein escéptico de Kripke, hay un punto de la misma que sigue en pie: la observación acerca de que, al plantear un desafío escéptico acerca de la noción de regla, el escéptico *epistemológico* comete un error fundamental. En efecto, el planteamiento de un desafío escéptico de corte epistemológico acerca de la noción de regla nos pondría en la desesperanzada senda de acometer el análisis de una relación interna. Como ellos han mostrado siguiendo a Wittgenstein, el análisis de una relación interna solo puede llevar a dos resultados, el regreso infinito o la redundancia (circularidad). Una vez reparado en este aspecto, el desafío escéptico podría removerse por motivos puramente conceptuales: solo un incauto podría acometer la tarea de proveer un análisis reductivo de una relación interna.

Ya he indicado las razones por las cuales la objeción de Baker y Hacker no afecta al argumento del lenguaje privado del Wittgenstein de Kripke. Con

<sup>6</sup> Kusch indica que «la cuestión acerca de si la relación entre la regla y sus aplicaciones es interna o externa es sencillamente ortogonal con la cuestión acerca de si los actos de seguimiento de reglas son o no reducibles» (2006: 204); este autor remite, para críticas similares, a las reseñas sobre el libro de Baker y Hacker que nos ocupa hechas por Craig en *Philosophical Quarterly*, 35 (1985: 212-214) y por J. Heal en *Mind*, 94 (1984: 307-10).

todo, reconozco que sus observaciones impactan adecuadamente sobre las formas de escepticismo epistemológico. En este trabajo se han visto algunas formas de escepticismo epistemológico en el argumento del lenguaje privado. Robert Fogelin es un representante claro de esta posición. Sin embargo, lo más interesante es encontrar la forma de un planteamiento del tipo de un desafío escéptico epistemológico *implícito* en otras versiones del argumento del lenguaje privado. Según intentaré mostrar, aunque Norman Malcolm no pretende ser un escéptico, al plantear el argumento del lenguaje privado como una *reductio* se compromete con una forma de escepticismo epistemológico aplicado a la posibilidad de las reglas privadas.

En la versión de Kenny se intentaba realizar una *reductio* acerca de la noción de «conocer el significado privadamente», entendiendo que la noción de «conocer el significado» es una noción previa presupuesta en la de realizar juicios correctos e incorrectos. El enfoque semántico quería reemplazar al epistemológico. Sin embargo, también allí se introducía una forma de escepticismo epistemológico acerca del lenguaje privado, ya que, bajo *la hipótesis* del lenguaje privado, se intentaba reducir al absurdo la noción de conocer el significado, mostrando que *no se daba la independencia requerida entre conocer la regla y realizar juicios*.

En estos argumentos, la pregunta por la justificación, en cualquiera de sus dos versiones –justificación acerca del caso o de la regla–, cuestiona la relación interna entre la comprensión y sus aplicaciones que viene concedida con el supuesto o la hipótesis de un lenguaje privado.

Como se ha visto, varios privatistas tuvieron conciencia de este punto al reclamar para sí la observación wittgensteiniana de IF § 289 «usar una regla sin una justificación no quiere decir usarla injustamente». Ahora bien, al plantear el desafío al privatista como un argumento particular sobre las significaciones privadas, el crítico del lenguaje privado acepta implícitamente esta forma epistemológica del desafío. Pero lo más importante es que, al aceptar esta forma de cuestionamiento acerca de la relación entre una regla privada y sus aplicaciones, el crítico del lenguaje privado se expone, inexorablemente, a que el privatista recoja el guante, viéndose obligado a explicar en qué consisten las condiciones faltantes en el caso privado, esto es, cómo es que se relaciona en el caso público la comprensión de una regla con sus aplicaciones. Es el mismo planteamiento de su ataque al lenguaje privado el que lo compromete luego a brindar un análisis de una relación interna.

## ***Reductio*, escepticismo epistemológico y ontológico**

Consideraré aquí las razones por las cuales fracasa el planteo del argumento del lenguaje privado como una *reductio* de la idea de un supuesto *conocimiento presente* de un significado privado. El argumento se plantea aquí como una *reductio* de la posibilidad de establecer una relación entre la regla y sus casos en un contexto de privacidad, tomando como prueba indirecta de ello la incapacidad del hablante para justificar de algún modo su conocimiento de dicha relación. Según se verá, el argumento así planteado puede removerse por motivos puramente conceptuales.

Comencemos realizando algunas observaciones sobre cuál es la premisa postulada para ser refutada. Cuando el argumento toma la forma de una *reductio*, y clásicamente la forma de una *reductio* de una definición ostensiva privada tenemos dos posibilidades:

(i) una *definición* ostensiva, donde el subrayado de «definición» quiere indicar que la premisa sometida a refutación es: sea un significado privado definido por ostensión.

(ii) una definición *ostensiva*: donde el subrayado de «ostensiva» quiere indicar que el criterio de identificación del objeto descrito por nuestra premisa está vinculado con ostensión, de manera que la premisa sometida a refutación es: sea un acto de ostensión privado que define un término.<sup>7</sup>

Las dos posibilidades son interesantes, aunque es importante reparar en la diferencia que media entre las mismas. Indudablemente, la primera nos da una versión más fuerte del argumento, ya que en la misma el acto de ostensión privado desempeña un papel accidental y lo que es refutado es la idea misma de una significación privada. Por el contrario, en el segundo caso refutamos la idea de una significación privada, en la medida en que su significado deba establecerse mediante un acto de ostensión.

La dificultad de la primera posibilidad, la que se presenta en los términos de «supongamos una *definición* ostensiva privada», es decir, un significado

<sup>7</sup> Así interpreto, por ejemplo, la versión de Kenny quien dice: «la definición ostensiva privada no puede conferir significado a 'S'» (1979: 251).

privado, puede ilustrarse por medio de una analogía: supongamos que intento desarrollar una refutación de la idea de un ser omnisciente. Comenzaría, naturalmente, suponiendo lo contrario de lo que intento probar: propondría entonces la hipótesis de un ser omnisciente. En tal caso, la pregunta: «¿Conoce este ser lo recóndito?» no podría formularse inmediatamente, puesto que la posibilidad de conocer lo recóndito es una parte constitutiva de la noción de ser omnisciente, el planteo de la pregunta solo podría significar: ¿es este ser *realmente* omnisciente? Y eso es algo que no puedo hacer si voy a proceder coherentemente con mi suposición, ya que una manera alternativa de formular tal pregunta es: ¿hicimos realmente nuestra suposición?

Análogamente, si la noción de significación es entendida en términos semejantes a «conozco algo que me determina a aplicar un símbolo como lo hago», entonces el conocimiento de la regla y de las aplicaciones son *notas constitutivas* de la noción de una significación. En consecuencia, hay una pregunta que no puede ser planteada coherentemente con nuestro supuesto de que hay una significación, y esta es la pregunta acerca de si quien posee esta significación posee *también* conocimiento de la regla y de la aplicación.

Creo que estas consideraciones nos dan la perspectiva adecuada para apreciar el sentido de una serie de observaciones realizadas por Kripke acerca de que el escéptico *no cuestiona mi uso actual* de la palabra ‘más’. El escéptico acepta que, de acuerdo a mi uso actual, ‘68 + 57’ debe denotar a una tríada de la adición. Recuérdesse que la paradoja se plantea «todo a lo largo y lo ancho del lenguaje» de manera que ‘más’ puede reemplazarse por cualquier otra palabra, incluida la famosa ‘S’ de IF § 258. En el marco de estas puntualizaciones, Kripke realiza la siguiente advertencia: «El problema no es "¿cómo sé que 68 más 57 es 125?", lo que debería responderse con un cálculo aritmético, sino más bien "¿cómo sé que de acuerdo con lo que ‘más’ significaba para mí en el pasado, ‘68 + 57’ debería denotar a 125?"» (1982: 21 /12) [traducción modificada<sup>8</sup>].

La dificultad con la primera formulación es que, si tengo *ahora* una idea cualquiera de lo que ‘más’ significa, si tengo ahora una comprensión defini-

<sup>8</sup> Aquí la traducción española tergiversa el sentido: «El problema no es ‘¿cómo sé que, de acuerdo a lo que ‘más’ significaba para mí en el pasado, ‘57 + 68’ debería denotar a 125?», cuando el original dice: «The problem is not "How do know that 68 plus 57 is 125?", which should be answered by giving an arithmetical computation, but rather "How do I know that ‘68 plus 57’ as I *meant* ‘plus’ in the *past*, should denote 125?»».

da de ‘más’, entonces tengo un conocimiento definido acerca de lo que debo responder ahora a ‘ $68 + 57$ ’, ya que en caso contrario no tengo *ninguna* idea acerca de lo que más significa para mí. Una duda o pregunta de estas características podría, en consecuencia, removerse por motivos puramente conceptuales.

Por ello, Kripke deja en claro inmediatamente que el reto que él plantea no es epistemológico, sino ontológico; se trata de mostrar que nada de lo que podríamos encontrar en mi vida mental pasada, incluida la conducta, «podría establecer si quise decir más o tás» (1982: 28/21). De acuerdo a la formulación del problema rechazada, la dificultad con la que nos encontramos es la de que no podríamos saber qué es lo que debemos decir ahora de acuerdo con nuestra comprensión presente. Y es este mismo problema el que encontré en las formulaciones del argumento del lenguaje privado que he considerado: argumentos que muestran que no podríamos saber qué es lo que debemos decir ahora de acuerdo con nuestra comprensión presente, debido a que la pregunta se presenta en un contexto de hipotética privacidad. La imposibilidad de saber qué es lo que debemos decir de acuerdo a nuestra comprensión equivale a la imposibilidad de saber si un uso es correcto. Esta manera de plantear el argumento es compatible con la posibilidad de que haya algo que hayamos querido decir, la dificultad es que no podemos *ahora* saberlo. Tradicionalmente se pensó que esta dificultad se debía a que la pregunta se planteaba en el contexto de privacidad, pero ahora puede verse que el problema se debe a la propia naturaleza de la pregunta.

El argumento de Malcolm depende de una construcción de la noción de significación de una manera tal que el vínculo entre conocimiento del significado y aplicación requiera de la mediación de una instancia independiente, la instancia arbitral o justificatoria. Ahora bien, cabe preguntarse, siguiendo las observaciones de Baker y Hacker: la instancia independiente ¿está en una relación interna o en una relación externa con las nociones de conocimiento del significado y de aplicación? Si pensamos que está en una relación interna, entonces debe haber venido con nuestro supuesto, como el conocimiento de lo recóndito venía con la idea de un ser omnisciente. Si pensamos, en cambio, que está en una relación externa, entonces, la construcción de la noción de significación propuesta de Malcolm en términos de conocimiento del uso, aplicación e instancia arbitral, distorsiona la naturaleza de las relaciones internas que guardan las nociones de conocimiento de la aplicación y conocimiento del significado y puede rechazarse por motivos puramente conceptuales.

Esto es, con la suposición de una significación privada propuesta como tesis a ser refutada por una *reductio*, la tesis de Malcolm no puede sino conceder relaciones internas entre conocimiento del significado y conocimiento de la aplicación. La aceptación de la pregunta «¿cómo sé qué aplicación corresponde con la regla estoy siguiendo?» distorsiona la naturaleza de esa relación presuponiendo que debe haber un medio para establecer la corrección diferente de la mera inclinación a aplicar la regla. Sin embargo esta formulación del problema pasa por alto que el conocimiento de la aplicación es *constitutivo* del comprender tal o cual regla, de manera que si no lo supiera, no estaríamos examinado la hipótesis de un *lenguaje* o una *significación* privada.

Por su parte, Kripke se refiere a otra posibilidad que, a mi juicio, bloquea también las lecturas semánticas del argumento. En el contexto al que me refiero, Kripke plantea la pregunta metalingüística en presente. Es decir: «¿cómo sé que ‘más’, tal y como yo lo uso, denota a una función que cuando se aplica a 68 y 57 da como resultado 125?» (1982: 22/13). Esta pregunta permite apreciar la cautela con la que el escéptico ontológico se mueve en el terreno en el que otros creyeron encontrar la pregunta crucial del argumento contra el lenguaje privado: «Se puede responder, yo con toda seguridad sé que ‘más’ denota a la función adición y, por consiguiente, que ‘68 + 57’ denota a 125. Y con toda seguridad si hago uso en absoluto del lenguaje no puedo con coherencia dudar de que ‘más’ tal como lo uso ahora ¡denota a más!» (1982: 22/13).

Ahora bien, si la suposición es que alguien posee una significación privada, cuando este alguien selecciona instancias como correspondientes a la regla, la pregunta *à la* Kenny: «¿Cómo sabes que ‘S’ se refiere a S y no a T?» debe rechazarse por motivos análogos a los anteriores, ya que el conocimiento de la regla que sigo (privadamente) es una nota constitutiva de la noción de una significación (privada).

Insisto, con una hipótesis como: «supongamos que X posee una significación privada» viene implicada la idea de conocimiento de la aplicación y del significado (regla), ya que ambas notas son partes constitutivas de lo que llamamos significación. No puedo, entonces, suponer un acto de significación por X y cuestionar coherentemente si X posee conocimiento de la aplicación o de la regla.

Las versiones semánticas y las versiones epistemológicas están, entonces, en un mismo plano cuando comprendemos la premisa a ser refutada de acuerdo a la primera versión. Ambas quieren plantear el argumento del lenguaje privado como una *reductio* de la idea de una significación privada, y

proceden, luego, no a derivar una contradicción, sino simplemente a cometer una petición de principio; se realiza una suposición que se *retira* inmediatamente al plantear esta pregunta escéptica acerca de la significación privada.

La otra manera de comprender la premisa, esto es (ii): «sea una definición *ostensiva*», no lo hace mejor. Lo que se busca mostrar ahora es que la significación privada *no puede ser establecida* mediante un acto privado de ostensión. Esta propuesta es tal vez la que mejor se adecua a algunos pasos de la versión de Kenny del argumento, aquellos en los que este autor indica que el conocimiento de la significación no puede ser establecido mediante el contacto inmediato con el objeto.

En el marco de este planteo encontramos que, cuando hablamos de una regla privada estamos hablando, en realidad, de la expresión de una regla, y cuando nos preguntamos cómo se puede fijar el significado por medio de la enseñanza, nos preguntamos cómo es posible que la regla –que ahora es la expresión de la regla o el acto de ostensión– determine su aplicación. El argumento desarrollado a partir de estas premisas va a intentar mostrar que es imposible que el mero contacto con un objeto fije el significado de la regla, determine la aplicación de la misma, mientras que es posible que otra cosa, el adiestramiento, fije su significado, esto es, determine las aplicaciones correctas de la regla. Como premisa adicional, se indica que en condiciones de privacidad no se puede adquirir un significado, como no sea por mero contacto con el mismo, ya que la posibilidad de contacto repetido no puede darse por sentada.

La analogía de acuerdo a la cual se puede pensar este argumento es la siguiente: una refutación de la idea de la inmortalidad humana procedería justamente suponiendo la premisa que se desea derrocar: «Todos los hombres son inmortales». Puesto que las nociones de hombre y de inmortalidad son independientes entre sí, puedo legítimamente identificar a un hombre, digamos Sócrates y plantear como una pregunta genuina: «¿es Sócrates inmortal?», ya que la nota inmortalidad no desempeñó un papel para la identificación del mismo. En este caso, basta que añada la premisa: «Sócrates ha muerto» de la que se deriva: «Sócrates no es inmortal» con lo cual obtengo una refutación de mi premisa inicial. De manera semejante, en mi argumento, las nociones de actos de ostensión y las de conocimiento de la significación son independientes entre sí, de manera que puedo esperar llegar a buen puerto por esta vía.

La línea del argumento es la siguiente: a partir del entrenamiento se puede generar, reforzando las continuaciones adecuadas y castigando las

desviadas, una inclinación confiable a la aplicación, mientras que en el aprendizaje por mero contacto *no puede* generarse esto. En el caso de la privacidad el aprendizaje debería tener lugar por mero contacto. De manera que, luego de haber sido entrenado, basta que se me presenten circunstancias de tipo X para que yo pueda, en virtud de este entrenamiento, saber prima facie cómo responder en estas circunstancias, como algo diferente de mi mera inclinación. Lo que constituye a la captación no interpretativa de la regla que se deriva del adiestramiento en un saber prima facie, es que el mismo puede ser confrontado con situaciones análogas a aquellas en las que tuvo lugar el adiestramiento para comparar si la respuesta que *estoy inclinado a dar* coincide con las que *debería* dar en dichas circunstancias. Conocer un significado implica poseer una concepción del uso correcto. Ya se han analizado las dificultades de una propuesta de esta clase al considerar la versión de Canfield.

Lo que me interesa señalar ahora es que por esta vía nos vemos forzados a concebir a la determinación por la regla como una determinación causal. Este segundo planteo, lleva a suponer que hay un conjunto de condiciones especificables, independientes de las creencias del sujeto que sigue la regla, que constituyen un criterio de corrección de los enunciados semánticos. Es en términos de las mismas que se distingue parecer y ser correcto. Nos vemos, entonces, forzados a pensar a la determinación por la regla en términos de una disposición, de manera que si la inclinación a aplicar es el resultado de un adiestramiento, o bien puede ser confrontada con las respuestas que se darían bajo las condiciones óptimas que se suponen producen el acondicionamiento —lo que lleva al problema de las disposiciones *ceteris paribus*—, la respuesta dada de acuerdo a la inclinación es correcta.

El problema de esta propuesta es que la determinación por la regla está siendo pensada, finalmente, en términos de una condición en el mundo que establece la corrección. Cuando me muevo de la «expresión de la regla» al adiestramiento sigo buscando una elucidación de los enunciados condicionales asociados con la idea de que «La regla determina una respuesta», en términos del antecedente («Si A sigue la regla de la suma entonces está determinado a responder 125 a  $68 + 57$ »). Ya he dado razones para rechazar este tipo de propuestas y he indicado que la clave de la respuesta kripkeana está en que «determinación» tiene que estudiarse a través de su uso contrapuesto.

Lo que se ve es que al plantear el argumento por medio de las dificultades para reunir en las condiciones de privacidad términos que guardan

entre sí una relación externa, el crítico está forzado a mostrar como se reúnen dichos términos en una situación diferente a la de privacidad, ya sea pública o comunitaria.

## Concordancia en los juicios, criterios y relaciones internas

Para concluir esta investigación me referiré al problema de las relaciones internas en el marco de la solución escéptica. Pero, antes de ello, conviene realizar una consideración diagnóstica relacionada con las múltiples resistencias que la propuesta escéptica ha despertado y, en particular, con su tratamiento de las relaciones internas entre la regla y sus aplicaciones. Según creo, el núcleo de estas resistencias debe buscarse en la noción de «obediencia ciega» y en la confusión de los dos roles diferentes que la misma desempeña en el marco de la propuesta escéptica. Por un lado, aparece entrelazada con el planteo mismo del desafío escéptico: «¿Cómo podría yo justificar mi aplicación actual de tal regla, cuando un escéptico podría fácilmente interpretarla de tal manera que diera lugar a un número indefinido de otros resultados? Parecería que mi aplicación de dicha regla es un injustificado salto en la oscuridad. Aplico la regla *a ciegas*» (Kripke, 1982: 25/17).<sup>9</sup>

La conclusión escéptica habilita, además, la analogía entre mis respuestas y «un mero títere injustificado que brinca en una caja de sorpresas y una respuesta arbitraria» y también con una «inclinación bruta» (1982: 30/23; 23/15). Todo ello soporta la conclusión de que no poseemos saber o conocimiento acerca de cómo aplicar la regla de la adición, que es el caso que el escéptico comenzó examinando. Más aun, la solución escéptica propone conservar este resultado y no removerlo, como lo haría una solución directa. La noción de obediencia ciega, traducida en términos de confianza, y de inclinaciones primitivas, entre las que se cuenta la inclinación a hacer juicios de corrección, según he indicado, es el ladrillo fundamental con el que se construye la solución escéptica.

Entonces, el rostro que ofrece la noción de obediencia ciega cuando es contemplada a la luz del desafío y el argumento escépticos —esto es, el rostro que deja ver cuando es contemplada a la luz de los fuegos que ani-

<sup>9</sup> Ver también Kripke (1982: 19/10).

man la batalla crítica contra el proyecto de una ontología justificatoria de las afirmaciones semánticas— es muy distinto del rostro que esta noción exhibe cuando es visto desde la perspectiva abierta por la solución escéptica. Vista desde la perspectiva de argumento escéptico, la noción de obediencia a ciegas implica que no hay un hecho acerca de mí que determine cómo debo aplicar un signo *y*, consecuentemente, que *no hay conocimiento* de las aplicaciones que corresponden a una función antes que a otra. Baker y Hacker parecen haberse visto inclinados a considerar que, si la conclusión escéptica reconoce que no hay un hecho *acerca de mí mismo* que determine que debo responder con 125 a « $57 + 68 = ?$ », la solución escéptica habla de un hecho *acerca de nosotros* que hace que «125» sea la respuesta correcta a este problema. Pero si esta es la propuesta del escéptico, *parecería* entonces que, después de todo, admite conocimiento definido de una regla sin conocimiento de sus aplicaciones.

Sin embargo, este no es el rostro que la noción de obediencia a ciegas exhibe cuando se la aprecia a la luz de la solución escéptica. Como ya se ha indicado, una vez que se acepta la conclusión escéptica, el fenómeno que podía llamarse obediencia ciega en el marco de la concepción en términos de condiciones de verdad, es reconceptualizado en términos del carácter primitivo de nuestras inclinaciones a hacer juicios de corrección, un punto al que me he referido ya al tratar las condiciones de aseverabilidad en primera y en tercera persona. La solución escéptica no mantiene la noción de obediencia a ciegas, entendida como «actuar sin una justificación», porque el argumento escéptico ha barrido con la noción de justificación en términos de la cual se definió como «ciega» —bruta, mera inclinación, brinco en la oscuridad, etc.— la noción de obediencia a ciegas. Ya he tratado este punto, en particular al responder en el capítulo anterior a las acusaciones de petición de principio levantadas contra la solución escéptica.

Dicho de otra manera, la consecuencia de la solución escéptica no es que —debido al argumento que muestra que no puede haber una ontología justificatoria de las afirmaciones semánticas— los hablantes carecen de saber —por ejemplo que carecen de conocimiento para poder realizar una declaración como «Yo sé que 125 es la respuesta a ¿ $57 + 68 = ?$ »—, sino un rechazo palmario de la manera de comprender la naturaleza del saber y el conocimiento que da lugar a la paradoja. La adopción de la solución escéptica implica que los hablantes poseen ese conocimiento siempre que se cumplan las condiciones de aseverabilidad para «saber», del tipo de las que se mencionan a continuación: que se sientan confiados a decir «Yo sé que 125 es la res-

puesta a  $\zeta 57 + 68 = ?$ », que se muestren dispuestos a ser corregidos por otros, y que usualmente no se presenten objeciones a sus declaraciones de conocer tal o cual significado.<sup>10</sup>

Pero lo que quiero ver ahora es el tratamiento del problema de las relaciones internas en la solución escéptica. Dicho de otra manera, mostrar que no hay en la misma ninguna posibilidad de concebir conocimiento definido de una regla de manera independiente del conocimiento de las aplicaciones. No llevaré adelante esta tarea refiriéndonos al texto de Kripke, puesto que ya me he remitido lo suficiente al mismo. Antes bien, teniendo en cuenta el tratamiento que recibe la noción de criterio en la solución escéptica, centrado en el uso contrapuesto de los condicionales semánticos, intentaré mostrar que este tratamiento encaja con precisión con algunas observaciones de Wittgenstein sobre la gramática de las expresiones ‘regla’ y ‘seguir una regla’ y con el tratamiento explícito que él mismo realiza de la noción de ‘relación interna’. Con esto no intento, naturalmente, dejar saldadas las cuestiones exegéticas que mi trabajo suscita. Hay cuestiones de interpretación genuinas y relevantes, en particular concernientes a las secciones §§ 243-315 de IF, cuyo abordaje, debido a su magnitud, merecería un trabajo aparte. Sin embargo, confío en que la ilustración del problema de las relaciones internas a través de los textos wittgensteinianos tendrá suficiente poder sugestivo como para generar alguna simpatía a favor de una investigación de más largo aliento acerca de la adecuación de la propuesta escéptica de Kripke como lectura de los textos de Wittgenstein.

## Wittgenstein sobre obediencia ciega, criterios y concordancia en los juicios

Según dije, el fenómeno cubierto por la noción de obediencia ciega aparece en el marco de la solución escéptica como una de las condiciones de aseverabilidad para «seguir una regla», «comprender» o «actuar determinado

<sup>10</sup> La respuesta dada a este problema en el marco de la solución escéptica guarda una importante semejanza con la propuesta de elucidación de la epistemología de la intención y, por extensión, del significado, desarrollada por Wright (2002), con la salvedad de que este autor realiza esta propuesta bajo la comprensión de estar proporcionando una solución directa al desafío escéptico, desconociendo de ese modo el conjunto de presuposiciones examinada por el argumento escéptico. Ver supra, capítulo once, y Kusch (2006: 211 y ss.).

por» una regla. En esta sección espero mostrar que esta noción recibe un tratamiento análogo en las *Investigaciones filosóficas*.

La cuestión aparece tempranamente en esta obra. En el marco de su ataque a la presuposición acerca de la necesidad de determinación del sentido que Wittgenstein había previamente asumido en el *Tractatus*, en los ejemplos del uso de «juego» y del nombre «Moisés» (ver IF §§ 66, 79), el austríaco presenta casos de conceptos que se usan de acuerdo a límites borrosos, esto es, careciendo de reglas estrictas para su uso. Ahora bien, es claro que esta caracterización de los conceptos proyecta algunas consecuencias sobre la noción de conocimiento del significado que no pueden ser absorbidas fácilmente por algunas de las más influyentes concepciones de lo que es el conocimiento, inscriptas en nuestra tradición filosófica. Que la concepción del conocimiento dominante en la tradición filosófica irradia su influencia también en el ámbito de la conceptualización del conocimiento del significado, se muestra en la exigencia de concebir al conocimiento del significado en términos de una definición.<sup>11</sup>

Previendo que este tratamiento generaría una airada respuesta, o cuando menos perplejidad, Wittgenstein despliega, a través de una serie de observaciones, una estrategia que consiste en examinar si esta representación filosófica del conocimiento del significado –entendido como conocimiento de algo que determina la aplicación– encaja en los casos más favorables a la misma, esto es, aquellos casos en los que *decimos* que el significado de un signo está determinado por reglas estrictas.<sup>12</sup> Por ello, a continuación se examinan las *nociones* de reglas estrictas y la *noción* de juego que determina completamente sus movimientos.<sup>13</sup> Así, en IF § 84, Wittgenstein se pregunta «¿qué

<sup>11</sup> En varias ocasiones Wittgenstein da cuenta de la presión que ejerce este modelo al registrar tentación a postular, en los casos en los que el conocimiento del significado no se presenta como el conocimiento de una definición, por ejemplo los casos de uso dentro de límites borrosos mencionados en el cuerpo del texto, definiciones no postuladas, inconscientes, etcétera (ver IF §§ 70, 75, 78, 79).

<sup>12</sup> Antes de abordar el estudio de una expresión como «regla que determina completamente su resultado», Wittgenstein había comenzado a estudiar en IF § 53 expresiones como «un signo nombra tal y cual cosa», en IF § 54 la expresión «El juego se juega según tal y cual regla» y el tipo de estudio propuesto se continúa luego con «lo que en la vida ordinaria se llama 'proposición', 'palabra' 'signo'» en IF § 105. En el *Cuaderno azul* le otorga un tratamiento semejante a la pregunta «¿qué son signos?», ver Wittgenstein (1958: 44/16-17).

<sup>13</sup> Esto es, el objeto de estudio son nuestras nociones ordinarias, las que son abordadas a través de un estudio de su uso. La estrategia aludida es entonces la de reconducir el uso filosófico al uso ordinario (ver IF § 116).

apariencia tiene un juego que está absolutamente delimitado por reglas?», y el ejemplo del indicador de caminos de IF § 85 es propuesto como un ejemplo de una regla que determina completamente su aplicación (comparar IF § 85 con IF § 189). Consideremos este parágrafo:

Una regla está ahí como un indicador de caminos. –¿No deja esta ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si a lo largo de la carretera, o de la senda o acampo traviesa? ¿Pero dónde se encuentra en qué sentido tengo que seguirlo: si en la dirección de la mano o (por ejemplo) en la opuesta? –Y si en vez de un solo indicador de caminos hubiese una cadena cerrada de indicadores de caminos o recorriesen el suelo rayas de tiza –¿habría para ellos solo una interpretación? –Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta. O mejor: deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y esta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica. (IF § 85)

En mi opinión, la observación que señala que «el indicador de caminos no deja ninguna duda abierta» es una proposición filosófica, permanecería enigmática a menos que realicemos el cambio desde la localización de la noción de obediencia ciega en el contexto metafísico justificatorio al contexto de las condiciones de aseverabilidad.

¿Qué quiere decir que «‘el indicador de caminos no deja ninguna duda abierta’ es una proposición filosófica»? Mi interpretación es que Wittgenstein usa aquí la expresión «proposición filosófica» como intercambiable con lo que ordinariamente llama «enunciado gramatical», esto es, una regla para el uso de ciertas expresiones. Bajo esta interpretación, la proposición en cuestión pertenece al terreno de la terapéutica filosófica y puede leerse como una observación sobre la gramática, de la expresión ‘indicador de caminos’. Además, debido al contexto en el que aparece, se trata de una observación sobre el uso de la palabra ‘regla’ y, en particular, es una ilustración sobre la gramática de la expresión ‘regla que determina completamente su resultado’. En consecuencia, lo que la proposición mencionada quiere decir es, en última instancia: «El indicador de caminos *qua* regla (que determina completamente su aplicación) no deja ninguna duda abierta» o mejor «Si es una regla que determina completamente su aplicación, no deja ninguna duda abierta».

Según indiqué recién, la comprensión del enunciado de IF § 85 requiere de la comprensión del aspecto elucidatorio del pensamiento de Wittgenstein en términos de condiciones de aseverabilidad. Ahora bien, en el marco de la solución escéptica, el uso de un enunciado como este se entiende en términos de un condicional contrapuesto: «si deja una duda abierta, no es regla que determina completamente su aplicación». El sentido de esta observación se aclara si nos preguntamos: «¿en qué circunstancias diríamos que un poste como nuestro indicador de caminos es una regla que determina completamente su aplicación, en una comunidad que no conocemos?». Evidentemente, no podríamos decirlo en circunstancias en las que los individuos dieran muestras de incertidumbre frente al poste y en la comunidad se consideraran como respuestas igualmente aceptables que unos tomaran una decisión y otros una diferente. El hecho de que la duda fuera evidencia para que otros digan que se comprendió la regla sería para nosotros un buen indicio de que se trata de una regla que determina completamente su aplicación. Es decir, la ausencia de duda forma parte de las condiciones de aseverabilidad de ‘regla’ en general y naturalmente de las de ‘regla que determina completamente su aplicación’. Estas observaciones conducen a la senda de lo que en el trabajo de Kripke se llama «condicionales semánticos», de manera que, en base a las observaciones sobre el indicador de caminos, se llega a una observación como: «Si A comprende una regla que determina completamente su aplicación, entonces no tiene ninguna duda en lo que concierne a su uso» o «Si A tiene dudas en relación a la aplicación del indicador de caminos, entonces no comprende de qué regla se trata».

En mi opinión, esta interpretación se ve ratificada por el hecho que, a poco de haber presentado en IF § 85 el condicional semántico que acabamos de analizar, en IF § 87, Wittgenstein va a ilustrar un enredo filosófico que consiste, justamente, en una interpretación de corte factualista de las afirmaciones semánticas. Dice: «Puede fácilmente parecer como si toda duda *mostrase* solo un hueco existente en los fundamentos; de modo que una comprensión segura solo es entonces posible si primero dudamos de todo aquello de lo que *pueda* dudarse y luego removemos todas esas dudas» (IF § 87).

Entiendo que de este modo se pone a la luz la mistificación producida, en este caso, por el intento de aproximarse al condicional semántico por medio de la elucidación de su antecedente, lo que lleva a pensar acerca de la comprensión de la regla «indicador de caminos» como un estado de «remoción de todas las dudas posibles», estado que explicaría la ausencia de dudas en la aplicación.

Las diferencias de perspectivas, esto es, la adoptada en IF § 85 y la criticada en IF § 87, puede pensarse a la luz de las observaciones de IF § 99. Allí se lee:

El sentido de la oración –pudiera decirse– puede ciertamente dejar abierto esto o aquello, pero la oración ha de tener, sin embargo, *un* sentido definido. Un sentido indefinido –eso no sería en realidad *absolutamente ningún* sentido. –Eso es como: Un límite borroso no es en realidad absolutamente ningún límite. Quizá aquí se piense así: «en la habitación– solo ha quedado abierta *una* puerta» –entonces sencillamente no lo he encerrado en absoluto. Está solo aparentemente encerrado. Estaríamos aquí inclinados a decir: «así es que no has hecho nada en absoluto». Una cerca que tiene una abertura es tan buena como *ninguna*. –¿Pero es verdad eso? (IF § 99)

En estas observaciones Wittgenstein intenta tender una analogía entre la cuestión «¿Cuándo diríamos que alguien comprende un sentido?» con la pregunta «¿Cuándo diríamos que alguien está encerrado?» Y nos propone dos maneras de interpretar las condiciones de uso de la expresión «alguien está encerrado»: en primer lugar, en términos de lo que por comodidad podemos llamar ‘encierra<sub>1</sub>’, sujeta a una condición del tipo: «cuando no encuentra la manera de salir o cree que no la hay, etcétera», lo que nos da una *condición de aseverabilidad* para esta expresión; y por otro lado en términos de lo que podemos pensar como ‘encierra<sub>2</sub>’, en la que las condiciones de uso de esta expresión son concebidas en términos de *condiciones de verdad*: ‘encierra<sub>2</sub>’ se aplica correctamente cuando *no hay* manera de salir, (si decimos que está encerrado *no tiene que* haber manera de salir, caso contrario, no está encerrado, cree estar encerrado, parece encerrado, etc.). La motivación de esta observación es la de llevarnos a pensar, de manera análoga «¿Cuándo diríamos que algo es una regla (un sentido) que determina completamente su aplicación?», a lo que podemos también responder de diferentes modos. En términos de una *condición de aseverabilidad* como: cuando *encierra<sub>1</sub>* a alguien en una única aplicación. O bien en términos de una *condición de verdad* como: cuando *encierra<sub>2</sub>* a alguien, es decir, cuando no hay otra posibilidad de aplicar (análogo a: no hay más que una manera de salir de la habitación). Las preguntas: «¿cómo sabes que lo *encierra<sub>1</sub>*?» y «¿cómo sabes que lo *encierra<sub>2</sub>*?» nos llevan a consideraciones muy distintas. La primera podría responderse indicando: «ordinariamente no encuentra manera (otra manera) de salir», mientras que la segunda nos lleva inevitablemente a la pregunta «¿Qué lo *encierra<sub>2</sub>*?», cuyas consecuencias desastrosas ya hemos examinado en el argumento escéptico.

Podemos volver ahora sobre la apreciación que Wittgenstein realiza en IF § 87, inmediatamente después de referirse al estado de remoción de todas las dudas posibles. Dice allí: «el indicador de caminos está en orden si en circunstancias normales cumple su finalidad». Es decir, si la gente reacciona sin dudar frente al mismo, esto es, mientras *encierra*<sub>1</sub> a la gente en una aplicación, tenemos todo lo que necesitamos para afirmar que el indicador de caminos es una regla que determina completamente su uso.

En IF § 189 encontramos observaciones análogas a las de § 85, donde Wittgenstein también elucida ‘determina’ (uno de los rasgos esenciales de una regla), en términos de ‘no deja dudas’: «"La orden ‘+3’ determina completamente para estos seres humanos cada paso de un número al siguiente." (En contraste con otros seres humanos que no saben qué tienen que hacer al recibir esa orden; o que ciertamente reaccionan a ella con completa seguridad, pero cada uno de modo diferente)».<sup>14</sup>

Consideremos algunos párrafos más, antes de abordar la interpretación de § 219, el célebre párrafo de IF en el que Wittgenstein se refiere a «seguir la regla ciegamente». En IF § 213 Wittgenstein aborda la relación entre ‘determina’ elucidado de acuerdo al modelo de ‘encerrar<sub>1</sub>’ (aseverabilidad) y ‘no determina’, elucidado en el sentido de ‘encerrar<sub>2</sub>’ (condiciones de verdad):

«Pero este comienzo de la serie pudiera obviamente interpretarse de diversas maneras (por ejemplo, mediante expresiones algebraicas) y así tienes primero que elegir *una* de esas interpretaciones.» –¡De ningún modo! Era posible, bajo ciertas circunstancias, una duda. Pero esto no es decir que yo haya dudado o incluso que pudiera dudar. (En conexión con esto está lo que hay que decir sobre la ‘atmósfera’ psicológica de un proceso). (IF § 213)

La interpretación de este pasaje es crucial. La primera frase de la cita puede pensarse en términos de una pregunta: «Puesto que siempre hay múlti-

<sup>14</sup> Podemos hacer más explícitos los casos que se contrastan en estos términos: «‘+3’ significa +3» de acuerdo a nuestra comprensión ordinaria, esto es, responden como nosotros lo haríamos; podemos entender el segundo caso como «‘+3’ no significa nada»; y el tercer caso donde «cada uno reacciona de modo diferente» puede ser entendido como: ‘+3’ significa +3 o +5, de manera que es una regla que no determina completamente su resultado, como lo es la regla «mayor que» ordinariamente, o bien podemos entender que signifique «haz lo que se te ocurra», o finalmente, que no tenga regularidad suficiente para reconocer, en las reacciones frente al mismo, una regla.

ples interpretaciones posibles de la expresión de una regla, ¿debe siempre *elegirse* una de ellas para continuar?». La respuesta de Wittgenstein se facilita si tenemos en cuenta su tratamiento de ‘encerrar’. Esto es, podemos considerar que Wittgenstein se propone ahora retrotraer el uso de ‘elección’ de su comprensión en términos de condiciones de verdad a su comprensión en términos de condiciones de aseverabilidad. ¿En qué circunstancias hablaríamos de una elección? En la comprensión en términos de condiciones de verdad diríamos: hay elección siempre que *hay* opción posible, y *no hay* elección –hay completa determinación– cuando *no hay* opción posible. Es en el marco de esta comprensión, que la regla que determina completamente su resultado, frente a la cual «no hay opción», nos remite a la problemática postulación de la comprensión como a un estado en el que se han removido todas las dudas posibles. De acuerdo a esta comprensión (condiciones de verdad), entonces, la exhibición de múltiples posibilidades de interpretar el comienzo de la serie es evidencia concluyente de que hay elección: «y así tienes primero que elegir una de esas interpretaciones». A esta concepción Wittgenstein le opone la comprensión en términos de condiciones de aseverabilidad, la cual nos recuerda que hablamos de «elección» en las circunstancias en las que una duda ha sido planteada. En consecuencia, la razón de Wittgenstein para rechazar que haya habido una elección al continuar la serie de una manera determinada es: «Era posible, bajo ciertas circunstancias, una duda. Pero esto no es decir que yo haya dudado o incluso que pudiera dudar». Esto es, las condiciones de aseverabilidad para «elección» sencillamente no han sido satisfechas.

Otro pasaje relevante es IF § 238, donde Wittgenstein examina la idea de que la regla produce anticipadamente sus consecuencias, remitiéndola al hecho de que estas son para mí obvias, es decir, al hecho de que no se plantean para mí dudas acerca de su aplicación: «Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, estas tienen que ser para mí *obvias*. Tan obvias como es para mí llamar ‘azul’ a este color. (Criterios de que esto sea para mí ‘obvio’))» (IF § 238).

Esta observación despliega la enseñanza implícita en IF § 85, de acuerdo a la cual «no hay regla donde hay una duda», y da un buen ejemplo de la inversión del condicional que comenté en la propuesta de Kripke: «la regla me determina anticipadamente porque sus consecuencias son obvias para mí» reemplaza al condicional «las consecuencias de la regla son obvias para mí porque la regla me determina anticipadamente». Esto es, sin la ausencia de dudas en la continuación de la regla, no habría un fenómeno como la anticipación o la completa determinación de los resultados por la regla. Este es el fenómeno al que, en

la interpretación de Kripke, me refería como el del carácter primitivo de los juicios de corrección.

Estoy ahora en condiciones de abordar, finalmente, la noción clave de *obediencia ciega* tal como aparece tratada en IF § 219: «Cuando sigo la regla no *elijo* / sigo la regla *ciegamente*» (IF § 219).

Cuando leemos «no *elijo*» a la luz de las observaciones previas, en particular a la de IF § 213, el resultado que obtenemos es: «no elijo porque no dudo, no se me *plantea* opción». La ausencia de duda es un rasgo primitivo en nuestro discurso sobre las reglas. Recuérdese ahora el énfasis que puse en mi consideración de la solución escéptica sobre la deflación de los juicios de corrección, esto es, en el carácter primitivo reconocido a los mismos. El hecho de que no se planteen dudas, que no elija, no es explicado por la acción de las reglas, y a decir verdad no es explicado en absoluto, porque este fenómeno es lo que, sobre la base de condiciones de aseverabilidad como la elucidada en IF § 85, nos permite articular un discurso acerca de reglas, seguimiento de reglas y también contravención a las mismas.<sup>15</sup>

Por otra parte, estas observaciones también repercuten sobre nuestra comprensión de *ciegamente*. Las mismas tienen por consecuencia que esta noción se lea, por decirlo de alguna manera, desde *arriba hacia abajo*, esto es: las observaciones acerca de la ausencia de dudas no buscan identificar ningún conjunto de hábitos, inclinaciones, mecanismos de nivel básico, etcétera, que puedan homologarse con reglas primitivas para poder a partir de allí proceder constructivamente. La razón es sencilla: no vamos a llamar ‘aplicación de la regla’ a cualquier cosa que resulte de esas disposiciones. Dicho de otra manera ‘ausencia de duda’, ‘ausencia de elección’ y ‘ciegamente’ se incorporan en las condiciones de aseverabilidad, en la gramática de la expresión regla y no en un proyecto de reducción naturalista de la noción de regla.

El mismo esquema que se aplica para dar cuenta de la noción de regla o de la normatividad en general, se aplica también para dar cuenta del contenido de las reglas. Esto es, Wittgenstein aborda cuestiones como «¿En qué consiste ser un esquema?»<sup>16</sup> o «¿Fuerza la figura del cubo una determinada

<sup>15</sup> Conviene recordar que la ausencia de dudas para seguir una regla (para responder 128 a ‘57 + 68’) está entre los datos sobre los que se monta el desafío escéptico. La solución escéptica se limita a conservar este dato, otorgándole un estatuto diferente.

<sup>16</sup> Wittgenstein aborda esta cuestión indirectamente, a través de la pregunta «¿Pero no podrían existir esas muestras ‘generales’ ¿Una hoja esquemática, pongamos por caso, o una muestra de verde puro?» a lo que responde «¡Cierto!» y pasa a dar una elucidación semejante a la que propusimos en el cuerpo del texto.

aplicación?» (ver IF §§ 73; 139-140) de manera análoga a la que se ha considerado para «regla que determina completamente su aplicación». En relación a la primera pregunta, Wittgenstein observa que: «que ese esquema se entienda como *esquema* y no como la forma de una hoja determinada, y que una tablilla de verde puro se entienda como muestra de todo lo que es verdoso y no como muestra de verde puro –eso reside a su vez en el modo de aplicación de las muestras» (IF § 73).

Este párrafo nos da una buena pauta de las dificultades berkeleyanas a las que Wittgenstein se encontró sometido. Es decir, la frase «que ese esquema se entienda como esquema» es una frase extraña, ya que parece estar negando algo que todo el mundo admite, que hay esquemas, muestras de colores a las que puedo señalar, que le puedo alcanzar a alguien una muestra de color si me lo pide, etcétera. Ahora bien, lo que Wittgenstein quiere decir mediante esta frase es que la cuestión acerca de si el *objeto* del que decimos que es un esquema lo es de una forma de hoja particular o de una hoja esquemática, es un asunto que depende de las aplicaciones que se hagan del mismo. Alguien podría insistir «¿es o no el objeto una muestra?». Naturalmente, este tipo de preguntas nos producen cierto vértigo, ya que nos empujan a pensar en un objeto fantasmal que sería la hoja esquemática *diferente del objeto*. Sin embargo, a juicio de Wittgenstein, esto se debe justamente a que no reparamos en que el uso que hacemos de estas expresiones –‘esquema de...’, ‘muestra de...’, etc.– está dominado por una relación interna entre la aplicación y la comprensión de la muestra con un contenido u otro, esto es, como esquema particular. Dicho de otra manera, el *objeto* que llamamos ‘esquema de hoja’ puede tener una relación contingente con la aplicación del tipo de la que esperamos de un esquema de hoja, pero aquello a lo que llamamos ‘esquema de hoja’ está en una relación necesaria con la aplicación del tipo de la que esperamos de un esquema de hoja, sencillamente porque no llamamos ‘esquema de hoja’ a ningún objeto si la aplicación que se hace del mismo no es la que *nosotros esperamos* de un esquema de hoja.

En el tratamiento de la pregunta acerca de si la figura del cubo fuerza una determinada aplicación, Wittgenstein señala:

Bueno, supón que al oír la palabra «cubo» te viene a las mientes una figura. El dibujo de un cubo, pongamos por caso. ¿Hasta qué punto esta figura puede ajustarse a un empleo de la palabra «cubo» o no ajustarse a él?—Quizá digas: «eso es sencillo; –si me viene a las mientes esa figura y señalo, por ejemplo, un prisma triangular y digo que es

un cubo, entonces este empleo no se ajusta a la figura.»—¿Pero no se ajusta? He elegido el ejemplo intencionadamente de manera que sea muy fácil imaginarse un *método de proyección* según el cual la figura ajusta después de todo. (IF § 139)

En este ejemplo, Wittgenstein cuenta con el hecho de que, por una continuación del modo en el que nos representamos el método de proyección de la figura—consistente quizá en el tendido de unas líneas imaginarias que lleguen hasta el objeto al que se aplica—, logramos un resultado en el que no nos sentimos *inclinados* a realizar un juicio acerca de que el resultado obtenido de ese modo se trate de una aplicación de la figura del cubo. Un poco más adelante, Wittgenstein insiste en que este ejemplo: «Nos hizo advertir (nos recordó) que bajo ciertas circunstancias estaríamos dispuestos a llamar también ‘aplicación de la figura cúbica’ a otro proceso, además de aquel en el que habíamos pensado originalmente» (IF § 140).

En este fragmento es crucial que entendamos que la expresión «aplicación de la figura cúbica» significa algo así como ‘aplicación motivada o causada por la figura de forma cúbica’. De esa manera se pone de manifiesto la independencia que lo que llamamos «figura de cubo» guarda en relación a los poderes causales de la «figura de forma cúbica», esto es, sale a la luz que la identificación de una figura de cubo—esquema de cubo, muestra de cubo, regla de uso de cubo, etc.—está determinada únicamente por la aplicación que se hace de la misma. Esta observación se completa con la siguiente: «Y ahora lo esencial es que veamos que al oír la palabra puede que nos venga a las mientes lo mismo y a pesar de todo ser distinta su aplicación. ¿Y tiene entonces el mismo significado las dos veces? Creo que lo negaríamos» (IF § 140). Y con esta otra: «¿Pueden entonces entrar en colisión figura y aplicación? Bueno, pueden entrar en colisión en la medida en que la figura nos hace esperar un empleo diferente; porque los hombres hacen en general *esta* aplicación de *esta* figura» (IF § 141).

El empleo de la figura de forma cúbica puede colisionar con su aplicación solo en la medida en que los hombres en general, o al menos los hombres en determinada comunidad, están inclinados a aplicar esa figura de determinada manera, y es esta aplicación lo que hace que ellos estén inclinados a llamar a la figura cúbica ‘figura de un cubo’, y a hablar de determinadas aplicaciones como ‘determinadas por la figura de cubo’. Son estas inclinaciones a aplicar, decíamos, y no la figura misma la que determina que los hombres la apliquen a determinados objetos, esto es, no es el objeto de figura cúbica—sea cual sea

su naturaleza— el que determina que los hombres concuerden en sus aplicaciones de la ‘figura de un cubo’, sino la concordancia en las aplicaciones la que determina que los hombres estén inclinados a llamar ‘figura de un cubo’ a las figuras de forma cúbica.

Ahora bien, estas observaciones vuelven sobre la cuestión de la concordancia en los juicios que abordé en el capítulo segundo. En consecuencia, ha llegado el momento de observar que las dificultades que señalé allí sobre el uso de las expresiones ‘definición’ y ‘definiciones ostensivas’ en los párrafos IF § 242 y OFM VI § 39, son del mismo tipo que las dificultades de corte berkeleyano que estoy considerando ahora. El núcleo de las observaciones de Wittgenstein acerca de que la necesidad de concordancia en los juicios *parece* abolir la lógica (IF § 242), radica en que el requisito de la concordancia en los juicios derroca una representación irresistiblemente tentadora de aquello en lo que consiste actuar determinado por un concepto, aplicar un concepto, deducir las consecuencias de un concepto, etcétera. Pero, sin embargo, Wittgenstein insiste en que la necesidad de concordancia en los juicios no tiene tal efecto devastador, y ahora se pueden ver con claridad las razones de esta apreciación: es justamente porque hay una relación interna, porque uso (usamos) la concordancia con mis (nuestros) juicios como un criterio para atribuir la comprensión de, por ejemplo, ‘esquema de verde’. Dicho de otra manera, la concordancia en los juicios es una parte constitutiva de lo que llamamos ‘esquema de verde’, ‘esquema de hoja’, etcétera, y de lo que llamamos ‘actuar determinado por un concepto’, ‘deducir las consecuencias del mismo’, etcétera.

El desarrollo previo no hace otra cosa que explicitar algunas consecuencias que venían implícitas en el paso a condiciones de aseverabilidad involucrado en el movimiento hacia la solución escéptica: sobre todo que la concordancia en los juicios es un criterio para la atribución de conceptos. Y esto es justamente lo que pone en buenas condiciones a la solución escéptica kripkeana para afrontar el problema de las relaciones internas entre la regla y sus casos.

## Criterios y relaciones internas

Concluiré, entonces, con algunas observaciones sobre la noción wittgensteiniana de criterio y su relación con el tratamiento del problema de las relaciones internas. La noción wittgensteiniana de criterio hace referen-

cia al rasgo que define a un fenómeno, por ejemplo, la presencia del bacilo X en la sangre *define* a la enfermedad anginas, la posesión de tres lados *define* al triángulo (Wittgenstein, 1958: 53-54/24-25). Los criterios no se descubren a través de la experiencia, sino que, al contrario, son el resultado de una estipulación o convención. Los criterios son normas que usamos para identificar fenómenos. Por ejemplo, el criterio de las anginas sirve para describir la situación de un individuo por medio de un enunciado condicional: «Si A tiene anginas, encontraremos el bacilo X en su sangre». De manera que la presencia del bacilo X en su sangre nos da evidencia para atribuirle anginas. En contraste con los criterios, los *síntomas* son hechos que generalmente acompañan al fenómeno en cuestión, por ejemplo «tener la garganta inflamada», para el caso de las anginas, o «ser semejante a la escuadra que llevábamos a la escuela», para los triángulos.

Para establecer el contraste entre criterios y síntomas podemos indicar que *inventamos* los criterios, mientras que *descubrimos* los síntomas. Sin embargo, esta caracterización es desorientadora, ya que dirige nuestra atención hacia un acto legislador, el del establecimiento de una definición. Por ello es más conveniente caracterizar la diferencia entre criterios y síntomas en base a la manera en la que podríamos descubrir, por ejemplo a través de la observación de la práctica de los médicos, que la presencia del bacilo X en la sangre es un criterio de las anginas. Una circunstancia que nos permitiría descubrir la diferencia entre criterios y síntomas sería la de un médico que a pesar de observar la garganta inflamada de su paciente tuviera ciertas dudas acerca de si el mismo tiene o no anginas. Tal duda no sería ya posible en presencia de un análisis que mostrase que el paciente tiene el bacilo X en la sangre, a riesgo de contar como desconocimiento del significado de "anginas". O bien otra circunstancia, en la cual un médico, luego de tener los resultados del análisis que indican que su paciente no tenía el bacilo X en la sangre, sostuviera que, después de todo, su paciente, más allá de las apariencias, esto es, las que lo hicieron juzgar que poseía anginas —los síntomas de las anginas: la garganta inflamada, etc.—, no las tuvo realmente. Esto es, el criterio lo llevaría a revisar su juicio. Si constatamos que el criterio no está presente, podemos concluir que el fenómeno en cuestión no ha tenido lugar, aun cuando la identificación o reconocimiento que podamos haber hecho previa al examen sugiriera lo contrario. Dicho de otra manera, un criterio enuncia una regla de acuerdo a la cual usamos ciertas expresiones.

La conexión de la noción de criterio con la noción de relación interna queda facilitada por el hecho de que la noción de criterio que vengo comen-

tando tiene una gramática que se solapa exactamente con la de la noción de proposición matemática, que es la que Wittgenstein utiliza por medio de algunos ejemplos en las *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, para clarificar la noción de relación interna. Allí intenta examinar la naturaleza de algunas proposiciones que establecen *relaciones internas*, a las que llama proposiciones matemáticas. Lo que esto quiere decir es que las proposiciones matemáticas deben verse como reglas para el uso de los términos matemáticos o, en otras palabras, como criterios. Dicho más directamente, las proposiciones matemáticas son criterios.

En las OFM Wittgenstein está interesado, entre otras cosas, en esclarecer la naturaleza esquivada que posee una demostración matemática. Así es que en el libro I de OFM decide considerar una cuestión muy sencilla, la de que «5 está compuesto de 3 y 2» (ver OFM I § 53). Esta proposición, indica Wittgenstein, intenta establecer una *relación interna* entre 5 y 2 y 3. Como demostración se propone el siguiente gráfico:

#### IIII

Esta figura, sostiene Wittgenstein, es (puede ser) una demostración. En esta figura, se supone, podemos apreciar la relación esencial, o relación interna, de manera de convencernos de que «5 está compuesto de 3 y 2». Imagino que el lector puede experimentar ahora un sentimiento de persuasión o de convicción acerca de lo que esta figura muestra. Sin embargo, la mención del sentimiento de convicción es solo a título de ilustración de una de las maneras en que podemos confundirnos al hacer filosofía. Que esta figura sea una demostración para nosotros, se exhibe, en última instancia, en el uso que hacemos de la misma. Por ejemplo, un comportamiento que revelaría que tomamos esta figura como una demostración sería el siguiente: si estamos inclinados a realizar un juicio acerca de que un objeto está compuesto de cinco partes, deberíamos revisar nuestro juicio si luego descubriéramos que no podemos dividirlo exhaustivamente en dos y tres partes.

En OFM I § 54 Wittgenstein realiza algunas precisiones acerca de cuáles son las circunstancias en las que diríamos que alguien ha aceptado una proposición —una figura como la que se presentó— como una demostración. El ejemplo que Wittgenstein considera ahora es otro: una figura en la que *dos* paralelogramos pueden ubicarse entre dos paralelas, podría tomarse como una demostración de que *cien* paralelogramos, colocados de esa manera, darán por resultado una línea recta, si diera lugar a actitudes como la siguien-

te: «Si se colocan 100 [paralelogramos] realmente, quizás se obtenga una línea ligeramente curva. Pero la demostración nos ha determinado a usar la imagen y la forma de expresión: si no producen una línea recta es que no estaban contruidos con exactitud» (OFM I § 54).

Lo que importa destacar aquí es que cuando esta proposición es aceptada como una demostración, como un criterio o como la enunciación de relaciones internas (paralelogramos y paralelas) la misma funciona de manera contrapuesta, esto es, no decimos «si colocamos de ese modo 100 paralelogramos *darán* por resultado una línea recta», como una predicción. Si tal fuera el caso, deberíamos tener una manera de identificar la ocurrencia del antecedente de manera independiente del consecuente, y de este modo, en el ejemplo recién citado, la proposición habría sido falseada. Antes bien, la aceptación de esta proposición como una demostración, lo que en OFM I § 62 se llama la «acción a distancia» de la demostración, se manifestará, por ejemplo, en la disposición a revisar la forma de las piezas que conforman la línea para ver si son *paralelogramos inexactos* –paralelogramos aparentes–, en la revisión de la colocación de las mismas y en otras actitudes semejantes. La proposición en cuestión establece una relación interna porque el consecuente del condicional es, cuando menos parcialmente, *constitutivo* de nuestra noción de paralelogramo. La demostración es, en consecuencia, como un eje sobre el que giran las investigaciones empíricas. Esto quiere decir, por un lado, que no es revisable por las mismas y, por el otro, significa que nos señala direcciones en las que observamos la realidad –como revisar la forma o la colocación de las figuras en la línea–. Estas, y otras observaciones semejantes, serían los criterios que, si nos enfrentáramos con una tribu extraña, adoptaríamos para descubrir qué es lo que aceptan como una demostración.

Esta idea de constitución permite solucionar el problema suscitado por la concordancia en los juicios –el problema de las relaciones internas–, al distinguir entre una parte primitiva (constitutiva) y una parte derivada (no primitiva) en nuestros juegos de lenguaje. Y en mi opinión esto no se llegó a conceptualizar cabalmente hasta que, con la lectura escéptico-semántica de Kripke, estuvimos en condiciones de apreciar que, solamente pagando el precio de deflacionar un predicado como ‘correcto’, podemos obtener un tratamiento satisfactorio del problema de las relaciones internas entre la regla y sus aplicaciones. Mientras pensamos a ‘correcto’ como un predicado con condiciones robustas, como no básico, nos vemos arrastrados a pensar que ‘corrección’ remite a una propiedad, a las condiciones de corrección. Ahora bien, estas han sido concebidas forzosamente, debido al rol otorgado

a las mismas –distinguir entre parecer y ser correcto–, como independientes de nuestras inclinaciones a aplicar. Pero esta independencia implicó imperceptiblemente la ruptura de una relación interna, cuya unión se busca luego infructuosamente.

Lo que debe entenderse para disolver el problema planteado a propósito de las relaciones internas entre la regla y su aplicación es, en consecuencia, que los juicios de corrección, la concordancia en los juicios, son un «parte constitutiva» de los estados mentales intencionales, en general, y del seguimiento de reglas, en particular. La observación de las IF que mejor nos permite modelar este aspecto de la solución wittgensteiniana es una de IF § 136: «Y el uso de las palabras ‘verdadero’ y ‘falso’ puede ser también una parte constitutiva de ese juego; y entonces pertenece para nosotros a la *proposición*, pero no ‘se ajusta’ a ella. Asimismo podríamos también decir que dar jaque pertenece a nuestro concepto del rey del ajedrez (como, por así decirlo, una parte constitutiva del mismo)» (IF § 136).

Aquí, según entiendo, Wittgenstein ofrece una concepción deflacionada de la verdad, con los juicios acerca de verdad como una parte *primitiva* de nuestro lenguaje –esto es, no susceptible de una justificación posterior– para dar cuenta de la noción de proposición. Encontramos nuevamente el uso contrapuesto: «si no se le aplica verdadero, no se le aplica proposición» que viene a echar un bálsamo sobre las complicaciones suscitadas por «se le aplica verdadero porque es una proposición», enunciado que nos da una medida de la dificultad que suscita con solo considerar que deberíamos lidiar con una elucidación de su antecedente en términos de la pregunta: «¿qué es una proposición?».

En cambio Wittgenstein ha reparado en que los juicios acerca de la verdad-falsedad son un rasgo primitivo de nuestras prácticas, de modo análogo a como lo son los juicios acerca de la corrección-incorrección, de manera que los juicios acerca de la verdad son una parte constitutiva de nuestra noción de proposición, como los juicios de corrección e incorrección lo son de la noción de regla. Dicho en otros términos, es solo porque tenemos una parte constitutiva primitiva en los juicios de la verdad que tenemos relaciones internas entre estas y la noción de proposición.

Según entiendo, Kripke reparó agudamente en este aspecto:

Nosotros *llamamos* a algo una proposición, y por consiguiente verdadero o falso, cuando en nuestro lenguaje le aplicamos el cálculo de las funciones de verdad. Es decir, es sencillamente parte primitiva

de nuestro juego de lenguaje, no susceptible de una explicación más profunda, el que las funciones de verdad se apliquen a ciertas oraciones. (1982: 84/86)

Por lo demás, como se veía en el fragmento citado de IF § 136, la elucidación en términos de «partes constitutivas» o enunciados condicionales contrapuestos, no es de ningún modo exclusiva de los grandes temas de interés filosófico, puesto que la misma aparece mencionada en dicho fragmento para clarificar la relación interna entre el concepto de rey de ajedrez y la posibilidad de dar jaque. Ya me he referido largamente al mismo tipo de relación en el caso de la suma, donde el juicio « $68 + 57 = 125$ » es una parte constitutiva del concepto de suma. Por otra parte, el metro patrón, en tanto es considerado como una herramienta del juego de lenguaje, esto es, como un instrumento para la realización de juicios (entendiendo por esto una situación en la que los juicios no pudieran realizarse sin la ayuda de esta herramienta), es constitutivo del concepto de metro (IF § 50); las respuestas a preguntas como «¿quién?» o «¿qué?» son constitutivas del concepto de sujeto de la oración (IF § 137); la expresión de dolor es constitutiva de nuestro concepto de dolor, las inclinaciones a repetir el abecedario son constitutivas del ordenamiento que las letras exhiben en el abecedario; por ejemplo la concordancia en la inclinación a decir K, L es constitutiva de la sucesión de la K por la L en el abecedario (IF § 137), y de modo general, como hemos visto, la aplicación es una parte constitutiva de la comprensión.

Entonces, el tratamiento del problema de las relaciones internas está ligado a funcionamiento de las proposiciones que las enuncian como condicionales contrapuestos. Hay una relación entre la forma paralelogramo y la posibilidad de ser colocado entre dos líneas rectas, entre *esta* forma y *esta* otra forma, porque de nada decimos que sea un paralelogramo exacto si no puede ser colocado junto a otros entre dos paralelas, de nada decimos que esté compuesto de cinco partes si no puede separarse de manera exhaustiva en tres y dos partes. Del mismo modo, hay una *relación interna* entre la comprensión de la suma y la respuesta «125» para el problema de adición « $57 + 68$ » en virtud de que no diríamos de alguien que comprende la suma a menos que esté dispuesto a dar la respuesta «125» para dicho problema.

Este recorrido por algunos textos wittgensteinianos ha permitido articular un argumento, en principio plausible, a favor de la manera en la que la elucidación de Kripke de las condiciones de aseverabilidad permite resolver el problema que quedó planteado en el capítulo segundo acerca de IF § 242,

según el cual, aunque la concordancia en los juicios parece abolir la lógica, no lo hace en realidad. En una de las formulaciones de las condiciones de aseverabilidad: «Si Jones sigue la regla en esta instancia el hará...» (Kripke, 1982: nota 83) señalé que, cuando este criterio es usado por Smith, en los puntos suspensivos se debía ubicar la respuesta, esto es, el juicio, que el propio Smith se siente inclinado a realizar. De donde ahora puede apreciarse con claridad cómo es que en la solución escéptica la necesidad de concordancia en los juicios no implica una cancelación de la lógica, sino que, al contrario, es constitutiva de la misma.

Todo esto viene a querer decir que, a la queja de IF § 242 según la cual la necesidad de concordancia en los juicios parece abolir la lógica, se le responde que no lo hace, precisamente porque la concordancia en los juicios es una *parte constitutiva* de la lógica, y de las relaciones internas en general.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acero, J. (1999). «Wittgenstein, la definición ostensiva y los límites del lenguaje». *Teorema*, XVIII(2), 5-17.
- Andrews, D. (2002). «Commodity and Fetishism as a Form of Life. Language and Value in Wittgenstein and Marx». En Kitching, G. y Pleasants, N. (eds.). *Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics* (pp. 78-94). London-New York: Routledge.
- Anscombe, G. (1977). *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*. (M. Pérez Rivas, trad.). Buenos Aires: El Ateneo.
- (1981). *Ethics, Religion and Politics*. En *The Collected Papers of G. E. M. Anscombe, III*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1985). «Critical Notice: Saul A. Kripke: *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982)». *Canadian Journal of Philosophy*, 15, 103-109.
- Ayer, A. (1979). «¿Puede haber un lenguaje privado?». En Villanueva, E. (ed.). *El argumento del lenguaje privado* (pp. 83-97). México: UNAM. [Edición original: Ayer, A. (1954). «Can There be a Private Language?». *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary XXVIII*, 63-76. Reimpreso en Pitcher, G. (ed.). (1968). *Wittgenstein: the Philosophical Investigations* (pp. 251-266). University of Notre Dame Press].
- (1986). *Wittgenstein*. Barcelona: Crítica. [Edición original (1985). *Wittgenstein*. London: Pelican Books].
- (1993). «Introducción del compilador». En Ayer, A. (ed.). *El positivismo lógico* (pp. 9-34). (L. Aldama, U. Frsch, C. Molina, F. Torner y R. Ruiz, trads.). Madrid: FCE.

- Baker, G. y Hacker, P. (1980). *Wittgenstein, Understanding and Meaning. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1984a). «Critical Study: On misunderstanding Wittgenstein: Kripke's Private language argument». *Synthese*, (58), 407-450. (Reimpreso en Baker and Hacker (1984). *Scepticism, Rules and Language*, (pp. 1-55). Oxford: Basil Blackwell,).
- (1984b). *Scepticism, Rules and Language*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1984c). *Wittgenstein, Meaning and Understanding. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, 1*. Oxford: Basil Blackwell. [Se trata de la edición separada de los ensayos, que aparecen en el trabajo mencionado antes, sin el comentario analítico, línea por línea del texto de las *Investigaciones filosóficas* §§ 1-184, que se incluye en aquel].
- (1985). *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, 2*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1990). «Malcolm on Language and Rules». *Philosophy*, 65, 167-179.
- Barrio, E. (1998). *La verdad desestructurada*. Buenos Aires: Eudeba.
- Becker, K. (January, 2004). «Knowing and Possessing Knowledge». *American Philosophical Quarterly*, 41(1), 21-36.
- Beiner, R. (1983). *Political Judgment*. London: Methuen.
- Berkeley, G. (1998). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. (C. Mellizo, trad.). Barcelona: Altaya.
- Blackburn, S. (1981). «Reply: Rule-following and Moral Realism». En Holtzman, S. y Leich, Ch. (eds.). *Wittgenstein: to Follow a Rule* (pp. 163-187). London: Boston and Henley, Routledge. [Respuesta a McDowell, J. «Non-cognitivism and Rule-following»].
- (1998). «Projectivism». En Craig, E. y Floridi, L. (eds.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy* [CD-ROM. Versión 1.0]. London: Routledge.
- (2002). «The Individual Strikes Back». En Miller, A. y Wright, C. *Rule following and Meaning* (pp. 28-44). Montreal & Kingston, Ithaca: McGill Queens's University Press.
- Bloor, David (1983). *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London and Basingstoke: MacMillan.
- (1996). «Linguistic Idealism Revisited». En Sluga, H. y Stern D. (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (pp. 354-382). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997). *Wittgenstein: Rules and Institutions*. London: Routledge.
- (August, 2004). «Institutions and Rule Scepticism. A Reply to Martin Kusch». *Social Studies of Science*, (34/4), 593-601.

- Boghossian, P. (1989). «The Rule Following Considerations». *Mind*, (98), 1989, pp. 507-540. [Republicado en Miller, A. y Wright, C. (eds.). (2002). *Rule-Following and Meaning* (pp. 141-187. Montreal & Kingston, Ithaca: McGill Queens's University Press].
- Bouveresse, J. (1987). *La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*. Paris: Minuit.
- Brandom, R. (2002). *La articulación de las razones*. (E. de Bustos y E. Pérez Cerdeño, trads.). Madrid: Siglo XXI.
- Budd, M. (1993). *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. London & New York: Routledge.
- Cabanchik, S. (1986). «Causas y razones en la filosofía de Wittgenstein». *Análisis filosófico*, VII(1), 29-45.
- (1990). «¿Wittgenstein escéptico?». *Cuadernos de filosofía*. Buenos Aires: Departamento de Filosofía, FFyL, UBA (34).
- (1993) *El revés de la filosofía. Lenguaje y escepticismo*. Buenos Aires: Biblos.
- Candlish, S. (1980). «The Real Private Language Argument». *Philosophy*, (55), 85-94.
- (1998) «Private Language Argument». En *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-ROM. Version 1.0]. London: Routledge.
- (2003). «Private language». En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En línea: <<http://plato.stanford.edu/entries/private-language/>>. Consultado en septiembre de 2006.
- Canfield, J. (October, 1996). «The Community View». *The Philosophical Review*, 105(4), 469-488.
- (September, 2001). «Private Language: The Diary Case». *Australasian Journal of Philosophy*, 79(3), 377-394.
- Carney, J. (1960). «Private Language: The Logic of Wittgenstein's Argument». *Mind*, 69(276), 560-565.
- Cavell, S. (1996). «Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein's *Investigations*». En Sluga, H. y Stern, D. (eds.). *Cambridge Companion to Wittgenstein*, (pp. 261-295). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002a). «The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy». En Cavell, S. *Must We Mean What We Say*, (pp. 44-72). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002b). «Must We Mean What We Say». En Cavell, S. *Must We Mean What We Say*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1-43.

- Cook, J. (1979). «La tesis de Wittgenstein sobre la privacidad». En Villanueva, E. (ed.). *El argumento del lenguaje privado* (pp. 117-1519). México: UNAM.
- Craig, E. (1997). «Meaning and Privacy». En Hale, B. y Wright, C. *A Companion to Philosophy of Language* (pp. 127-145). London: Blackwell.
- Descartes, R. (1980). *Meditaciones metafísicas*. (E. de Olazo y T. Swank, trads.). En Descartes, R. *Obras escogidas* (pp. 199-289). Buenos Aires: Charcas.
- Descombes, V. (1996). *Les institutions du sens*. Paris: Minuit.
- (2000). «Philosophie des représentations collectives». *History of the Human Sciences*, 13(1), 37-49.
- Dummett, M. (1959). «Wittgenstein's Philosophy of Mathematics». *The Philosophical Review*, 68, 324-348.
- Ebbs, G. (1997). *Rule-following and Realism*. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press.
- Engel, S. (1971). *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language. An Historical Examination of his Blue Book*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Fann, K. (1997). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. (M. Beltrán, trad.). Madrid: Tecnos.
- Fogelin, R. (1994). *Wittgenstein* (2º ed). London: Routledge.
- Garver, N. (1960). «Wittgenstein on Private language». *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(3), 389-396.
- (1996). «Philosophy as Grammar». En Sluga H. y Stern D. (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (pp. 139-170). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gier, N. (1981). *Wittgenstein and Phenomenology*. Albany: State University of New York.
- Ginet, C. (1979). «El argumento de Wittgenstein de que uno no puede obedecer una regla privadamente». En Villanueva, E. (ed.). *El argumento del lenguaje privado* (pp. 177-196). México: UNAM.
- Glock, H. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Goldfarb, W. (1985). «Kripke on Wittgenstein on Rules». En Miller, A. and Wright, C. (eds.). *Rule-Following and Meaning* (pp. 92-107). Montreal & Kingston- Ithaca: McGill Queen's University Press.
- (1992). «Wittgenstein on Understanding». *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, 109-122.
- (1997). «Wittgenstein on the Fixity of Meaning». En Tait, W. (ed.). *Early Analytic Philosophy. Frege Russell, Wittgenstein. Essays in Honour of Leonard Linsky* (pp. 75-122). Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

- Gómez López, C. (2003). *Significado y libertad. Un ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid: Siglo XXI.
- Gustafsson, M. (2004). «The Rule-follower and his Community: Remarks on an Apparent Tension in Wittgenstein's Discussions of Rule-following». *Language Sciences* (26), 125-145.
- Hacker, P. (1987). «Critical Notice: Norman Malcolm, Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought». *Philosophical Investigations*, 10(2), 142-150.
- Hale, B. (1997). «Rule Following, Objectivity and Meaning». En Hale, B. y Wright, C. *A Companion to Philosophy of Language* (pp. 369-396). London: Blackwell.
- Hallet, G. (1977). *A Companion to Wittgenstein «Philosophical Investigations»*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Hattiangadi, A. (2003), «Making it Implicit: Brandom on Rule-following», *Philosophy and Phenomenological Research*, LXVI(2), 419-431.
- (2007). *Oughts and Thoughts. Scepticism and The Normativity of Content*. Oxford: Oxford University Press.
- Haukioja, J. (May, 2005). «Is Solitary Rule-Following Possible?». *Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel*, 32(1-4), 131-154.
- Hegel, G. (1971). *Fenomenología del espíritu*. (W. Roces, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hempel, C. (1993). «Problemas y cambios en el criterio empirista del significado». En Ayer, A. (ed.). *El positivismo lógico* (pp. 115-136). (L. Aldama, U. Frsch, C. Molina, F. Torner y R Ruíz, trads.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hertzberg, L. (2002). «On the need for a Listener and Community Standards». En Gustafsson & Hertzberg (eds.). *The Practice of Language*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 247-259.
- (2010). «Language Games and Private Language». En Jolley, K. (ed.). *Wittgenstein: Key Concepts*. Acumen Publishing Ltd. En prensa.
- Hintikka, J. (July, 1969). «Wittgenstein on Private Language: Some Sources of Misunderstanding». *Mind*, 78(311), 423-425.
- Hoffman, P. (1985). «Kripke on Private Language». *Philosophical Studies*, (47), 23-28.
- Holtzman, S. y Leich, C. (eds.). (2002). *Wittgenstein: to Follow a Rule*. London: Boston and Henley, Routledge.
- Hume, D. (1998). *Investigación sobre el conocimiento humano*. (J. de Salas Ortueta, trad.). Barcelona: Altaya.

- Kant, I. (1987). *Crítica de la razón pura*. (M. García Morente y M. Fernández Nuñez, trads.). México: Porrúa.
- Karczmarczyk, P. (2000). «Lenguaje e interpretación en Gadamer». *Revista latinoamericana de filosofía*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), XXVI(2), 275-301.
- (2003). «La noción de presupuesto». *Tópicos. Revista de filosofía de la Universidad Panamericana*, (24). México D. F.: Universidad Panamericana, 101-130.
- (2006a). «Hegel y el problema del límite». En Moran, J. (comp.). *Los filósofos y los días. Escritos filosóficos sobre conocimiento, arte y sociedad* (pp. 37-60). La Plata: La Campana.
- (2006b). «Seguir un conejo. Reglas y cambio de aspectos». En: Penelas, F. y Satne, G. (eds.). *Gramáticas, reglas y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein* (pp. 1-12). Buenos Aires: Grama.
- (2006c). «La noción de obediencia ciega en el *Cuaderno azul*». en Mattio, E. y Scotto, C. (eds.). *Objetividad, interpretación e historia: perspectivas filosóficas* (pp. 243-261). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades.
- (2006d). «El pensamiento de Gadamer en el contexto de la historia de la hermenéutica». *Diálogos, Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, (88). Río Piedras, Puerto Rico: Departamento de filosofía de la Universidad de Puerto Rico.
- (2007a). «Lenguaje y comunidad. El argumento clásico y el argumento de Kripke contra el lenguaje privado». En *Actas de las sextas Jornadas de Investigación en Filosofía. Revista de Filosofía y Teoría Política, Anexo Actas*. Tomo II. La Plata, 231-240.
- (2007b). «Estudio crítico: Martin Kusch *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein*, Montreal and Kingston, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2006". *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, (89). Río Piedras, Puerto Rico.
- (2007c). *Gadamer: aplicación y comprensión*. La Plata: Edulp.
- (2007d). «El problema del límite según Hegel». *Revista eletrónica estudos hegelianos. Revista Semestral do sociedade Hegel Brasileira-UFPE*, 4(06). En línea: < [www.hegelbrasil.org/rev06a.htm](http://www.hegelbrasil.org/rev06a.htm) >. Consultado el 2 de enero de 2010.
- (2009). *Reglas y conciencia de las reglas. Significado, ontología y escepticismo*. La Plata: FaHCE, UNLP. En línea: <<http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.24/te.24.pdf>>. Consultado el 1 de abril 2010.

- Kenny, A. (1979). «El principio de verificación y el argumento del lenguaje privado». En Villanueva, E. (ed.). *El argumento del lenguaje privado* (pp. 233-262). México: UNAM. [Edición original: en Jones, O. (1971). *The Private Language Argument* (pp. 204-228). London: Macmillan].
- (1990). «Wittgenstein sobre la naturaleza de la filosofía». En Kenny, A. *El legado de Wittgenstein* (pp. 72-100). México: Siglo XXI.
- (1995) *Wittgenstein*. (A. Deaño, trad.). Madrid: Alianza. [Edición original: Kenny, A. (1973). *Wittgenstein*. London: Allen Lane].
- Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge MA: Harvard University Press. [Hay traducciones al español: Kripke, S. (1989). *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. (A. Tomasini Bassols, trad.). México, UNAM; Kripke, S. (2006). *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado. Una exposición elemental*. (J. Rodríguez Marqueze, trad.). Madrid: Tecnos].
- Kusch, M. (2002). *Knowledge by agreement. The Programme of Communitarian Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2004a). «Rule-Scepticism and the Sociology of Scientific Knowledge. The Bloor-Lynch Debate Revisited». *Social Studies of Science (SSS)*, 34(4), 571-591.
- (2004b). «Answers to my Critics». *Social Studies of Science*, 34(4), 615-620.
- (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein*, Montreal & Kingston, Ithaca: McGill-Queens University Press.
- Lagerspetz, E. (2001). «On the existence of institutions». En Lagerspetz, E. & Kotkarivirta, J. (eds.). *On the Nature of Social and Institutional Reality* (pp. 70-101). Jyväskylä, SoPhi: University of Jyväskylä.
- Lähteenmäki, M. (2003). «On Rules and Rule Following: Obeying Rules Blindly». *Language & Communication*, (23), 45-61.
- Lance, M. Norris and O'Leary-Hawthorne, J. (1997). *The Grammar of Meaning. Normativity and Semantic Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Law, S. (2004). «Five Private Language Arguments». *International Journal of Philosophical Studies*, 12(2), 159-176.
- Lawn, C. (2003). «Wittgenstein, History and Hermeneutics». *Philosophy and Social Criticism*, 29(3), 281-295.
- Luntley, M. (1991). «The Transcendental Grounds of Meaning and the Place of Silence». En Puhl, K. (ed.). *Meaning Scepticism* (pp. 170-188). Berlin: de Gruyter.

- Malcolm, N. (1963a). «Wittgenstein's *Philosophical Investigations*». En Malcolm, N. *Knowledge and Certainty: Essays and Lectures* (pp. 96-129). Englewood Cliffs: N. J. [Edición original (1954). *The Philosophical Review*].
- (1963b). «Knowledge of Other Minds». En Malcolm, N. *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures* (pp. 96-129). Englewood Cliffs: Prentice Hall. [Edición original 1958].
- (1986). *Nothing is Hidden*. Oxford: Blackwell.
- (1989). «Wittgenstein on Language and Rules». *Philosophy*, (64), 5-28.
- Martinich, A. (1996). «The Nature of Language». En Martinich, A. (ed.). *Philosophy of Language* (3.<sup>a</sup> ed.) (pp. 493-499). New York-Oxford: Oxford University Press.
- Mauro, T. de (1967). *Ludwig Wittgenstein. His Place in the Development of Semantics*, Dordrecht-Holland: Reidel.
- McDowell, J. (1981). «Non-cognitivism and Rule-following». En Holtzman, S. y Leich, C. (eds.). *Wittgenstein: to Follow a Rule* (pp. 141-162). London: Boston and Henley, Routledge.
- (1992). «Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy». *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, 40-52.
- (1998a). «Virtue and Reason». En McDowell, J. *Mind, Value and Reality* (pp. 297-321). Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Aparecido originalmente en 1979).
- (1998b). «Intentionality ad Interiority in Wittgenstein», en su *Mind, Value and Reality* (pp. 297-321). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- (2002a). «Wittgenstein on Following a Rule», en Miller, A. y Wright, C. (eds.). *Rule-Following and Meaning* (pp. 45-80). Montreal & Kingston, Ithaca: McGill Queens's University Press. [Edición original *Synthese*, (58), 325-363].
- (2002b). «Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism» en Malpas, J., Arnsward, U. y Kerstcher, J. (eds.). *Gadamer's Century. Essays in honour of Hans-Georg Gadamer* (pp. 173-193). Cambridge (Mass.) and London: MIT Press.
- McGinn, M. (1989). *Sense and Certainty. A Dissolution of Scepticism*. Oxford-New York: Basil Blackwell.
- (1997). *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. London: Routledge.

- Miller, A. y Wright, C. (eds.). (2002). *Rule-Following and Meaning*. Montreal & Kingston, Ithaca: McGill Queens's University Press.
- Moore, G. (1983). «Las conferencias de Wittgenstein de 1930-33». En Moore, G. *Defensa del sentido común y otros ensayos* (pp. 255-322). Barcelona: Orbis.
- Moser, P. (1991). «Malcolm on Wittgenstein on Rules». *Philosophy*, (66), 101-105.
- Naishtat, F. (1999). «Alcance de la subversión wittgensteiniana del *cogito* cartesiano». *Cuadernos de filosofía*, (45), UBA.
- (2004). *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nietzsche, F. (2002). *La genealogía de la moral*. (J. Mardomingo Sierra, trad.). Barcelona: RBA.
- Nudler, Oscar (2000) «Las controversias filosóficas: El caso de la filosofía de la ciencia del siglo xx». En *Actas del 2.º Simposio de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur*, Quilmes: s. d.
- Oakeshott, M. (1948-49). «The Tower of Babel». *The Cambridge Journal*, 2, 67-82.
- (1950-51). «Rational Conduct». *The Cambridge Journal*, 4, 3-27.
- Palavecino, S. (1991). «Ideas para la sistematización del concepto de forma de vida». *Revista latinoamericana de filosofía*. XVII(1).
- (1999). *Wittgenstein y los juegos del lenguaje*. Belo Horizonte: FUMARC, Fundação CEFETMINAS.
- Pears, D. (1973). *Wittgenstein*. Barcelona-México: Grijalbo.
- Petit, J. (1991). *La action dans la philosophie analytique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (2002). «The Reality of Rule-following». En Petit, J. *Rules, Reasons and Norms* (pp. 26-48). Oxford: Clarendon Press. [También en Miller y Wright (eds.). (2002) *Rule Following and Meaning* (pp. 188-208). Montreal & Kingston, Ithaca: McGill Queens's University Press.).
- Pitkin, H. (1993). *Wittgenstein and Justice. On the significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Popper, K. (1985). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Quine, W. (1968). «Ontological Relativity». *The Journal of Philosophy*, 65(7), 185-212.
- Rescher, N. (1996). *La lucha de los sistemas*. México: UNAM.

- Rhees, R. (1979). «¿Puede haber un lenguaje privado?». En Villanueva, E. (ed.). *El argumento del lenguaje privado* (pp. 99-115). México: UNAM. [edición original: Rhees, R. (1954). «Can There Be a Private Language?». *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume XXVIII*, pp. 77-94. Reimpreso en Pitcher, G. (ed.). (1968). *Wittgenstein: the Philosophical Investigations* (pp. 267-285). Notre Dame: University of Notre Dame Press; y en Rhees, R. (1996). *Discussions of Wittgenstein* (pp. 55-70). Bristol: Thoemmes].
- Robinson, G. (1992). «Language and the Society of Others». *Philosophy*, 67, 329-341.
- Rodríguez Tirado, A. (1986). «Seguir una regla: tres interpretaciones». *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, (53).
- Rorty, R. (1971). «Verificationism and Transcendental Arguments». *Nous*, 5(1), 3-14.
- Rosen, M. (2001). «The Role of Rules». *International Journal of Philosophical Studies*, 3(9), 369-384.
- Rudd, A. (2000). «Scepticism: Epistemic and Ontological», *Metaphilosophy*, 31(3), pp. 251-261.
- Ryle, G. (1967). *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós.
- Sartre, J. (1975). *El idiota de la familia*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.
- Satne, G. (2005). *El argumento escéptico de Wittgenstein a Kripke*. Buenos Aires: Grama.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. (A. Domènech, trad.). Barcelona: Paidós.
- Sellars, W. (1971a). «Algunas reflexiones sobre los juegos lingüísticos». En Sellars, W. *Ciencia, percepción y realidad* (pp. 337-376). Madrid: Tecnos.
- (1971b). «El empirismo y la filosofía de lo mental». En Sellars, W. *Ciencia, percepción y realidad* (pp. 139-209). Madrid: Tecnos.
- Sluga, H. y Stern D. (eds.). (1996). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smerud, W. (1970). *Can There Be a Private Language? An Examination of Some Principal Arguments*. The Hague: Mouton.
- Strawson, P. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. New York: Doubleday.
- (1985). *Scepticism and Naturalism: Some Varieties. The Woodbridge Lectures 1983*. New York: Columbia University Press.
- (1995). «Las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein». En Strawson, P. *Libertad y resentimiento* (pp. 93-138). Barcelona: Paidós. [Edición original: Strawson, P. (1954). «Critical Notice Philosophical Investigations». *Mind*, LXIII].

- Stroud, B. (1968). «Transcendental Arguments». *The Journal of Philosophy*, LXV(9), 241-256.
- Taylor, C. (1997a). «La validez de los argumentos trascendentales». En Taylor, C. *Argumentos filosóficos* (pp. 43-58). Barcelona: Paidós.
- (1997b) «Seguir una regla». En Taylor, C. *Argumentos filosóficos* (pp. 221-238). Barcelona: Paidós.
- Thomson, J. (1979). «Lenguajes privados». En: Villanueva, E. (ed.). *El argumento del lenguaje privado* (pp. 205-231). México: UNAM. [Edición original: Thomson, J. (1964). «Private Languages». En *American Philosophical Quarterly*, I, 20-31].
- Thornton, S. (1996). «Wittgenstein sans The Private Language Argument». *Cogito* 10(1).
- Torretti, R. (1980). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Charcas.
- Toulmin, S. (1974). «Rules and their Relevance for Understanding Human Behavior». En Mischel T. (ed.). *Understanding Other Persons* (pp. 185-215). Oxford: Basil Blackwell.
- Tugendhat, E. (1994). *Autoconciencia y autodeterminación*. Madrid: FCE, 1994. [Edición original: Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag].
- Villanueva, E. (ed.). (1979). *El argumento del lenguaje privado*. México: UNAM.
- Wellman, C. (Apr. 1959). «Wittgenstein and the Egocentric Predicament». *Mind*, LXIII.
- Williams, M. (1991). «Blind Obedience: Rules, Community and the Individual». En Puhl, K. (ed.). *Meaning Scepticism* (pp. 93-125). Berlin: de Gruyter.
- Wilson, G. (2002). «Kripke on Wittgenstein on Normativity». En Miller, A. y Wright, C. (eds.). (2002). *Rule-Following and Meaning* (pp. 234-259). Montreal & Kingston, Ithaca: McGill Queens's University Press.
- Winch, P. (1972). *Ciencia social y filosofía*. ( M. R. Viganó de Bonacalza, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. [Winch, P. (1958). *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul].
- (1983). «Critical Study. Facts and Superfacts Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition. Oxford, Basil Blackwell, 1982, pp. X + 150». *The Philosophical Quarterly*, 33(133), 398-404.

- Wittgenstein, L. (1953/1999). *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. (G. Anscombe, trad.). Oxford: Basil Blackwell. [Hay traducción al español: Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. (A. García Suárez y U. Moulines, trads.). Barcelona: Altaya].
- (1958/1994). *Preliminary Studies for the «Philosophical Investigations» Generally Known as The Blue and the Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958. [Hay traducción al español: Wittgenstein, L. (1994). *Los cuadernos azul y marrón*. (F. Gracia Guillén, trad.). Barcelona: Planeta Agostini].
- (1968). «Notes for Lectures on «Private Experience» and «Sense Data» en *The Philosophical Review*, 77(3), 275-320. [Hay traducción al español: Wittgenstein, L. (1979). «Notas para las conferencias sobre «experiencia privada» y «datos sensibles»». En Villanueva, E. (ed.). *El argumento del lenguaje privado* (pp. 35-82). México: UNAM].
- (1974/1992). *Philosophical Grammar*, (ed. R. Rhees, English translation by A. Kenny), Oxford, Basil Blackwell, 1974. [Hay traducción al español: Wittgenstein, L. (1992). *Gramática filosófica*. (L. Segura, trad.). México: UNAM].
- (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. (I. Reguera, trad.). Madrid: Alianza.
- (1991) *Sobre la certeza*. (J. L. Prades y V. Raga, trads.). Barcelona: Gedisa.
- (1996). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós.
- (1997a). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (J. Muñoz e I. Reguera, trads.). Barcelona: Altaya.
- (1997b). «Notas para las clases sobre ‘la experiencia privada’ y los ‘datos de los sentidos’». En Wittgenstein L. *Ocasiones filosóficas* (pp. 191-278). (Klagge, J. y Nordmann, A. (eds.). A. García Rodríguez, trad.). Madrid: Cátedra. [Es una traducción de la edición revisada y ampliada de las notas publicadas originalmente por Rhees].
- (1997c). *Zettel*. (O. Castro y C. Moulines, trads.). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- (2000). *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*. London: Blackwell Publishers, [CD-ROM]. Contiene: *Notebooks 1914-1916* (Edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe); *Philosophical Remarks* (Edited by Rush Rhees); *Philosophical Grammar* (Edited by Rush Rhees); *Preliminary Studies for the Philosophical Investigations»*. Generally Known as *The Blue and Brown Books*; *Remarks on the Foundations of*

- Mathematics* (3.<sup>rd</sup> ed. Edited by G. H. von Wright, Rush Rhees and G. E. M. Anscombe); *Culture and Value* (Edited by G. H. von Wright); *Zettel* (2.<sup>nd</sup> ed. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright); *Philosophical Investigations* (2.<sup>nd</sup> ed.); *Remarks on the Philosophy of Psychology*: volume I (Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright); *Remarks on the Philosophy of Psychology*: volume II (Edited by G. E. M. Anscombe and Heikki Nyman); *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, volume I (Edited by G. H. von Wright and Heikki Nyman); *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, volume II (Edited by G. H. von Wright and Heikki Nyman); *On Certainty* (Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright); *Remarks on Colour* (Edited by G. E. M. Anscombe).
- (2001). *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1932-1935. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*. New York: Pormetheus Books (Edited by Alcice Ambrose).
- (2003). *Philosophical Investigations* (3.<sup>rd</sup> ed.). Malden-USA, Oxford-UK, Carlton-Australia: Blackwell. (Edición bilingüe inglés-alemán).
- Wilson, G. (2002). «Kripke on Wittgenstein on Normativity». En Miller, A. y Wright, C. (eds.). *Rule-Following and Meaning* (pp. 234-259). Montreal & Kingston, Ithaca: McGill Queens's University Press..
- Wright, C. (1984). «Kripke's Account of the Argument against Private Language». *The Journal of Philosophy*, (71), pp. 759-778. [También en Wright, C. (2001). *Rails to Infinity, Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge (Mass.) London: Harvard University Press].
- (2001a). «Does *Philosophical Investigations* §§ 258-260 Suggest a Cogent Argument against Private Language». En Wright, C. *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations* (pp. 223-290). Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press.
- (2001b). «Wittgenstein's Later Philosophy of Mind: Sensation, Privacy and Intention». En Wright, C. *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations* (pp. 291-318). Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press.
- (2002a). «Meaning and Intention as Judgement Dependent». En Miller, A. y Wright, C. (eds.). *Rule-Following and Meaning* (pp. 129-140). Montreal & Kingston, Ithaca: McGill Queens's University Press.
- (2002b). «Critical Notice of Colin McGinn's *Wittgenstein on Meaning*». En Miller, A. y Wright, C. (eds.). *Rule-Following and Meaning* (pp. 108-128). Montreal & Kingston, Ithaca: McGill Queens's University Press.

- Yang, M. (2001). «Privacy, Individuation and Recongnition». *Sorites*, (13), 90-98.
- Zalabardo, J. (2002). «Kripke's Normativity Argument». En Miller, A. y Wright, C. (eds.). *Rule-Following and Meaning* (pp. 274-293). Montreal & Kingston, Ithaca: McGill Queens's University Press.

**Universidad Nacional de La Plata  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación**



**Revista de Filosofía y Teoría Política**

La *Revista de Filosofía y Teoría Política* es una publicación de periodicidad anual editada por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Recoge investigaciones de todas las áreas disciplinares y corrientes filosóficas que se ajusten a las normas y criterios de la práctica académica y científica de la disciplina, además del acuerdo con las establecidas por el Comité Editorial.

La publicación aparece indizada en las bases de datos Philosopher's Index, Sociological Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts, 4P (UNIRED: Proyecto Padrinazgo Publicaciones Periódicas Argentinas) y Francis: INIST (Institut de l'information scientifique et technique). También está incluida en LATINDEX (Catálogo, Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal), Ulrich's Periodical Directory, y en Núcleo Básico de revistas argentinas (CAICYT).

*Departamento de Filosofía*

48 e/ 6 y 7 - 4.º piso (1900) La Plata, Buenos Aires, Argentina  
+ 54 221 423 0125 int. 140

*Presentación de trabajos:*

[rfytp@fahce.unlp.edu.ar](mailto:rfytp@fahce.unlp.edu.ar)

*Canje:*

Biblioteca «Profesor Guillermo Obiols» (BIBHUMA)

48 e/ 6 y 7 - primer subsuelo (1900) La Plata, Buenos Aires, Argentina  
+54 221 423 5745

[bibhuma@fahce.unlp.edu.ar](mailto:bibhuma@fahce.unlp.edu.ar)

*Ventas:*

<[www.publicaciones.fahce.unlp.edu.ar](http://www.publicaciones.fahce.unlp.edu.ar)>

[publicaciones@fahce.unlp.edu.ar](mailto:publicaciones@fahce.unlp.edu.ar)



# DISCUSIONES FILOSÓFICAS

La revista *Discusiones Filosóficas* es una publicación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Sus temas de interés son la Filosofía (en todas sus clasificaciones), y la Literatura (mirada desde un punto de vista filosófico). Nuestro objetivo es difundir resultados de investigación, propiciar el debate crítico sobre las tesis planteadas en los artículos y contribuir a la literatura y la crítica filosófica mediante reseñas y traducciones sobre los temas ya enunciados. La revista está dirigida a estudiantes, investigadores, profesores y profesionales en filosofía y literatura, así como a otros lectores que tengan afinidad por nuestros temas de interés. Fue fundada en 2000 y se publica dos veces al año.

Los artículos publicados en la revista *Discusiones Filosóficas* son indizados o resumidos por:

- Índice bibliográfico Nacional Publindex de Revistas Científicas y Tecnológicas Colombianas de COLCIENCIAS, en la categoría B.
- Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe España y Portugal.
- Philosopher's Index. Philosophy Documentation Center. USA

<<http://discusionesfilosoficas.ucaldas.edu.co/>>

# estudios estudios

**Filosofía Práctica e Historia de las ideas**

**Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas - INCIHUSA**

**INCIHUSA - CRICYT**

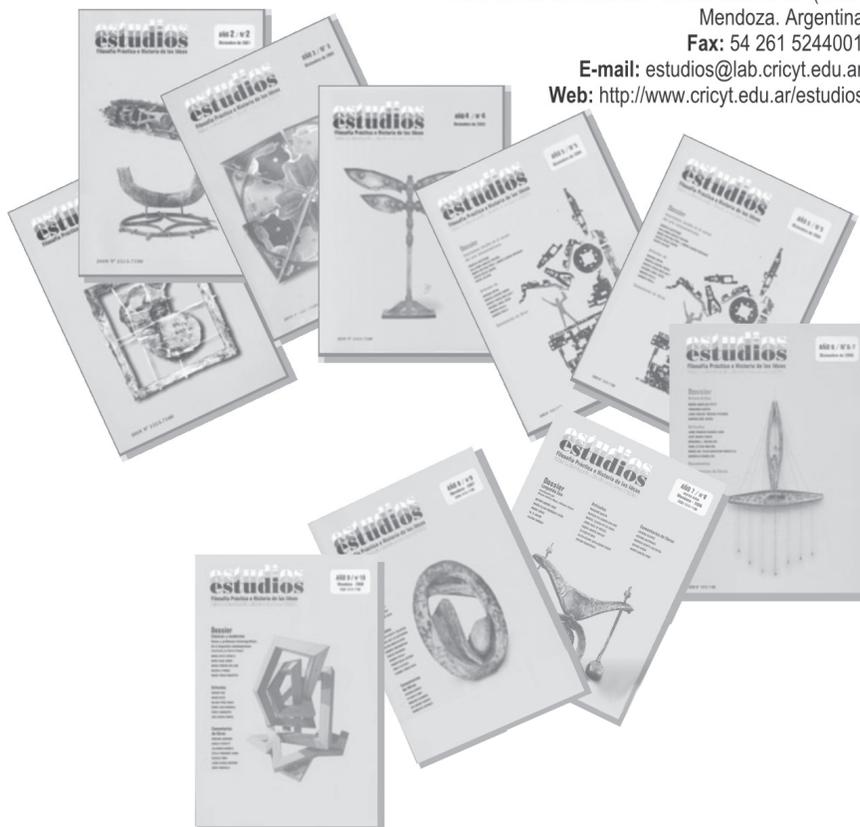
Av. Adrián Ruiz Leal s/n. Casilla Correo 131(5500)

Mendoza. Argentina

Fax: 54 261 5244001

E-mail: [estudios@lab.cricyt.edu.ar](mailto:estudios@lab.cricyt.edu.ar)

Web: <http://www.cricyt.edu.ar/estudios>





Revista de Filosofía y Ciencias

# PROMETEICA

ISSN 1852-9488 Año I, número 1, mayo-agosto 2010

## ARTÍCULOS

**Juan P. E. Esperón**

«Señales de la identidad en el pensamiento de M. Heidegger»

**Betsabé Pap**

«Carl Schmitt. Teoría para una fundamentación de la autoridad soberana»

**Romina V. Pulley**

«Naturaleza humana y razón en la filosofía de D. Hume»

**Tamer Sarkis Fernández**

«Biopolítica de la diversidad y contribuciones antropológicas postmodernistas a la habilitación de identidades»

## ENTREVISTAS

**Entrevista a Vita Fortunati**

«Espacios contemporáneos para la utopía»

<<http://www.prometeica.com.ar/>>



# REPRESENTACIONES

**Revista de Estudios sobre Representación  
en Arte, Ciencia y Filosofía**

**Journal of Studies in Representation in Art,  
Science and Philosophy**

**ISSN 1669-8401**



El término «representación» tiene designaciones diferentes según el ámbito en el cual se utilice, sea este la política, la filosofía, el arte, la ciencia o el lenguaje cotidiano. Su uso en campos tan diferentes suscita cuestiones que demandan un teorizar. Esta revista pretende nuclear artículos originales que giren en torno al concepto de representación abordándolo desde las distintas prácticas filosóficas, científicas y artísticas en las que dicha noción juega un papel central. Dada la importancia que reviste esta problemática en áreas diversas, se aspira al tratamiento inclusivo de la temática desde perspectivas múltiples pretendiendo un avance interdisciplinario que examine las encrucijadas presentes en los campos de la ciencia y del arte.

## **Revista REPRESENTACIONES**

Juana Azurduy N.° 417, Alto Alberdi (5003) Córdoba, Argentina

[leminhot@gmail.com](mailto:leminhot@gmail.com)

# **ESTUDIOS DE EPISTEMOLOGÍA**

**Revista del Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras,  
Universidad Nacional de Tucumán**

**Comité Académico:** Jorge Estrella (UNT), Ricardo Gómez (State Univ. of California, EE.UU.), Víctor Rodríguez (UN Córdoba), Roberto Rojo (UNT), Jorge Saltor (UNT), Jesús Zeballos (UNT).

Edición de *Estudios de Epistemología* VIII: Graciela Gómez y Alan Rush.  
Dto. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT

El Instituto de Epistemología de la UNT publica tres tipos de textos: la revista *Estudios de Epistemología* (en papel y en forma periódica desde 1989. Desde 2008, también en versión digital), libros resultantes de la tarea de investigación de sus miembros (individuales y colectivos) y libros de investigadores no pertenecientes a nuestro Instituto, interesados en la problemática epistemológica.

## **Publicaciones de proyectos de investigación**

- *Antinomias del lenguaje*, Roberto Rojo (coordinador).
- *Estudios sobre el método en ciencias sociales*, Jorge Saltor, Graciela Gómez.
- *En torno al Tractatus*, Roberto Rojo (coordinador).
- *Facetas de la modalidad*, Roberto Rojo, Jesús Zeballos, María J. Norry, Andrés Stisman.
- *Ensayos económico-filosóficos*, Jesús Zeballos (coordinador).
- *Desarrollos de la fenomenología*, Jorge Saltor (compilador).
- *Cuatro ensayos sobre la razón*, Jorge Estrella, Samuel Schkolnik, Natalia Zavadviker, Vega Caro.
- *Reflexiones en torno a la Verdad*, Jorge Saltor (compilador).
- *Indagaciones sobre la verdad*, María J. Norry, Graciela Gómez (compiladoras).

Facultad de Filosofía y Letras (UNT)

Av. Benjamín Aráoz N.º 800 (4000) San Miguel de Tucumán, Argentina

iepiste@webmail.filo.unt.edu.ar

<[www.filo.unt.ar/centinti/episte/revista/index.htm](http://www.filo.unt.ar/centinti/episte/revista/index.htm)>

ESTA PUBLICACIÓN SE TERMINÓ DE IMPRIMIR  
EN EL MES DE OCTUBRE DE 2011,  
EN LA CIUDAD DE LA PLATA,  
BUENOS AIRES,  
ARGENTINA.





La tesis de la privacidad lingüística nace con el gesto fundador de la filosofía moderna que apoya toda legitimidad en la subjetividad y la conciencia. Ello da origen a dos problemas filosóficos fundamentales, concernientes al mundo y al solipsismo. El siglo XX creyó encontrar en el lenguaje una salida a estos problemas.

Wittgenstein es allí una pieza clave, aunque sus interpretaciones más influyentes enfocaron la crítica del lenguaje privado de tal modo que la salida debía permanecer en el ámbito epistemológico de las garantías o criterio de corrección (Malcolm, Fogelin, Kenny, Canfield, Tugendhat).

La interpretación propuesta por Kripke se apoya en un agudo diagnóstico de la fuente de estas dificultades, dándose cuenta de que la refutación del lenguaje privado requiere abandonar toda la concepción del realismo, que afecta por igual al lenguaje privado y al público. Su argumentación, centrada en la semántica, irradia consecuencias más allá de la misma. Su "solución escéptica", al establecer que los juicios de corrección, entendidos como básicos y primitivos, solo poseen sentido en el marco de una comunidad uniforme en sus juicios, coloca al discurso filosófico en un nuevo terreno.

