



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# Wittgenstein y la noción de criterio

Autor:

Vergara, Julia

Tutor:

Rabossi, Eduardo

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 11-9-21

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 322.452	MESA
01 NOV 2005 DE	
Agr.	ENTRADAS

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras

## Wittgenstein y la noción de *criterio*

Tesis de Doctorado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Doctoranda: Julia Vergara  
Director: Dr. Eduardo Rabossi  
Lugar: Buenos Aires  
Fecha: Noviembre de 2005

**Índice**

<b>Introducción</b>	<b>8</b>
<b>Parte I La noción de criterio</b>	
1 La noción de <i>criterio</i> y el problema de seguir una regla.	31
2 La noción de <i>criterio</i> y el problema del aprendizaje de conceptos.	69
3 La noción de <i>criterio</i> y el problema del lenguaje privado.	108
4 La noción de <i>criterio</i> y el problema de las otras mentes.	130
5 La noción de <i>criterio</i> y el problema de la necesidad.	163
<b>Parte II Expresiones exentas de criterios</b>	
6 Tres áreas a considerar.	187
<b>Conclusión</b>	<b>210</b>
<b>Bibliografía secundaria</b>	<b>229</b>

**Escritos publicados y abreviaturas**

- NB *Notebooks 1914-1916*, Oxford: Blackwell Publishers, 1979.
- TLP *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- IF *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, UNAM, traducción Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, 1988.
- CV *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright en colaboración con H. N. Nyman, trad. inglesa P. Winch, Oxford: Blackwell Publishers, 1980.
- OF *Observaciones Filosóficas* [1929-30], ed. Rush Rhees, trad. Alejandro Tomasini Bassols, Méjico, UNAM, 1997.
- GF *Gramática Filosófica*, ed. R. Rhees, trad. Luis Felipe Segura, Méjico, UNAM, 1992.
- M *Las clases de Wittgenstein durante el período 1930- 1933*, G. E. Moore, en *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, James C. Klage y Alfred Nordmann (eds.), Madrid, ediciones Cátedra, 1997.
- LWL *Wittgenstein Lectures, Cambridge 1930-1932*, J. King y D. Lee, (ed.) Desmond Lee, Oxford: Blackwell, 1980.
- AWL *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, A. Ambrose y M. Mac Donald, (ed.) A. Ambrose, Oxford: Blackwell Pub., 1979.
- LFM *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge 1939*, R. G. Bosanquet, N. Malcolm, R. Rhees y Yorick Smythies, (ed.) C. Diamond, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1975.
- LPP *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947*, P. T. Geach, K. J. Shah y A. C. Jackson, (ed.) P. T. Geach, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
- CAM *Los Cuadernos Azul y Marrón*, trad. Francisco Gracia Guillen, Madrid, editorial Tecnos, 1993.

- OSF *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, James C. Klegge y Alfred Nordmann, trad. Ángel García Rodríguez, Madrid, ediciones Cátedra, 1997.
- LSD *El lenguaje de los datos de los sentidos y de la experiencia privada*, notas de Rush Rhees, 1936, en *Ocasiones Filosóficas (OSF)*.
- NEP *Notas para las clases sobre "la experiencia privada" y "los datos de los sentidos"*, versión revisada y expandida de David G. Stern a partir de las notas publicadas por R. Rhees, en *OSF*.
- CLA *Clases sobre el libre albedrío*, notas de Yorick Smythies, 1939, en *OSF*.
- CE *Causa y efecto: aprehensión intuitiva*, editado y publicado por R. Rhees, en *OSF*.
- F *Filosofía [Philosophie]*, TS 213 del Big Typescript, 1933, en *OSF*.
- NCF *Notas para la "Conferencia Filosófica"*, transcripción del manuscrito MS 166 del catálogo de Von Wright, en *OSF*.
- RFM *Remarks on the Foundations of Mathematics*, (ed.) G. H. von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1983.
- Z *Zettel*, ed. G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, trad. Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, México, UNAM, 1997.
- OC *On Certainty*, (ed.) G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, London Harper & Row, 1972. Edición española *Sobre la Certeza*, trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa, 1988.
- RC *Remarks on Colour*, (ed.) G. E. M. Anscombe, Berkeley & Los Angeles, California, University of California Press, 1977.
- ORD *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, trad. Javier Sábada, Madrid, editorial Tecnos, 1996.
- ERP *Estética, Psicoanálisis y Religión*, traducción y prólogo Eduardo Rabossi, Buenos Aires, editorial Sudamericana, 1976.
- MDP *Movimientos del Pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

- OFP I *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, (eds.) G. E. M Anscombe & G. H. von Wright, trad. Luis F. Segura, Méjico, UNAM, 1997.
- OFP II *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, (eds.) G. H. von Wright & Heikki Nyman, trad. Luis F. Segura, Méjico, UNAM, 1997.
- UE I *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología [1948-9]*, (eds.) G. H. von Wright & Heikki Nyman, estudio preliminar y revisión de la traducción Javier Sábada, Madrid, editorial Tecnos, 1987.
- UE II *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Lo Interno y lo Externo [1949-1951]*, (eds.) G. H. von wright y Heikki Nyman, estudio preliminar y traducción Luis Manuel Valdés Villanueva, Madrid, editorial Tecnos, 1996.

## Agradecimientos

Este trabajo es el fruto de varios años de lecturas, seminarios y discusiones acerca de la filosofía del segundo Wittgenstein. Una deuda de gratitud me une a varias personas. En primer lugar a Eduardo Rabossi, mi director de tesis de licenciatura y ahora de doctorado, con quien inicié y continué mi formación filosófica y quien despertó en mí el interés por Wittgenstein. Puedo recordar que en una de las reuniones del grupo de Filosofía de la Mente al que me invitó a sumarme en 1989, Rabossi sugirió la lectura de un capítulo de *Insight and Illusion* de Peter Hacker y allí por primera vez oí hablar de la noción de criterio. Pero además, en los años sucesivos, pude contar siempre con su apoyo y beneficiarme con sus ideas, con sus observaciones críticas y sus buenos consejos. El trabajo que presento está ligado a todo eso.

Mi gratitud también con Akeel Bilgrami. En 1991 me invitó a la Universidad de Columbia y desde entonces he mantenido con él una fluida relación. Pude volver de tanto en tanto para asistir a sus clases y en cada oportunidad traje conmigo sugerencias, inquietudes y gratos recuerdos.

A Samuel Cabanchik quiero agradecerle las reuniones de su seminario de 2000 donde se discutió acerca de la concepción analítica de la filosofía, lo que me permitió una mejor comprensión del cambio de método que opera en Wittgenstein entre una etapa y la otra. También a Eleonora Orlando y Eduardo Barrio, quienes en su seminario de 2002 plantearon diversas maneras de entender los textos y eso facilitó mi elaboración del problema que ocupa el capítulo inicial.

A Alberto Moretti y Sandra Lazzer les agradezco las reuniones de los viernes (2003-4) en las que incluyeron la lectura de algunas partes del *Tractatus* y una serie de artículos cuya exposición y debate me permitieron aclarar varios puntos que trato en el capítulo 5. Para los directores del grupo GAF y sus miembros mi reconocimiento por la organización de las Jornadas Wittgenstein I, II y III, donde las ponencias y comentarios dieron lugar a un fructífero intercambio de ideas.

Quiero agradecer las agudas observaciones de Diana Pérez, con quien tuve el placer de discutir las ideas centrales que hoy presento en el capítulo 6 y agradecerles a Liza Skidelsky y Valeria Valiño, a quienes les debo también varias modificaciones de lo que se halla en el capítulo 2. Mi reconocimiento a Sadaf por invitarme en 2004 a dar un seminario sobre *On Certainty* y a Federico Penelas quien aceptó participar conmigo en él. A Juan Larreta, con quien discutí un trabajo suyo en 2003, quiero decirle lo mucho que le debo en la elaboración del núcleo principal del capítulo 4.

Una mención especial a Sandra, Liza y Diana entre otras cosas por estar dispuestas siempre a discutir los temas más diversos en los lugares más variados, sabiendo combinar la buena mesa con las ideas y lo abstracto con el humor.

## Introducción

El regreso de Ludwig Wittgenstein (1889 -1951) a Cambridge en Enero de 1929 marca el comienzo de su segunda etapa filosófica. Poco después de un lapso en el que persisten ciertas vacilaciones, empieza a cobrar forma la obra que condensa el trabajo de su último período y que se publica dos años después de su muerte bajo el título *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones Filosóficas)*. Atrás han quedado muchas de las ideas que marcaron las discusiones de entonces, las ideas que fueron presentadas en el único libro que en vida llegó a publicar, el *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1922.

Tal vez hayan sido las conversaciones con el economista italiano Piero Sraffa las que lo llevaron a modificar su concepción semántica y quizá sea cierto que en sus charlas con Friedrich Waismann la analogía del lenguaje con los juegos le haya resultado particularmente feliz. Incluso es posible que el tipo de comprensión que las fábulas y los mitos requieren, según señaló Paul Ernst, haya sido la fuente que inspiró su idea de alcanzar una "visión sinóptica" (*Übersichtlichkeit*) de las cuestiones filosóficas. Lo cierto es que a partir de los años 30 comienza a producirse en Wittgenstein el giro definitivo por el cual abandona su posición anterior. Algunas cosas sin embargo se mantienen constantes. De allí que él mismo aconseje en el prólogo a las *Investigaciones (IF)* no perder de vista lo dicho anteriormente en el *Tractatus*. Pero en ese cambio, la idea de análisis, el método que permite precisar la estructura del lenguaje, sufre una transformación paralela y una serie de nociones novedosas pasan a desempeñar un papel fundamental. Ellas son las metáforas de *juego de lenguaje* y *parecido de familia*, la noción de *gramática* y otra noción a mi juicio igualmente central y de la que este trabajo se ha de ocupar, la noción de *criterio* o *criterios* en plural.

En Diciembre de 1931, estando en Viena, Wittgenstein le dice a Waismann: "[...] Yo he creído, por ejemplo, que la tarea del análisis lógico consistía en dar con

las proposiciones elementales. [...] Ha sido últimamente cuando logré salir de mi error.” Esta confesión me permite mencionar las ideas que abandona, los errores que admite y los cambios que introduce para luego presentar las nociones novedosas que van a caracterizar a este segundo período.

En la época del *Tractatus* Wittgenstein sostuvo que el análisis de una proposición debía detenerse en una instancia *final* ya que de lo contrario su sentido sería indeterminado, dando lugar así a un indefinido análisis ulterior. Pero los sentidos, según creyó entonces, son por el contrario *determinados*. La prueba que lo evidencia es que nos referimos al mundo a través de proposiciones [Satz] cuyo significado radica en representar los estados de cosas que puedan hallarse en él; y si tales estados no pudiesen representarse con exactitud, las proposiciones no serían ni verdaderas ni falsas, cosa que desmienten, por ejemplo, las proposiciones científicas.

Creó Wittgenstein que toda expresión significativa podía descomponerse en proposiciones elementales o atómicas, las que guardaban una ‘independencia lógica’ entre sí y que tal independencia obedecía a que *sólo* el mundo era responsable de su verdad o falsedad, siendo completamente inmunes a los valores veritativos de cualquier otra proposición, fuese ella elemental o no. Las proposiciones complejas, en cambio, eran una función veritativa de las proposiciones componentes y se vinculaban entre sí por medio de partículas lógicas cuyo significado estaba dado por las tablas de verdad. Las proposiciones elementales, por su parte, estaban constituidas exclusivamente por nombres (signos simples) y los nombres nombraban, sin ambigüedad, objetos *simples*. De ese modo el contacto entre el lenguaje y la realidad quedaba firmemente sellado y la así llamada “teoría pictórica” de la proposición, que exigía una estructura común entre ambos, se encargaría de precisar su detalle. Aunque en rigor no “su detalle” pues no hay ejemplos de proposición elemental en el *Tractatus* ni tampoco los hay de tales objetos. Los ejemplos concretos son considerados en ese entonces filosóficamente irrelevantes.

Es así que la ontología de los simples, la tesis semántica de la determinación de los sentidos y la exigencia de un análisis último vienen a

desembocar en una sola idea: i) la exigencia de objetos simples es la exigencia de la determinación del sentido (*Notebooks*, Junio 1915; *Tractatus* 3.23), ii) las proposiciones significativas tienen un sentido determinado (*Tr.* 3.251) y iii) hay un análisis completo, y sólo uno, de la proposición. (*Tr.* 3.25).<sup>1</sup>

Pero son justamente estas tres cosas las que Wittgenstein ha de abandonar. Aunque no voy a detenerme en los problemas que dieron lugar a ello, sí voy a referirme a algunas de las ideas que fueron el origen de lo que él mismo consideró su error principal. Sintéticamente son las siguientes. El pensamiento, el lenguaje, cuya esencia representa el orden *a priori* del mundo, tiene que ser a la vez su correlato, su espejo, un orden lógico de posibilidades con la simpleza propia de una unidad formal. Todo consiste en captar la esencia que el sentido esconde, todo lleva a perseguir ese ideal, un ideal que no es otro que el de hallar en el lenguaje las reglas estrictas y claras que de manera inamovible constituyen la peculiar estructura lógica de la proposición. (*IF*: && 96; 97; 102; 105)

Sin embargo, Wittgenstein advierte luego que la idea de la "pureza cristalina" de la lógica obedecía más que nada a un prejuicio y que la búsqueda de un orden perfecto era en rigor un falso ideal. Porque el lenguaje de cada día no es un fenómeno homogéneo y estable sino una familia de estructuras más o menos emparentadas que presentan todo tipo de variedades y fisuras, lo que a su vez determina que la lógica, que antes creyó sublime, esté a menudo (en sus palabras) "contaminada" por la ambigüedad. (*IF*: && 89; 94; 103; 107; 108). En cuanto a que toda inferencia deba descansar en 'la forma de una tautología' ya es algo que en 1929 va a descartar al incluir, por ejemplo, esta otra variante: "un hombre mide 2 m, por lo tanto, no mide 3 m". Al comentar su temprano desacierto Wittgenstein lo vincula con haber creído que las proposiciones elementales guardaban una 'independencia lógica' entre sí lo que impedía que el valor veritativo de una pudiese ser inferido del de la otra.<sup>2</sup> Del mismo modo, cuando

---

<sup>1</sup> "Parece que la idea de lo *simple* ya se encuentra contenida en la de lo complejo y en la idea de análisis, y de tal manera que llegamos a ella aparte de cualquier ejemplo de objeto simple o de proposición que los mencionen y nos damos cuenta de la existencia de objetos simples – *a priori* – como una necesidad lógica." (*Notebooks 1914-1916*, Junio 14, 1915). Entre otros trabajos exegéticos finos, me he valido del libro de David Stern (1995) quien presenta un examen detallado de lo que apenas estoy mencionando aquí.

<sup>2</sup> De las notas de F. Waismann, 25 de Diciembre de 1929, citadas en *Observaciones Filosóficas*, pág. 304.

creyó que lo central era perseguir lo *común* a todo lo que denominamos 'lenguaje', no había advertido todavía que un aspecto del significado radica en su indeterminación, en su vaguedad, ignorando que sus funciones no siempre son las mismas ni tampoco apuntan a una sola finalidad, a saber: "transmitir pensamientos." (IF: & 304)

No obstante, algunas de sus ideas permanecieron vigentes. Me refiero a que sus consideraciones posteriores son igualmente ajenas al ámbito científico. No hay en ellas nada hipotético o explicativo, lo que revela que no está en sus planes la construcción de ninguna 'teoría', de modo que todo lo que tenga que ver con la ciencia natural o con la historia natural de los conceptos le resulta por entero indiferente: los problemas que tiene entre manos no son problemas empíricos.<sup>3</sup> (IF: && 109; 383; II, xi) Claro que como esos problemas suelen tener origen en una interpretación errónea de nuestras formas lingüísticas, es preciso abocarse a la tarea de *describir* cómo funcionan las palabras y las expresiones que desde un punto de vista filosófico juzgamos problemáticas; es preciso comprender cómo se aplican en los diversos contextos de uso y en las circunstancias del caso, cuando son aplicadas en forma correcta. (IF: && 339-40; Z: & 314). Pero aunque Wittgenstein mencione el fenómeno 'espacial y temporal' del lenguaje, se refiere a él como si se tratara de las piezas del ajedrez, no en relación a las propiedades físicas que las componen sino a las reglas que determinan sus movimientos. (IF: & 108).

Otro de los errores que admite es haber creído que el 'nombrar' y la 'definición ostensiva' eran los actos semánticos básicos, ignorando los presupuestos que tras ellos se escondían. Pues al señalar una cosa cualquiera damos por sentado que el individuo ha de mirar siempre hacia la punta del dedo y no hacia la dirección contraria, y asimismo que es capaz de comprender que ciertas cosas tienen 'nombres'. Por otra parte, la definición ostensiva mal podría considerarse básica cuando un número indefinido de factores (la forma, el color, el

---

<sup>3</sup> "Todo lo que puedo darte es un método; no puedo enseñarte ninguna verdad nueva. La esencia de la filosofía es no depender de la experiencia y esto es lo que significa decir que la filosofía es *a priori*." (AWL, 1934-5, mi traducción)

contorno del objeto) hacen que sea indeterminada la referencia de la palabra que se está queriendo introducir.

De modo entonces que, desechadas estas ideas, la noción de significatividad va a conectarse con un conjunto de actividades típicamente humanas y es allí donde se introduce la analogía del lenguaje con los juegos, además de introducirse otra noción igualmente ilustrativa con la que quisiera comenzar, la metáfora de *parecido de familia* (IF: && 65-71). Wittgenstein utiliza esta noción a propósito del examen del concepto de juego y su objetivo es reflejar la mezcla y condensación de rasgos que lo caracterizan. Esta metáfora se opone a la idea de que *tiene* que haber en los conceptos una serie de elementos comunes que el filósofo ha de explicitar y, para mostrar que no es así, menciona el caso de los diversos tipos de juegos (de tablero, de pelota) donde es fácil advertir que no existe un único conjunto de propiedades comunes sino más bien "una red de parecidos que se superponen y entrecruzan", como suele ocurrir con las semejanzas de parentesco.<sup>4</sup> Se observa asimismo que esta peculiaridad no ocasiona ningún impedimento a la hora de comprender el concepto, ni es menester apelar a condiciones necesarias y suficientes con el fin de elucidarlo. En rigor, ninguna de las propiedades del caso es obligatoria para ser miembro de una familia de rasgos, basta con una trama suficientemente relevante de semejanzas. (IF: && 66-71; 531-2)

El concepto de juego no es un caso aislado al que se le aplica la noción de parecido de familia. Se mencionan también, entre otros, los conceptos de regla, número, proposición, bello, bueno, explicación, conocimiento y los verbos psicológicos como comprender, significar o pensar. Es obvio entonces que la búsqueda de la 'naturaleza' del concepto de significado o de regla o incluso la 'forma general' de la proposición que tanto lo había desvelado deje ahora de tener peso, lo que por cierto no implica que el objetivo de esclarecer un determinado

---

<sup>4</sup> La traducción española de IF: & 68 contiene un error. Wittgenstein dice que no puede indicar un límite preciso entre lo que es un juego y lo que no es, a lo cual el interlocutor contesta: "¿Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el 'juego' que jugamos con ella?" y la respuesta en realidad es: "– No está *en todos lados* circunscripta por reglas" [*überall*] (mi énfasis) en vez de "No está *en absoluto* delimitado por reglas" (mi énfasis), como dice el texto. Este mismo error se reitera en el & 84: "Dije de la aplicación de una palabra", dice Wittgenstein, *sie sei nicht überall von regeln begrenzt*.

dominio del lenguaje se haya vuelto superfluo. Por el contrario, resulta muy iluminador notar los parecidos y diferencias entre palabras y expresiones aparentemente similares o detenerse en el área de las oraciones acerca de los colores (y otras cualidades secundarias) o en aquellas que expresan nuestro 'sistema de referencia' o incluso en las proposiciones éticas, estéticas o religiosas. Particularmente iluminador, pues lo que conduce y ha conducido a las más diversas tesis metafísicas acerca del lenguaje, el mundo (y su relación) proviene de haber omitido el estudio de los casos concretos, el haber descuidado sus anomalías y parentescos, el haber pasado por alto las ironías, los sinsentidos, los casos raros o lo que cuenta como una excepción.

El nuevo enfoque que Wittgenstein presenta a partir de 1931 va de la mano con un cambio en sus objetivos, pues ya no se trata de alcanzar un análisis último de las proposiciones elementales sino de obtener una *visión sinóptica* [*Übersichtlichkeit*] de la trama conceptual que merece atención, permitiendo así *comprender* mejor qué es lo que origina la paradoja (IF: & 125). Se trata básicamente de 'ver las conexiones' del concepto que nos inquieta en relación con una u otra estructura lingüística, estructuras que la metáfora de los *juegos de lenguaje* recoge con particular precisión. (IF: & 122)

En efecto, la analogía del lenguaje con los juegos, anticipada por Frege al discutir con quienes veían en la aritmética un juego combinatorio de reglas, es explotada por Wittgenstein de tal modo que puede decirse que ella queda indisolublemente ligada a su nueva concepción metodológica. La analogía indica que el lenguaje, como los juegos, es una práctica social (una actividad) que se halla gobernada por reglas. Aunque dichas así las cosas pareciera que se está contradiciendo la metáfora anterior, pues si el concepto de juego es un concepto de parecido de familia es igualmente cierto que no existe un rasgo que le sea común a todos ellos, a saber, el estar constituidos por reglas. Un niño juega a la pelota tirándola al azar o juega en el agua o en la arena sin obedecer regla alguna, y nadie diría en esos casos que el niño no esté jugando. Como se ha dicho antes, ninguna propiedad es suficiente para caracterizar un concepto. Y ciertamente esto es así. Pero también es cierto que la gran mayoría de los juegos que conocemos

están sujetos a reglas, de hecho son las reglas las que los distinguen y caracterizan, y las que permiten dirimir las jugadas correctas de las que no lo son. Por otra parte, hay regiones del lenguaje que escapan a las normas habituales de uso, lo que tampoco es extraño ya que el concepto mismo de lenguaje es un concepto de parecido de familia. Ocurre más bien que la noción de regla no es disociable de la actividad en la que se halla inmersa, dado que por 'juego de lenguaje' se entiende "el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido", a saber: "dar una orden, relatar un suceso, cantar a coro, hacer un chiste, suplicar, maldecir, saludar, rezar" (*IF*: && 7; 23); esto es, una variedad creciente de juegos distintos que pertenece a nuestra historia natural y que resiste a ser apresada en una única generalización.

Ahora bien, al tratar esta metáfora en el *Libro Azul (CAM)* la caracteriza diciendo que son las "formas del lenguaje con las que el niño comienza a hacer uso de las palabras", una caracterización que se amplía en el *Libro Marrón* y es ampliada aún más en las *Investigaciones* (y en los restantes escritos) abarcando tanto los juegos imaginarios como los juegos reales, aquellos que ejercitamos en nuestra práctica cotidiana. Claro que si Wittgenstein sólo se hubiese ocupado de esas formas primitivas, además de acotar su alcance y empobrecer su estudio, habría dado lugar a que se piense que lo central era indagar las causas o la génesis por la que el niño llega a dominar el lenguaje. Pero nada más lejos de ello. Wittgenstein aclara más de una vez que su objetivo no es hacer "psicología infantil" sino únicamente "poner en contacto" el concepto de aprendizaje y el concepto de significado (*Zettel*: & 412). Es por esa razón que uno de los recursos a los que suele apelar reside en ver cómo es que el niño llega a dominar las palabras y expresiones, cómo le son enseñadas y qué reacciones se derivan de ello. Pero nuevamente, no se trata de incurrir en una investigación causal-psicológica de los procesos o mecanismos cognitivos que pudiesen estar detrás sino de realizar una investigación lógico-conceptual del problema, pues una explicación del lenguaje que remitiese a tales mecanismos sería (como pensó toda su vida) filosóficamente irrelevante (*GF*, 70).

Si tomamos ahora la oración, sin duda críptica, del comienzo del *Libro Azul* “el significado de una expresión es lo que la explicación de su significado explica” veremos que equivale a decir lo siguiente: ‘aquello’ que se explica cuando se enseña el uso de una palabra o una expresión no es separable de su significado (aplicación, uso, empleo); y como Wittgenstein piensa que no lo es, se ocupa en aclarar que su observación nada tiene que ver con lo empírico. La tarea consiste en poner de manifiesto una relación interna que conecta la noción de significado y el concepto de aprendizaje.<sup>5</sup> (IF: & 560)

Las explicaciones del significado son diversas. Se dan explicaciones ostensivas, explicaciones mediante ejemplos, definiciones laxas y definiciones estrictas. Se explica el vocabulario de los colores, sabores o tonos musicales indicando las muestras del caso y cuando se trata de términos que aluden a los días de la semana, los meses del año o la serie de los números naturales, se insiste en que el niño debe repetirlos a los efectos de grabarlas por simple enumeración. Metodológicamente entonces, resulta valioso apreciar la gama de relaciones que se establecen entre el aprendizaje y el uso apropiado de los términos y, no menos interesante, los supuestos implícitos a toda explicación, a saber, los hechos más generales del mundo, sus condiciones de normalidad, las reacciones humanas naturales, todo lo cual constituye la precondition de lo que significa ‘tener un concepto’ o ‘tener una idea general’. (IF: & 142)

Vemos que el examen de los juegos de lenguaje primitivos así como los juegos ficticios y los reales, permite esclarecer las particularidades y las diferencias, los nexos inadvertidos, las formas ilícitas y los casos raros; y que de ese modo cobra particular relevancia la trama lógico-conceptual de aquello que suscitó nuestro interés. A ese examen y a esas conexiones Wittgenstein los denomina ‘examen o conexión gramatical’.

La noción de *gramática*, heredera de su temprana noción de lógica, tiene

---

<sup>5</sup> Una relación interna es una relación inherente a la lógica de los conceptos y en este sentido es intemporal. Los términos relacionados conforman el sentido de la palabra involucrada y no establecen ninguna verdad (analítica o necesaria). Por ejemplo, “Este círculo tiene 3 cm. de largo y 2 cm. de ancho” antes que una oración falsa es un sinsentido, porque el término ‘círculo’ excluye la posibilidad de ser más largo que ancho. Las relaciones externas, en cambio, son relaciones causales, empíricas, temporales.

un uso relativamente técnico.<sup>6</sup> Por un lado alude a las reglas que constituyen el sentido de un término, oración o expresión y también a las que forman las diversas áreas del lenguaje o incluso su totalidad. (*IF*: && 182; 187; 496). Por el otro, la palabra alude a la índole misma del trabajo filosófico y se habla entonces de una observación, examen o investigación gramatical, en oposición a lo que sería una observación o un examen empírico (*IF*: & 90; *Z*: 590). En el primer caso se apunta al entramado de relaciones en las que el concepto se halla inmerso y en el segundo se remite al tipo de actividad y al método que conviene observar. Se distinguen las proposiciones empíricas, típicamente verdaderas o falsas, de las proposiciones gramaticales, las que adoptan más bien el status de las normas. Pues al no ser proposiciones fácticas, ya que no describen hecho alguno, se limitan a proporcionar el encuadre de significación de las primeras. Es por eso que lo gramatical, que tiene que ver con el sentido, no se debe confundir con lo analítico, que es un modo particular de caracterizar la verdad.<sup>7</sup>

Por su parte, cuando se dice que la gramática es 'autónoma' o 'arbitraria' lo que se dice es que las reglas del lenguaje carecen de todo fundamento externo. Esto significa que no se pueden justificar apelando a la realidad pues para describir esa realidad debemos hacer uso de las mismas reglas que queremos fundamentar. Paralelamente, no podemos describir el hecho que se corresponde a una oración como no sea reiterando la oración que se juzga verdadera (*CV*, 10); y bajo el mismo argumento, tampoco se puede fundar el lenguaje en el pensamiento porque para identificar cualquier pensamiento debemos siempre utilizar una expresión lingüística. (*IF*: && 501-502; *Z*: && 331-332; *GF*: 361-7). En los tres casos Wittgenstein se remite al problema filosófico de fondo que designa como el problema de los 'límites del lenguaje'. (*CV*, 10). Asimismo, cuando dice que la gramática es 'arbitraria' lo que observa es que la actividad lingüística (a diferencia

---

<sup>6</sup> Digo esto porque Wittgenstein le negó a Moore estar usando la noción en un sentido 'especial'. Le señaló, no obstante, la diferencia entre dos tipos de errores. Decir (i) "Los hombres está trabajando" y decir (ii) "Dos colores no pueden estar en un mismo lugar". R. Monk (1990), quien trae el diálogo con Moore, dice que los errores gramaticales de los filósofos son "más perniciosos". (Monk, 302) Por mi parte creo que la distinción que marcan los ejemplos muestra adónde apunta lo que he llamado un uso relativamente técnico.

<sup>7</sup> La oración "La habitación tiene longitud" es una oración gramatical que permite que oraciones del tipo "Esta habitación tiene 4 metros de longitud" (que podría ser falsa) sea una oración significativa. (*CAM*, 59-60)

de lo que podría serlo, por ejemplo, cocinar) no se define por los efectos que eventualmente pueda producir ni tampoco por ningún otro propósito externo. (IF: && 496-497; GF: 373; Z: & 320).

La tarea de revisar el plexo de conexiones de un determinado juego lingüístico, distinguiendo los usos correctos (lo que tiene sentido) de los que no lo son (el sinsentido), revela muchas veces que ciertas expresiones no son tanto problemáticas como carentes de significación. De allí que Wittgenstein denomine a su examen *terapéutico*, porque alude a la disolución de enredos conceptuales, y entiende que su tarea cobra especial interés si lo examinado forma parte de una determinada tesis o concepción filosófica. Por ejemplo, las expresiones en primera persona del singular en tiempo presente (en la línea del *cogito*) que tradicionalmente se han asociado a la incorregibilidad o a la garantía epistémica, pierden toda su fuerza si al describir su gramática (la trama de reglas que les concierne) se advierte un sinsentido o una broma. En efecto, jamás preguntamos a quien se queja de dolor si sabe lo que le ocurre, si está seguro de lo que dice o si le consta. Jamás indagamos en los motivos de sus palabras ni en si guarda alguna duda al respecto. De modo que las expresiones que normalmente se asocian al juego de lenguaje del conocimiento, i. e., disipar dudas, ofrecer razones, justificar lo que decimos, pedir pruebas, proporcionar evidencia, no figuran para nada en este tipo de expresiones y el punto que interesa observar es que si no figuran no parece lícito decir, con la carga de una afirmación filosófica, que una oración del tipo "Tengo dolor" es una oración epistémica.

Muchas veces la 'niebla se disipa' si se advierte que la gramática de un juego de lenguaje se ha proyectado en un juego que no le pertenece; en otros casos los equívocos o las interpretaciones erróneas proceden de una metáfora engañosa o de una falsa analogía o incluso del apego por ciertas figuras que se nos han impuesto y que nos cuesta enormemente abandonar. (IF: & 110). Es por eso que no sólo se insiste en desbrozar lo que podría llamarse una madeja de errores gramaticales (el aspecto puramente terapéutico) sino que pareciera que lo central es 'comprender' a partir de ello la cuestión que produjo nuestra perplejidad. Este sería a mi juicio el aspecto *constructivo* de su tarea y por tal razón voy a

detenerme en lo que significa alcanzar una visión clara, abarcadora y sinóptica (*Übersichtlichkeit*) de lo que se juzga problemático, pues este punto se halla estrechamente relacionado con la noción que nos ha de ocupar.<sup>8</sup> Veamos someramente los antecedentes de tal relación.

En el prólogo a la edición de 1910 de los cuentos de los hermanos Grimm, Paul Ernst había señalado la confusión que existe en el intento de explicar los mitos y los cuentos populares de una manera científica, planteando ciertas preguntas y buscando ciertas respuestas. Porque esa manera de considerar las cosas a su juicio ignora que los mitos o los relatos de hadas sólo *expresan* nuestras angustias y temores más profundos, nuestros deseos y convicciones morales, de modo que si queremos captar su sentido vale más tener presente nuestros sentimientos que intentar formular hipótesis explicativas. Piensa Ernst, además, que la ciencia misma no está exenta de toda una "mitología" como se observa a su juicio en la idea darwiniana de la selección natural o incluso en la ley de gravedad.

Wittgenstein no podría estar más de acuerdo con ello (*MDP*, 82-82 y *ORD*). Cada vez que menciona a Freud, a Darwin o a Frazer ("esa persona incapaz de comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo") insiste en el mismo punto que Ernst, un punto en el que habían insistido Boltzmann, Hertz y Goethe (lo que no es extraño si recordamos las palabras de von Wright según las cuales "ante todo Wittgenstein es un vienés"). Asimismo, en sus Conferencias de 1930-1933 recogidas por Moore (*M*), señala que Freud (de quien en parte se considera su discípulo) creyó equivocadamente estar ofreciendo una hipótesis explicativa acerca de la naturaleza del "chiste" cuando en realidad se trataba de "una buena manera de representar un hecho". Y observa Wittgenstein que Freud al confundir la causa de la risa con su razón creyó estar dando un formato científico a lo que sólo era, en sus palabras, "una representación grandiosa". (*M*, pág.131-2)

---

<sup>8</sup> "Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras. —A nuestra gramática le falta la visión sinóptica [*Übersichtlichkeit*]. —La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*." (*IF*: & 122, el subrayado es mío). A lo largo del trabajo voy tener presente el estrecho vínculo entre esta noción metodológica y metafilosófica y la noción de criterio.

En los apuntes de clase sobre estética, creencia religiosa y psicoanálisis de 1938 anotados por Rush Rhees (*ERP*), se habla igualmente del error de buscar una explicación a la esencia del soñar, como si todos los sueños fuesen la satisfacción alucinada de un deseo. Freud no pudo pensar, dice Wittgenstein, que existen diversos tipos de sueños del mismo modo que existen “muchas clases diferentes de bromas o muchas clases diferentes de lenguajes”, y que de haber visto las cosas así, la búsqueda de una explicación única para todos ellos habría perdido su razón de ser. (*ERP*, pág. 121)

Asimismo, en *Observaciones sobre la “Rama Dorada” de Frazer (ORD)*, un escrito de 1931, Wittgenstein se explaya en contra del cientificismo. Frazer había sostenido que la magia y los rituales religiosos son “un sistema espurio de leyes naturales” y para dar cuenta de lo erróneo de tales creencias supuso que obedecían a una concepción falsa de la medicina y de la física. Según Frazer, la dificultad de distinguir lo natural de lo sobrenatural que tienen los primitivos es lo que explica su peculiar conducta y por eso establecen relaciones causales absurdas, un error que permite explicar lo tonto e infantil de sus comportamientos rituales.

Wittgenstein cuestiona cada una de estas afirmaciones señalando que Frazer no logra *comprender* el sentido de la cuestión que está tratando; y ante la pregunta de qué puede tener de malo querer explicar los mitos de manera científica responde que las nociones de “acertado” o “erróneo” que Frazer está utilizando se aplican a oraciones o creencias pero no a emociones o sentimientos. No tiene ningún sentido decir de la expresión de una emoción que es “errónea”. Un ejemplo: alguien besa súbitamente la imagen de la persona amada. Al hacerlo no se apoya en la creencia de que el beso va a tener un efecto sobre el mundo sino que el individuo se limita a dar rienda suelta a un sentimiento, como lo haría cualquiera de nosotros.... “y después nos sentimos satisfechos”. Es por eso que la explicación científica debe sustituirse por una descripción de la situación emocional que se halla en juego y limitarse a decir más humildemente pero con una mayor comprensión: “Así es la vida humana”. (*ORD*, 52-72)

En esta descripción vemos que se ponen 'en contacto' (como antes se hizo con los conceptos de aprendizaje y de significado) nuestros sentimientos e inclinaciones más profundos con los rituales mágico-religiosos y que Wittgenstein piensa, como creyó Paul Ernst, que únicamente trayendo a la luz las conexiones apropiadas el problema que nos aqueja se puede llegar a entender mejor. Este sería el aspecto constructivo de su filosofía al que antes hice referencia, algo que muchas veces los intérpretes relegan en función del otro.

Elizabeth Anscombe, P. M. S. Hacker, Gordon Baker y Anthony Kenny traducen el término *Übersichtlichkeit* o *Übersichtliche Darstellung* como "representación perspicua" (*perspicuous representation*). Por mi parte, considero más apropiada la terminología española de A. G. Suárez y Moulines quienes lo traducen como "representación sinóptica" y que el término "visión sinóptica" (*synoptic view*) es aún mejor (*IF*: & 122). Porque la palabra inglesa *survey*, que el mismo Wittgenstein considera adecuada, sugiere la idea de obtener una *visión de conjunto* así como la idea de deslindar terrenos (*surveyor* es agrimensor). Por ejemplo, en los *Zettel*, *Übersicht* es *survey* (*Z*: & 273) y también *synoptic view* (*Z*: & 464) y hemos dicho antes que en las *Investigaciones* la comprensión de la gramática se identifica con la visión de conjunto de los nexos que mantiene una palabra o una expresión dentro de su juego lingüístico o fuera de él.<sup>9</sup>

Las relaciones gramaticales entre conceptos (oraciones o expresiones) niegan que el sentido de lo relacionado sea semánticamente independiente y por ello se dice que son en parte constitutivas del concepto (oración o expresión) en cuestión. De tal modo, al hacer explícitos los nexos involucrados lo que se hace equivale a decir: 'Esta oración se *usa* de esta manera', en tales circunstancias, en tales contextos; equivale a decir: 'Estas son las reglas que rigen este juego' y, por lo mismo, ellas han de contar a la hora de justificar o criticar su aplicación (una 'movida' particular) en un caso concreto. Hacer explícitas las conexiones permite

---

<sup>9</sup> La siguiente analogía dice expresamente: "Considérese la geografía de un país para el cual no disponemos de un mapa o en su lugar de un mapa en pequeños fragmentos. La dificultad de ello es la dificultad de la filosofía: no hay una visión sinóptica [*synoptic view*]. Aquí el país del que hablamos es el lenguaje y la geografía la gramática. Podemos caminar por el país bastante bien pero cuando somos forzados a hacer de él un mapa, nos equivocamos." Esta cita pertenece a la introducción a las conferencias de 1933 (*MichaelmasTerm*) que precedieron al dictado del *Libro Azul*. (Alice Ambrose, *Wittgenstein on Universals*).

decidir si una expresión (usada filosóficamente) se emplea de acuerdo a su uso habitual o si se está forzando o violando el juego de lenguaje correspondiente, si se trata de una metáfora o de una broma, si lo que se dice es o no es un sinsentido [*Unsinn*].<sup>10</sup> Cuando Wittgenstein examina la gramática de un concepto problemático con el propósito de despejar equívocos o falsas analogías y de observar una conexión que se ha pasado por alto (o que no es tal), acude una y otra vez a la noción de criterio. Por ejemplo, al comienzo de su examen de los términos ‘ajustar’, ‘poder’ y ‘entender’ señala que los criterios que solemos asociar con ellos “son más complicados de lo que parecen a primera vista” ya que su gramática desempeña papeles diversos. Dice entonces que tal diversidad es la que debe ser “comprendida” si se quieren “resolver paradojas filosóficas” (*IF*: & 182). Más adelante, cuando trata el concepto psicológico de la espera [*Erwartung*], señala que para entender su gramática conviene hacerse la siguiente pregunta: “¿Cuál es el criterio para saber que alguien espera?” (*IF*: & 572).

La noción de *criterio* [*Kriterium*], tal como se la entiende en una de sus acepciones corrientes, alude a ‘pauta’, ‘norma’, ‘principio’ o ‘patrón’ y se introduce tempranamente en *Observaciones Filosóficas* (*OF*: 1929-1931) a propósito del nexo entre el lenguaje y la acción (54), al considerar una cierta proposición general (106), al tratar los números irracionales (213) y al discutir el concepto de infinito en matemática,<sup>11</sup> por citar algunos ejemplos.

En *Gramática Filosófica* (*GF*: 1931-1933) se pregunta por el criterio por el cual diríamos que un sujeto comprende una palabra que refiere a un color (157) o al que nos atenderíamos para juzgar que algo es una proposición (219) o por el

---

<sup>10</sup> “Cuando los filósofos usan una palabra —‘conocimiento’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘yo’, ‘proposición’, ‘nombre’— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el juego de lenguaje que tiene su hábitat original? *Nosotros* reconducimos las palabras desde su empleo metafísico a su empleo cotidiano.” (*IF*: & 116, mi traducción del inglés)

<sup>11</sup> “¿Cuál es el criterio en la experiencia de que una fila de árboles es infinita? Porque es a partir de ello que veré cómo ha de comprenderse dicho enunciado. O, si no se me da ningún criterio así ¿qué hago con el concepto ‘fila infinita de árboles’? ¿Qué tiene que ver este concepto con lo que normalmente llamo una fila de árboles? ¿O a final de cuentas se quiso decir únicamente: una fila de árboles enormemente larga?” *OF*: pág. 294.

criterio de que alguien reconoce una cosa cualquiera (325) o los distintos criterios de igualdad entre números (697) o aún el criterio que distingue una generalización necesaria de una generalización accidental (847), también entre otros.

En las Conferencias de Cambridge de 1932-1935 (AWL, primera parte), se observa que si queremos precisar en qué difiere la gramática de las oraciones "Tengo una tiza en el bolsillo" y "Tengo dolor de muelas", una manera de hacerlo es pensar en los criterios que nos llevarían a decir si son o no verdaderas. Asimismo, respecto de dos oraciones, una en primera persona y la otra en tercera ("Tengo dolor" y "El tiene dolor"), dice de la segunda que sería razonable preguntar cómo lo sabemos, pues los criterios que se aplican en este caso no se aplican en el primero, con la salvedad de que tenemos criterios para distinguir entre quien verdaderamente sufre y quien sólo simula. Y contestando a los que lo acusan de confundir el problema del significado con la cuestión de la verificación responde que el sentido de la pregunta "¿Cómo lo sabes?" se contesta mostrando las relaciones de una proposición con la otra, mostrando qué se sigue de qué o preguntando cómo sería si fuese verdadero lo que decimos saber, a lo que agrega que en física, por ejemplo, "preguntamos por el significado de un enunciado en los términos de su verificación". (AWL, pp. 17-21)<sup>12</sup>

Menciono estos ejemplos porque suele decirse que Wittgenstein introduce la noción de criterio recién en el *Libro Azul* (1933-34) al dar las condiciones necesarias y suficientes de un término científico, pero que de ahí en más su principal interés reside en los conceptos que aluden a fenómenos psicológicos siendo su área de aplicación la filosofía de mente o la filosofía de la psicología.

Me propongo mostrar en este trabajo que Wittgenstein hace uso de la noción de criterio a propósito de los más diversos temas y en los más variados contextos, tanto para mostrar que podemos valerlos de ellos para precisar el empleo de una palabra, expresión o proposición como para mostrar los casos en los que la noción no se aplica, ya sea porque no contamos con criterio alguno o

---

<sup>12</sup> Vale recordar que en las conferencias de 1930-1933 dice lo siguiente "La verificación determina el significado de una proposición sólo cuando proporciona la gramática de la proposición en cuestión." (M, pág. 83, el énfasis es mío)

porque carece de sentido preguntar por ellos. Las áreas a las que me refiero abarcan la filosofía del lenguaje, la filosofía de mente y de la psicología, la filosofía de la lógica y de la matemática, el ámbito de la estética y la religión, el área de los conceptos epistémicos e incluso aquellos que conciernen a las nociones de responsabilidad y libertad que examina en sus clases acerca del libre albedrío (CLA). En todos los escritos posteriores a 1930 hace un uso reiterado de ellos con la sola excepción del comentario crítico a Frazer (ORD) y de algunas notas que ocuparon el último tramo de su vida y que sus editores, Anscombe y von Wright, publicaron bajo el título de *Über Gewißheit* y *On Certainty*.<sup>13</sup>

En el *Libro Azul* (CAM), al examinar la gramática de la palabra 'conocer', Wittgenstein observa que para evitar ciertas 'confusiones elementales' acerca de la pregunta '¿Cómo sabe Ud. que sucede tal y tal cosa?' es preciso distinguir una respuesta que se apoya en *criterios* y una que se apoya en *síntomas*. La distinción entre los dos tipos de evidencia es la siguiente. Un síntoma es un fenómeno que la experiencia indica que ocurre toda vez que otro fenómeno ocurre: por ejemplo, cuando padecemos angina la garganta se nos pone roja.<sup>14</sup> Sin embargo, la rojez en cuestión no contribuye en nada al significado del término "angina", una dolencia que obedece a un bacilo específico. Simplemente se da el caso de que ambos fenómenos, cuyos conceptos son autónomos, se presentan recurrentemente en forma conjunta y por esa razón una garganta enrojecida proporciona una evidencia de tipo inductivo, empírico que justifica decir que la persona se ha enfermado de angina. La conexión entre ambos es por ello contingente. En consecuencia, decir "x es un síntoma de y" significa al menos tres cosas: que hay una concomitancia de fenómenos, que la correlación es empírica y que "x" no

---

<sup>13</sup> Digo 'algunas' porque Wittgenstein en esa misma época escribió otras notas que los editores decidieron separar y publicar bajo el título de *Remarks on Colours* y donde la noción de criterio sí figura, aunque de manera ocasional.

<sup>14</sup> En el período 1929/30 al que no haremos referencia aquí, Wittgenstein llamó a las oraciones que describen la experiencia inmediata 'proposiciones genuinas' y en ocasiones también *síntomas* en el sentido de que dan apoyo evidencial a las hipótesis, oraciones probables cuya verificación nunca es definitiva. Cf. Hacker (1990).

determina, ni siquiera en parte, el significado de aquello para lo cual es su síntoma. En otras palabras, los significados de “x” y de “y” son completamente independientes.<sup>15</sup>

En cambio, si la ciencia médica llama “angina” a lo que es causado por un cierto bacilo, la pregunta acerca de cómo se sabe que el sujeto la padece puede contestarse diciendo que se lo ha hallado en su sangre, en cuyo caso se estaría dando el “criterio definidor” de la dolencia, algo que seguramente la mayoría de nosotros sería incapaz de hacer.<sup>16</sup> No obstante, debido a que se piensa al método científico como un ideal, somos inducidos a creer que ‘tiene que’ haber una definición precisa de lo que el filósofo pone bajo su escrutinio, como si el lenguaje fuese un cálculo de reglas estricto y no lo que de hecho es, un entramado de juegos diversos. Es este tipo de miopía el que conviene corregir si se desean evitar confusiones filosóficas (CAM, 52-54). En el mismo cuaderno, más adelante, Wittgenstein examina los diversos criterios que se utilizan para establecer la identidad de las personas (CAM, 94-95) así como los criterios por los que decimos que alguien tiene una determinada sensación (CAM, 89-90), ninguno de los cuales obedece a una definición estricta. Lo que sí queda claro desde entonces es que los síntomas aluden a regularidades empíricas propias de la observación y la experimentación y los criterios yacen en las convenciones y ponen de manifiesto una relación gramatical.<sup>17</sup>

Quiero hacer ahora una presentación provisoria del perfil de nuestra noción enumerando sus rasgos más representativos, lo que a la vez me va a permitir a lo largo del trabajo fijar mi propia posición. La selección de rasgos que presento es en cierto modo discutible no sólo porque los intérpretes de Wittgenstein mantienen

---

<sup>15</sup> Incluyo esto otro. “Si quiero saber si una vara es elástica puedo descubrirlo mirando un microscopio para ver el arreglo de sus partículas, siendo la naturaleza de su arreglo un *síntoma* de su elasticidad o inelasticidad. O puedo testear la vara empíricamente, i. e., viendo hasta dónde se puede estirar.” A lo que agrega: “a no puede ser un síntoma de b a menos que exista la posibilidad de una investigación independiente de b.” (AWL, pág. 35, mi énfasis, mi traducción)

<sup>16</sup> Debemos tener presente la *fluctuación* en la gramática de los criterios y los síntomas propia de los términos científicos ya que: “Lo que hoy vale como un concomitante empíricamente establecido del fenómeno A, se utilizará mañana como definición de ‘A’.” (IF: & 79). Sin embargo, esta fluctuación no debe inducirnos a pensar, aclara Wittgenstein, “que en suma sólo hay síntomas”. (IF: & 354)

<sup>17</sup> “Entonces decir ‘un hombre tiene angina si se encuentra en él este bacilo’ es una tautología o es un modo descuidado de establecer la definición de ‘angina’. Pero decir ‘un hombre tiene angina siempre que tiene la garganta inflamada’ es hacer una hipótesis.” (CAM, pág. 53)

posiciones encontradas sino porque algunos de ellos habrían eliminado ciertos puntos que yo tomo en cuenta o habrían ponderado otros pero para observar lo contrario. De todos modos este trabajo tiene por objeto examinar el papel que cumplen los criterios en el ámbito de ciertas y determinadas cuestiones problemáticas y no el propósito de hacer una exégesis de las exégesis de esta noción. Cabe aclarar que aunque la selección que presento puede verse reflejada en sus escritos, Wittgenstein jamás dio un informe preciso de lo que entiende por 'criterio', como tampoco lo hizo con las nociones de gramática y de juego de lenguaje.

Los rasgos son los siguientes: los criterios i) expresan un tipo de norma o funcionan como tales, en su acepción de pauta, canon o patrón; ii) se trata de una noción típicamente relacional, en algún sentido a establecer; iii) se aplican a palabras (conceptos), oraciones (proposiciones), juicios y a un variado tipo de expresiones; iv) determinan parcialmente el significado de lo que relacionan y en ocasiones proporcionan su definición (términos científicos); v) se los contraponen con una noción causal, hipotética, empírica (la noción de síntoma); vi) tienen que ver básicamente con el ámbito del sentido y por ello permiten establecer sus límites, aunque también conciernen a la certeza y a la verdad de ciertas proposiciones; vii) en muchos casos suelen ser múltiples, lo que puede traer aparejado cierto conflicto entre ellos; viii) se los suele considerar necesarios y *a priori*, según una u otra acepción de los términos; pero se dice también ix) que yacen en las convenciones y que dependen de las circunstancias y del contexto; x) que cumplen una función justificatoria al ofrecer una razón del uso correcto de una palabra u oración dado que xi) proporcionan un tipo particular de evidencia en un sentido a determinar, pero que xii) cuando se trata de conceptos que aluden a fenómenos psicológicos dicha evidencia es siempre provisoria o susceptible de ser cancelada, para lo cual se utiliza el término "revocable" (*defeasible evidence*); xiii) que en el caso de los enunciados matemáticos la noción de criterio puede asimilarse a la noción de prueba; xiv) que su status es lógico o (según otras versiones) epistémico; xv) que su carácter es objetivo y público o (según algunos)

principalmente social; xvi) que para un considerable número de expresiones la noción de criterio carece de toda aplicación genuina (*criterionless*).

Voy a referirme ahora a los principales trabajos exegéticos. El foco de la atención en los criterios se origina en el ensayo crítico de Norman Malcolm (1954) a las *Investigaciones* y en dos de sus trabajos posteriores (1958; 1962). Según Malcolm, Wittgenstein habría mostrado la incoherencia del solipsismo y habría refutado la vieja cuestión escéptica acerca de la existencia de las otras mentes gracias a esta novedosa noción. A partir de entonces salen a la luz una serie de artículos en los que se discute su status, su relevancia y su función. Varios la presentan como una noción principalmente epistémica, pues Malcolm ha hablado en términos de una "evidencia decisiva", mientras que otros entienden que se trata de una noción lógica o lógico-conceptual. Se discute si corresponde hablar de implicación en sentido estricto (si  $p$  es criterio de  $q$ , entonces no puede ser el caso de que  $p$  sea verdadero y  $q$  falso) o si la evidencia que los criterios proporcionan es de tipo inductivo y hay quienes proponen una versión intermedia, como sostiene, entre otros, Rogers Albritton (1959), quien afirma que la evidencia es de carácter "no-inductivo", la que puede precisarse así: si A es criterio de B entonces es una verdad conceptual que A proporciona la evidencia de B. O en palabras de Sydney Shoemaker (1963): "Sabemos que [el criterio] es una evidencia no por haber observado correlaciones y haber descubierto generalizaciones empíricas, sino al comprender el concepto." (pág. 3-4)

La versión epistémica proviene de otra vertiente. El positivismo lógico había sostenido que conocer el significado de una oración era conocer sus 'condiciones de verificación' y en consonancia con ello se suele citar este párrafo de las *Investigaciones*: "La pregunta por el modo y posibilidad de verificación de una proposición es sólo una forma particular de la pregunta '¿Qué significado le das?'. La respuesta es una contribución a la gramática de la proposición." (IF: & 353). Se dice entonces que los criterios suplen dichas condiciones y que al hacerlo constituyen un aspecto del significado de la expresión lingüística. Se omite decir, sin embargo, que Wittgenstein alude a ciertos y determinados casos (véase nota

12) con el objeto de señalar que respecto de ellos la 'conexión' con el método de verificación es una conexión gramatical.

En sus diversas variantes, epistémico-semántica, epistémico-conductual,<sup>18</sup> esta versión se considera la versión estándar, no obstante lo cual también ha sido objeto de fuertes críticas por parte de un número de intérpretes entre quienes se encuentran Stanley Cavell (1979), John Canfield (1981, 1983), P. M. S. Hacker (1990) y John Mc Dowell (1982).<sup>19</sup>

El auge inicial en el tema se vio reflejado en un simposio que tuvo lugar en la Universidad de Columbia en 1959 bajo el título *Criteria* donde se presentaron dos trabajos que tuvieron una amplia difusión, el de Rogers Albritton ("On Wittgenstein's use of the term 'Criteria'") y el de Michael Scriven (*The logic of criteria*). El debate cobró de nuevo interés con el artículo crítico de Carl Wellman (1962) y luego con el de Sydney Shoemaker (1963), quien examina los criterios en relación al concepto de identidad personal. Más o menos por esa fecha se organizó un nuevo simposio del que participaron Newton Garver, Carl Ginet, F. A. Siegler y Paul Ziff, cuyas ponencias fueron publicadas en el libro *Knowledge and Experience* (ed. C. D. Rollins, 1964), lo que ciertamente reavivó la cuestión. Poco después se publicó el comentario crítico de C. S. Chihara y J. Fodor (1965), el minucioso trabajo de Gregory Lycan (1971) y la interpretación inicial de P. M. S. Hacker (1972), que más adelante modificó. En 1974 Gordon Baker publica un extenso trabajo (parte de su tesis doctoral) en el que analiza la noción de criterio en el marco de una nueva y sofisticada teoría semántica, una idea que Baker luego abandona. En los 80 la cuestión cobra otra vez vigencia debido a los trabajos de John Canfield (1981, 1983), John Mc Dowell (1982) y Crispin Wright (1978 y 1984), aunque a partir de entonces, salvo excepciones, muy pocos filósofos se ocupan del tema. Basta consultar los índices analíticos de los manuales anglosajones en filosofía de la mente y de la psicología (allí donde

---

<sup>18</sup> En el primer caso se asocia la noción de criterio a lo que el hablante debe conocer cuando conoce el significado de un término, lo cual permite ubicarla en el contexto de una teoría semántica; en el segundo, la noción desempeña el papel filosófico de resolver el problema de las otras mentes y/o se aplica exclusivamente al contexto de atribuciones acerca de estados y procesos psicológicos.

<sup>19</sup> Veremos estas críticas en los capítulos 1 (Hacker), 2 (Canfield) y 4 (Cavell, Mc Dowell)

supuestamente los criterios cumplían un papel central) para advertir que la noción es prácticamente ignorada. Es ignorada o apenas tomada en cuenta incluso en los escritos de filosofía del lenguaje que incluyen al segundo Wittgenstein entre sus temas, y hasta donde yo sé no hay ningún libro que esté dedicado a ella. Sí existe un volumen, de la colección de quince volúmenes de John Canfield (*The Philosophy of Wittgenstein*), en el que se compilan los artículos más relevantes, aunque no los más recientes (Mc Dowell y Wright).

Frente a las líneas que someramente he señalado, voy a proponer una versión alternativa en donde los criterios tienen otro status, otra relevancia y otra función. Intentaré mostrar que se trata de una noción básicamente *metodológica* ligada a la concepción que Wittgenstein tiene de la filosofía y por tanto al modo en que a su juicio es conveniente proceder. Pero entiendo que también presenta un costado *lógico-conceptual* en la medida en que tiende a hacer explícita una relación que concierne a la gramática, al juego de lenguaje pertinente y, en ocasiones, que se trata de poner de manifiesto su ausencia. Es este el doble aspecto de la noción de criterio que me interesa destacar.

Como he observado ya, quiero defender la idea de que los criterios cumplen un papel preponderante en cualquiera de las áreas mencionadas y observar asimismo que existen oraciones o expresiones acerca de las cuales la noción no se aplica o se revela un sinsentido en caso de aplicarla. Quisiera sugerir también, a diferencia del silencio actual al respecto, que se trata de una noción central para comprender a Wittgenstein dado que con ella se iluminan las nociones indiscutiblemente centrales de juego de lenguaje y gramática, además de iluminarse la dimensión y el sentido que condensa su idea de *Übersichtlichkeit*.<sup>20</sup>

La primera parte del trabajo se ocupa de los criterios en el contexto de cinco problemas específicos. Ello se debe a dos cosas. En primer lugar, se puede disponer mejor o con mayor claridad el lugar y las relaciones que guarda el

---

<sup>20</sup> Dado que en el índice analítico de la versión española de las *IF* (UNAM, 1988) la noción de *criterio* no figura y dado que la versión inglesa es incompleta, cito primero los párrafos de la parte I en los que se hace explícita mención : 51; 56; 141; 146; 149; 159-60; 164; 182; 185; 190; 238-9; 253; 258; 269; 288; 290; 322; 344; 354; 376-7; 385; 404; 509; 542; 572-3; 580; 633; 692. Implícitamente se alude a ellos en 145; 154-6; 270; 313. Respecto de la parte II, las páginas son: 423, 431, 455, 467, 485, 487 y 522 (en la versión inglesa esto se corresponde con a las páginas 181, 185, 198, 203, 211-2, 222).

concepto o la cuestión paradójica dentro del juego de lenguaje que les concierne y dentro del que no les concierne, todo lo cual permite a la vez la eventual resolución o disolución del problema inicial. En segundo lugar, Wittgenstein mismo parece aconsejar este proceder cuando en las *Investigaciones* dice que su tarea es puramente *descriptiva* y que “esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad de los problemas filosóficos” (IF: & 109). Incluso más adelante señala que lo que se quiere *comprender*, es decir, *ver sinópticamente* [*Übersichtlichkeit*] es de dónde proviene este perpetuo “enredarnos en nuestras propias reglas lingüísticas” (IF: & 125), un rastreo de la cuestión que el camino que propongo puede facilitar.

La organización y el contenido del trabajo es el siguiente. El capítulo 1 se centra en el planteo escéptico que Saúl Kripke (1982) advierte entre los && 138-242 de *Investigaciones Filosóficas*. Se expone la paradoja escéptica y luego la solución al problema de ‘seguir una regla’ teniendo presente el carácter que le asigna Kripke a los criterios para ofrecer a cambio una versión alternativa. El capítulo 2 examina la relación entre el aprendizaje de una lengua y la dimensión normativa del significado. Se contraponen las ideas de Wittgenstein y las de Donald Davidson para ver en cada caso qué es lo que interesa tener en cuenta si lo que se discute concierne a lo que el dominio de un lenguaje requiere. Luego se trata con mayor detalle la adquisición y el uso de los conceptos acerca de los fenómenos psicológicos haciendo hincapié en los nexos conceptuales entre las nociones de aprendizaje, ‘adiestramiento’ (*Abrichten, training*) y criterios. El capítulo 3 enfrenta las ideas de la semántica tradicional y las que actualmente le son afines con el argumento en contra de la posibilidad de un ‘lenguaje privado’. Se analizan los supuestos que conducen a tal posibilidad y se pondera la dimensión que adquiere en el argumento la noción que nos ocupa. En el capítulo 4 se discute lo que se conoce como la ‘semántica del modelo propio’, comenzando con las versiones de Norman Malcolm (1954) y de Saúl Kripke (1982) acerca del contenido de un párrafo de las *Investigaciones*. Luego se examina otro artículo de Malcolm (1958), central también a los criterios, el cual concierne al problema escéptico de las otras mentes. Se presentan a continuación los trabajos críticos de

Stanley Cavell y John Mc Dowell a los que antes hice referencia, para finalizar presentando un enfoque diferente del de Kripke, más satisfactorio a mi entender. El capítulo 5 merece una consideración aparte debido al carácter extremadamente difícil del tema. La discusión gira en torno a un caso, un ejemplo imaginario que se halla en *Remarks on the Foundation of Mathematics (RFM)*, y una de las cosas que quiero sugerir es que la noción de necesidad que (eventualmente) cabría atribuir a Wittgenstein en su segunda etapa es una necesidad de tipo normativo y no metafísico. Quiero señalar que aunque las cuestiones que allí considero tienen un carácter programático, es posible mostrar el lugar central que ocupa la noción de criterio en esos dominios, además de mostrar su constante alusión no sólo en las notas recién citadas sino en las Conferencias de los años 1932-1935 (*AWL*) y en las de 1939 (*LFM*).

La segunda parte del trabajo gira en torno a tres áreas del lenguaje donde los criterios no parecen tener cabida: el ámbito de las proposiciones que son el tema principal de *On Certainty (OC)*, las así llamadas *hinge propositions*, el de las oraciones acerca de los colores y el de algunas expresiones en primera persona del singular presente, denominadas *Äußerungen* en alemán y *avowals* en inglés, las que a mi entender conviene traducir en su acepción alemana inicial como “expresión” o “manifestación” y no en su acepción inglesa como “confesión” o “declaración”.

En la conclusión que cierra el trabajo presentaré una síntesis de lo que hemos visto en cada capítulo y trazaré un perfil más definido de la noción que ha ocupado nuestro interés.

## La noción de *criterio* y el problema de seguir una regla

Saúl Kripke (1982) cree observar en *Investigaciones Filosóficas* (§§ 138-202) el más dramático y original planteo escéptico que la filosofía haya conocido. La cuestión se resume así: nadie puede saber nunca lo que quiere decir con sus palabras. Kripke admite que tal vez no sea ese el verdadero argumento de Wittgenstein, pero confiesa que ha sido de ese modo como a él lo impresionó. La repercusión de su libro ha sido tan notable que hoy en día se habla directamente de *Kripkenstein* para aludir a quien formula “la paradoja escéptica” y para evitar detenerse en la polémica acerca de si la idea original le pertenece a uno, a otro o a ambos.

En mi caso, estoy entre quienes piensan que la paradoja no existe y que por lo mismo Wittgenstein no se ocupa en buscarle una solución; y además, entre quienes creen que sólo un malentendido pudo arrojar semejante idea (como expresamente aclara el § 201), aunque reconozco que es interesante entender bien por qué ello es así. La refinada formulación de Kripke y el consenso que ha alcanzado su interpretación así lo exigen, creo, y las idas y vueltas de su planteo iluminan cuestiones centrales de la filosofía de la mente y vuelven más accesible la discusión acerca del problema general de la normatividad.

Es por eso que en este capítulo me propongo examinar el argumento, las razones que llevan a ponerlo en duda, los supuestos que pienso están en juego y examinar asimismo la pretendida “solución escéptica” con la idea de ver en todo ello el papel que Kripke le otorga a la noción de *criterio*. Quiero además decir cuál creo yo que es su desacierto y por qué pienso que el problema que los polémicos párrafos enfrentan puede comprenderse mejor precisamente a la luz de esta noción.

Veamos qué dice el argumento de Kripke comenzando por su propio relato. Las personas que sabemos sumar sabemos lo que significa el término “más” en un cálculo cualquiera, por ejemplo, en “5 + 7”. Sabemos también el resultado que arroja: “12”. Hemos aprendido la regla de la adición y cuando nos hallamos frente a una suma, simplemente, la aplicamos.

Debe suponerse ahora que se nos presenta un caso enteramente nuevo, un cálculo que hasta la fecha jamás hemos realizado, por ejemplo, “68 + 57” (los números se eligen por simplicidad, pues siendo mis operaciones pasadas finitas siempre es posible enfrentar un caso novedoso, probablemente una suma con números grandes). Escribimos el resultado con la certeza de haber dado la respuesta correcta: “125”.

Ante ello nos sale al cruce un personaje de lo más extraño, alguien que pone en tela de juicio nuestra seguridad. Podría ser, nos dice, que yo haya usado en el pasado el término “más” de tal modo que la respuesta correcta que debí anotar era “5” y no “125”. Después de todo, la persona nos recuerda (ha dejado de hablarme sólo a mí), la suma que debimos resolver era para nosotros *nueva*, por lo que siendo así, estaríamos obligados a aceptar que los cálculos realizados hasta entonces, todos los que yo misma realicé en el pasado, involucraron números *menores* a “57”. De modo que la regla que intenté aplicar, continúa argumentando el escéptico, bien pudo ser la regla de la “adición” (por el signo  $\oplus$  que se lee “tás”) y que yo siempre quise usar el término “más” y el signo “+” para denotarla. La regla en cuestión sería así: “ $x \oplus y = x + y$ , si  $x, y, < 57$ ; en cualquier otro caso = 5”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Si bien el problema se formula con un ejemplo matemático, se trata de un problema ‘completamente general’ aplicable a cualquier concepto, regla o palabra. (Kripke, 1982, en adelante *K*, pág. 65.)

Ahora bien, por descabellado que parezca todo el planteo (aunque no imposible) tendríamos que contar, dice Kripke, con alguna forma de poderlo refutar. *Debería haber algún hecho acerca de mi uso pasado* (esas son sus palabras) susceptible de ser citado en su contra, algún *hecho* acerca de si lo significado por mí fue definitivamente más y no tás. Se trata de responder a una cuestión ontológica. No obstante, el reto del escéptico también alcanza a mi confiada "seguridad", a la seguridad que tengo de haber significado en el pasado la regla de la adición y no la de la tadición. Concretamente ¿tengo alguna razón para decir que debí responder "125" y no "5"? El desafío exige tomar en cuenta ambas cosas. Debe mostrarse, por un lado, cuál es el *hecho* (respecto de mi estado mental) que constituye el haberme referido a más y no a tás y mostrar, por el otro, por qué razón me siento justificada en hacerlo, una cuestión epistémica.

Kripke examina las distintas respuestas que a su juicio pueden ofrecerse y las va descartando una por una. (1) La primera es *el hecho de mi práctica pasada*. Se podría decir que yo, tanto al momento del cálculo como anteriormente, siempre quise significar lo mismo. Que jamás pasó por mi cabeza emplear el signo de la adición de manera distinta. Que cada vez que tuve la oportunidad de sumar no vacilé ni un solo instante, que jamás contemplé nada parecido a la peregrina regla de la tadición. El escéptico responde a ello señalando que en mi pasado ambas reglas se yuxtaponen (todos mis cálculos previos involucraron números menores a 57) de modo que mal puedo exhibir yo un hecho (el hecho que determina lo que quise decir) que es, por principio, indiscernible. ¿No me doy cuenta que lo sería incluso ante los ojos de Dios? Lo que no se advierte es que toda mi historia mental pasada "es igualmente compatible con la hipótesis de que quise decir 'tás'". O dicho en otras palabras, que la extensión de los términos "más" y "tás" no se diferencia. De modo que, ante ello, si se trata de enfrentar un caso novedoso como el que aquí se nos presenta, el resultado no debió ser otro que "5". Esa era la respuesta correcta.

(2) La segunda propuesta que se ofrece es *un hecho disposicional*. Puedo decir ahora que en el caso de que se me hubiese preguntado (en el pasado) cuánto es "68 + 57" yo habría respondido "125". Y que si se me pregunta

en este momento por ello, estaría dispuesta a repetirlo. Insistiría en afirmar que siempre he tenido esa *disposición*. Pero aquí el escéptico nos interrumpe diciendo: “¿—No es una disposición algo que estamos inclinados a hacer? ¿Y no estamos igualmente inclinados a cometer errores?” y volviendo a precisar su planteo recuerda: lo que debe mostrarse es un *hecho* que justifique la *corrección* de mi respuesta, un hecho capaz de determinar el único resultado obligado, aún cuando se trate de un caso enteramente novedoso para mí. Pareciera que la exigencia es difícil, porque la totalidad de mis disposiciones, al igual que mis capacidades, presumiblemente es finita, mientras que la función aritmética que intento significar debe regir para un número potencialmente ilimitado de casos. Por otra parte, tendríamos que admitir que el escéptico tiene razón, también tenemos la disposición a equivocarnos. La prueba es que hasta en una suma muchas veces tonta olvidamos “llevarnos” el número correspondiente, e incluso, hasta podríamos tener la disposición a enloquecer, a cambiar las reglas que aprendimos de niños y nadie sensatamente diría que la idea de “lo correcto” significa cualquier cosa que pueda parecerme a mí. De modo que, si se dice que esas disposiciones son la causa de que nos equivoquemos, “lo que queremos o quisimos decir” no puede ser identificado con ellas. Por otra parte, si decimos que determinan *causalmente* lo que sí queremos decir ¿cómo es posible que esas tendencias o inclinaciones generen la *normatividad* que atañe al significado? ¿Qué tendría que ver una compulsión de tipo psicológico (como podría serlo un arrebató o un cierto tic) con la idea de *tener-que* responder de una cierta y determinada forma? Se advierte entonces que los hechos disposicionales no cumplen los requisitos adecuados, con lo cual esta segunda opción también queda eliminada.

(3)-Lo tercero es *un hecho experiencial*. Tal vez, respondo ahora, mi querer referir a la adición mediante el término “más” denote algo que introspectivamente conozco de un modo directo, como el hecho de sentir, por ejemplo, un dolor particular. Quizá se trate de un estado cualitativo irreductible, como mi sensación visual de amarillo o mi repentino bienestar. Pero el escéptico no cree que esta respuesta pueda ser convincente porque ¿cómo podría una sensación interna

(una imagen, un cosquilleo, un repentino *flash*)<sup>2</sup> determinar lo que *debo* responder frente a una multitud indefinida de casos? ¿Cómo podría valerme de un ítem psicológico tan efímero y volátil para negar con justicia que el resultado correcto debió ser “5”? ¿Cómo podría decirme esa sensación interna, por especial que fuese, lo que *tengo* que hacer en el futuro?

El escéptico exige razones. Quiere que le digan en qué difiere mi experiencia interna (mi *qualia* subjetivo) cuando sumo  $5 + 7$  de mi experiencia interna cuando multiplico  $5 \times 7$ , aparte del modo automático en que pueda responder, pues de lo contrario no habría una experiencia distintiva *asociada* con mi pretendido uso correcto de “más”.

Kripke cita los pasajes 156-178 de las *Investigaciones*, los que tratan de las experiencias que pueden darse al momento de la lectura, para mostrar hasta qué punto los estados cualitativos internos son superfluos. No obstante observa que, en rigor, Wittgenstein nunca llegó a descartarlos del todo. Recuerda la cuestión de los *aspectos*, lo que se denomina el “ver como” en relación con la experiencia misma de significar y a propósito señala que el fenómeno visual del cambio (recordemos la cabeza pato-conejo) es mucho más elusivo que “lo que puede serlo el sentimiento de un dolor de cabeza, el escuchar un sonido, la experiencia visual de una mancha azul” (cf. nota 29). Por ello entiende Kripke que los así llamados “aspectos” que se emparentan con el significar “parecerían ser introspecciones incluso más escurridizas” que las experiencias anteriormente mencionadas.<sup>3</sup> La nota 29 apunta a observar una cierta ambivalencia en Wittgenstein (quizá acertada) aún cuando se admite (acertadamente) que lo que en el caso de la lectura interesa es que “sea cual fuere tal sentimiento” su presencia o ausencia no es constitutiva de si se está o no leyendo. (K, p. 59-60)

---

<sup>2</sup> Estas inquietudes se ven reflejadas en un manuscrito de Wittgenstein de 1944: “En una famosa carta Mozart escribe que podía ver en su mente una obra musical completa en un flash. ¿Cómo es eso posible, la escuchó tocar en su mente a una atropellada velocidad; o de modo que todos los tonos resonaron simultáneamente? ¿Y qué lo justifica a decir que percibía una pieza de música en su mente? ¿Cómo supo que una pieza de música se correspondía con lo que él percibía?” (MS, 124, traducción mía del inglés)

<sup>3</sup> Wittgenstein expresa esta conexión al decir: “Si no se tuviese una experiencia del significado de las palabras ¿cómo podría uno reírse de un juego de palabras?” (UE, & 711)

Restan examinar otros dos candidatos. (4) El hecho en cuestión es ahora *un conjunto de instrucciones* (autodirectivas explícitas) que el sujeto podría haberse dado a sí mismo. Se dice que lo que yo interiorizo (lo que grabo en mi mente cuando aprendo a sumar) es una *regla* y no un mero listado de operaciones que luego de almacenadas procedo a extrapolar. La regla, en su forma más primitiva, podría ser la siguiente. Agrupo primero un montón de piedritas y las cuento. Hago lo mismo con un segundo montón. Por último junto los dos montones y los cuento. Este grupo de directivas "grabadas en mi mente como en una placa" podría determinar (lo que debo hacer ante un caso nuevo) mi respuesta de "125" y ofrecer a la vez la justificación requerida. En efecto, la regla, interiorizada por mí, sería incompatible con la hipótesis de que yo quise decir tás. "Incompatible", aclaro, pues tengo grabado en mí mente el algoritmo de la adición y por ello sé en qué consiste sumar.

—“¿Habló Ud. de *contar*?”, me interrumpe el personaje. Tal vez yo no haya advertido que al igual que con el término “más” he aplicado el término “contar” en un número finito de casos, de modo que bien podría estar ahora... “tcontando”, es decir, haciendo una operación que en nada difiere de contar salvo hasta el punto en que se llega al número 57. Vemos así que el contra-argumento se repite en un nivel más básico: “¿Cómo podría justificar mi aplicación actual de tal regla, cuando un escéptico podría fácilmente interpretarla de tal manera que diese lugar a un número indefinido de otros resultados?” (K, pág. 25)

(5) Al quinto candidato lo representa *un hecho primitivo*. Se trataría de un hecho especialísimo, único en su clase (ni una sensación ni un estado cualitativo) al punto de que no sería analizable ni tampoco reducible a nada. Kripke observa que incluso Wittgenstein podría haber aceptado esta respuesta, una respuesta que de ninguna manera lo ha de satisfacer. Porque el escéptico diría que se intenta responder su desafío con algo inasible, mágico, oscuro, con todo lo que caracteriza a un misterio, lo cual, como es obvio, ni siquiera lo va a considerar.

(6) Por último podría decirse que en el enfoque platonista la función de la adición es una función *objetiva*, en el sentido de que su existencia es independiente de las mentes individuales, de modo que el “hecho” que se está

requiriendo bien podría ser *un objeto infinito* que contuviese en sí todos los posibles casos de aplicación. Pero de nuevo entonces, el realista matemático tampoco puede deshacerse del escéptico quien reitera que su planteo pone en tela de juicio cómo un *estado* (representacional o disposicional) o un *objeto mental* cualquiera, obviamente finito, pueden proporcionar la regla que determine un número infinito de casos. Más aún: “¿Cómo la existencia en mi mente de cualquier entidad mental o idea puede constituir la aprehensión de un sentido particular y no de otro?”. (K, pág. 50).

Es así que, ante la imposibilidad de hallar un *hecho* en mi mente que constituya mi querer decir más y no tás, un hecho que determine lo que debo hacer ante cada instancia futura, la *concepción del hombre ordinario acerca del significado* (acerca de la práctica lingüística cotidiana), dice Kripke, es desesperada pues, quiérase o no, el reto escéptico no se logra contestar. No obstante ello, y luego de reconocer la profundidad del planteo, Wittgenstein habría intentado, piensa Kripke, una manera de conciliar la cuestión. A la forma que adopta esta salida la denomina “solución escéptica”.<sup>4</sup>

Antes de abocarse a ella, y a los efectos de establecer el marco teórico que la contiene, Kripke observa el cambio que a su juicio sufre la filosofía del lenguaje de Wittgenstein entre la primera y la segunda etapa. La naturaleza del cambio es que en el *Tractatus* lo que hace significativa a una oración declarativa son sus condiciones de verdad, i. e., la condición o *hecho* del mundo que debe darse para que la oración sea verdadera; y que en las *Investigaciones* la cuestión que interesa es otra. Se trata de decir primero i) bajo qué condiciones la oración puede ser aseverada (o negada) de un modo apropiado y de decir, en segundo lugar ii) qué papel y utilidad cumple tal afirmación (o negación) en nuestras vidas (condiciones de aseveración). Y entiende que precisar i) es indicar bajo qué circunstancias está permitido hacer un cierto “movimiento” en un juego de lenguaje, lo que para Kripke tiene profundas afinidades tanto con la teoría positivista del significado (que identifica el significado con el método de

---

<sup>4</sup> La solución sería “directa” si se pudiese encontrar alguna falla en la paradoja (una proposición falsa o una inconsistencia que no es tal), pero si se advierte que no puede haberla, no hay una solución genuina y de allí que se la denomine “escéptica”.

verificación) como con el intuicionismo matemático (quien reemplaza las condiciones de verdad por condiciones de demostrabilidad)<sup>5</sup>. Por otra parte, precisar ii) es señalar lo que representa en nuestra vida el que podamos “confiar” en que los demás dominan el uso de sus palabras. De modo que si pedimos una docena de manzanas podemos dar por sentado que nos van a dar 12, y si preguntamos cuánto es “68 + 57” sea lógico esperar que se nos diga lo que corresponde. Y ciertamente, es difícil negar el grado de importancia que tales interacciones tienen en nuestras vidas.

Es así que Kripke, siguiendo a Michael Dummett (1978), describe el tránsito entre una etapa y la otra como el rechazo del segundo Wittgenstein del cuadro realista clásico (Frege-*Tractatus*) y la sustitución de este por nuevas condiciones de justificación (aseveración o aserción). La idea es que si no mediase el cambio, si se insistiese en decir que los hechos (las condiciones de verdad) pertenecen a la noción de “aseveración significativa” la paradoja escéptica se habría vuelto insalvable, pues al no existir hecho alguno (se han agotado los candidatos), el significar, el querer decir una cosa más bien que otra, se habría vaciado por completo, perdiendo su razón de ser. Por el contrario, al hacer hincapié en las circunstancias que autorizan una aserción y en el papel que esas aserciones cobran en nuestras vidas “no se necesita ninguna suposición de qué hechos corresponden a esas aseveraciones” (K, pág. 77); y por tal razón, sólo si se entiende el abandono de la semántica realista del *Tractatus* se comprende, dice Kripke, cómo es posible encontrar una salida al desafío del retador. Una salida, tengamos presente, que se explica a través del cambio de concepción.

De las nuevas condiciones que respaldan el que se siga una regla y no otra distinta poco hay para decir, salvo que el sujeto “hace lo que se siente inclinado a hacer” (K, pág. 85) y de ese modo, sin que medie vacilación alguna, “él por definición, está autorizado a dar, sin mayor justificación, la respuesta que le llame la atención como natural e inevitable.” (K, pág. 85). Es decir que el sujeto, considerado en sí mismo, no dispone de una justificación adicional, pues ya se ha

---

<sup>5</sup> Estas son las ideas que sostiene Michael Dummett (1978) (cf. prefacio y capítulos 1 y 14). Por su parte Hilary Putnam (1994) “El rostro de lo cognitivo”, cuestiona esta interpretación de Wittgenstein en términos de realismo-antirealismo, una interpretación a la que suscriben tanto Kripke como R. Rorty y C. Wright.

visto que no existe un hecho que respalde su querer decir nada en particular. Por lo cual, si se piensa al sujeto en forma aislada, como siguiendo las reglas que él mismo se hubiese querido dictar, sus propias condiciones de justificación se habrían agotado: simplemente seguiría las reglas como le viene en ganas. Pero dado que seguir una regla no es *creer* que se la sigue, Wittgenstein, consciente de ello como de la luz del día, habría ideado en este acuciante punto su feliz solución. En efecto, debe pensarse al sujeto desde una perspectiva distinta, no en forma aislada sino en permanente interacción con su comunidad:

"Entonces *otros* tendrán condiciones de justificación para predicar del sujeto si sigue la regla correcta o incorrectamente y estas *no* serán sencillamente que la propia autoridad del sujeto haya de aceptarse incondicionalmente " (K, pág. 87, mi énfasis)

Kripke entiende que el argumento en contra del lenguaje privado (ACLPL) comienza mucho antes de lo que suele decirse (i. e., & 243), que comienza con la discusión de las reglas (i. e., & 138), entendiéndose además que la conclusión queda expresamente establecida en el & 202: "De ahí que no sea posible obedecer una regla 'privadamente', de otro modo, pensar que se sigue una regla sería lo mismo que obedecerla." A su juicio, la parte que continúa al & 243 (los pasajes canónicos) serían sólo la *aplicación* del argumento al caso particular de las sensaciones; y Wittgenstein lo habría presentado porque ellas suelen ser vistas como el más rotundo contraejemplo para quien niegue la posibilidad de bautizar una sensación a nuestro arbitrio, pero en rigor nada más que eso. Los pasajes serían el simple "corolario" del verdadero argumento, un corolario que a su vez contiene la mencionada solución.

En la sección que sigue voy a detenerme en este punto pues es allí donde Kripke introduce la noción de criterio. Más adelante tendré oportunidad de decir por qué creo que se equivoca y, si no entiendo mal, por qué eso arrastra el doble equívoco de la paradoja y su solución. Pero por ahora detengámonos en el modo en que se presenta la propuesta de salida y en la función que cumple en ella la noción que ocupa nuestro interés.

## II

Las nuevas condiciones de justificación (aseveración) son condiciones que los demás miembros de la comunidad le atribuyen al sujeto. Pensemos en el niño que está aprendiendo a sumar. El maestro comienza indicando sumas pequeñas, luego continúa con otras más grandes y corrige los errores en la medida en que se presentan.

“¿Qué es lo que quiero decir cuando digo que, para ciertos casos, el niño debe dar la respuesta ‘correcta’? Quiero decir que el maestro juzga que el niño ha dado *la misma* respuesta que él habría dado.” (K, pág. 87, mi énfasis)

Lo que el maestro juzga, más allá de las fallas previsibles, es si el niño sigue o no la regla de sumar sin mayores vacilaciones, y lo juzga de acuerdo a sus patrones de corrección, esto es, a su manera habitual de proceder. Por eso, en una oración del tipo “Jones quiere decir mediante ‘más’ la adición”, las condiciones de justificación tienen un doble aspecto. Por un lado, Jones está autorizado a afirmar lo que afirma siempre que se muestre “confiado” en que es capaz de dar a los cálculos las respuestas correctas. Y aunque su sentimiento no surja de otra cosa que de su “inclinación” a responder adecuadamente en los casos concretos, tales inclinaciones se han de considerar primitivas. Por otro lado, lo que Jones responde va a estar siempre sujeto a la corrección de las otras personas. ¿Y cómo habría de corregirlo Smith? Smith dirá que Jones *quiso decir* mediante ‘+’ la adición sólo si juzga que sus respuestas *concuerdan*, en un número suficiente de casos con las que él mismo hubiese dado, siendo sus inclinaciones, naturalmente, tan primitivas como las de Jones. Claro que no se trata de que dos personas, digamos que por arte de magia, entren en tal sintonía, sino que *de hecho*, piensa Kripke, “nuestra comunidad actual es (a grandes rasgos) uniforme en sus prácticas con respecto a la adición” (pág. 89). De modo que *nosotros* decimos de un sujeto si sabe o no la regla de la adición; nosotros decimos si domina un concepto. En los casos extremos, si el individuo responde a los cálculos con la regla de la adición, la sociedad, sin mayor expediente, pasa a excluirlo, a tildarlo de loco y deja de considerarlo una persona en la que se puede confiar. De ese

modo, debe reconocerse otra vez el grado de utilidad que cumplen las condiciones de aseveración en nuestras vidas.

Kripke cree advertir en el argumento que atribuye a Wittgenstein el malabar filosófico que procede por "inversión de propiedades", aquel que dice: "No condenamos ciertos actos porque son inmorales sino que son inmorales porque los condenamos." Estaríamos aquí ante algo similar: "No decimos que "65 + 57" es igual a "125" porque aprehendemos el concepto de adición sino que aprehendemos ese concepto porque *todos* decimos "65 + 57 = 125". La estrategia a su juicio no difiere de la utilizada por Hume, quien en lugar de tomar las relaciones causales como primarias y decir que las regularidades observadas surgen de esas relaciones, Hume ve primero las regularidades, y si el evento esperado no acontece, entonces procede a negar la relación causal (inversión del condicional). El punto es sumamente importante porque Kripke entiende que el concepto de regla exige que se mantenga un condicional de este tipo: "Si Jones quiere decir mediante '+' la adición entonces si se le pregunta acerca de '68 + 57' responderá '125'". Pero ocurre que, dichas así las cosas, el condicional parece indicar que lo que justificaría ese cálculo es "algún estado mental que se da en Jones" (K, pág. 91) pero ya sabemos por boca del escéptico que ello *no puede ser* así, de modo que entonces concluye:

"Mediante tal condicional, no queremos decir, desde la perspectiva de Wittgenstein, que cualquier estado de Jones garantiza la corrección de su conducta. Más bien, al afirmar tal condicional nos comprometemos, si en el futuro Jones se conduce en una forma suficientemente rara (y en suficientes ocasiones) a ya no perseverar en nuestra afirmación de que él está siguiendo la regla convencional de la adición." (K, pág. 92)

El objetivo de la comparación con Hume es quitarle a Jones el dominio del concepto de suma en tanto su conducta se presente ante nosotros de una manera suficientemente anómala (inversión del condicional). Y por eso, el sentido de la solución escéptica va a residir en *describir el juego de lenguaje de la atribución de conceptos y reglas*, indicando las condiciones bajo las cuales le asignamos al sujeto "derechos" y las condiciones en las que se los negamos, a la vez que se pondera el grado de utilidad que dicha práctica adquiere en nuestra vida.

Ahora bien, existen tres nociones que cumplen en la solución un papel clave.<sup>6</sup> La primera de ellas es la noción de *acuerdo unánime* y se la presenta en los siguientes términos. Pensemos cómo podría fracasar nuestra práctica habitual de atribuir conceptos. Supongamos que frente a nuestra suma Jones respondiese "5", Smith "125" y un tercer individuo "13". Resulta obvio, dice Kripke, que en tales circunstancias la práctica de calcular quedaría anulada, por lo cual, inevitablemente, debe pensarse en una *concordancia* entre la conducta del sujeto y la conducta de los restantes miembros de su comunidad. En realidad, esto *de hecho* es así, de hecho, sin vacilación alguna, *todos* concordamos en que el resultado correcto es "125". Y agrega Kripke: "nuestro juego de atribuir conceptos *depende* de dicho acuerdo." (K, pág. 96, mi énfasis).

La segunda noción es la de *forma de vida*. Pensemos por un momento cómo tendría que ser una comunidad cuyos miembros acordasen en reglas del tipo de la tradición. Si bien la idea es concebible no es para nada obvio que fuésemos a comprender a esa gente. Kripke enlaza entonces las dos nociones (acuerdo unánime y forma de vida) de tal modo que si quisiésemos prescindir de ellas la paradoja no encontraría solución y de nuevo recurre a la analogía que encuentra entre Wittgenstein y Hume. Así como le atribuimos al fuego el poder causal de producir calor en la medida en que esa regularidad sea constante (lo que es un hecho bruto), le atribuimos a las demás personas el querer decir con el signo "+" la adición siempre que todos estemos de acuerdo en ello (lo que también es un hecho bruto).

La tercera noción que permite la solución escéptica es la noción de *criterio*. Hemos dicho que Kripke piensa que el ACLP comienza y termina con los pasajes de las reglas (§§ 138 -202) y no a partir del § 243 como es habitual entenderlo, y que en rigor el título que merecerían estos otros parágrafos sería más bien "el corolario de la solución escéptica". Fuera del texto principal (en la nota 47), Kripke dice haber hecho antes una lectura verificacionista del ACLP, en la línea en que lo hizo A. Ayer (1954). Según Ayer la necesidad de apelar a criterios es una *premisa*

---

<sup>6</sup> Tres nociones y dos condiciones previas: i) el marco teórico que la posibilita (el giro de condiciones de verdad a condiciones de aseveración) y ii) un condicional asociado a la noción de regla (en términos de inversión de propiedades).

fundamental del argumento. Fundamental, porque lo que da lugar al problema son a su juicio las siguientes dos cuestiones: i) cómo sé que tengo razón en que esto es un dolor y ii) cómo sé que estoy aplicando la regla correcta, que estoy usando la palabra "dolor" como pretendía hacerlo. El problema que se estaría planteando es que si no tengo manera alguna de *saberlo*, pierde todo sentido decir que soy capaz de *identificar* mi dolor y, para colmo de males, si cualquier identificación de un estado interno requiriese una verificación que establezca su corrección, la cuestión volvería a producirse: ¿identifico correctamente mis sensaciones? (Esta sería la verdadera cuestión que, bajo la lectura verificacionista dispara en Wittgenstein el ACLP). Pero si ello es así, dice ahora Kripke, si nada garantiza la identificación correcta de mis sensaciones, la duda se vuelve inevitable: "Sólo los otros, que reconocen la corrección de una identificación a través de mi conducta externa, pueden suministrar una corroboración externa apropiada." (K, pág.105). Por ello se ha dicho que el *presupuesto* en el que descansa el ACLP es "que necesito ayuda externa para identificar mis propias sensaciones". Pero como para Kripke esto no parece tener ahora ni pié ni cabeza rectifica su posición anterior observando lo siguiente:

"¿Cómo es posible que tenga alguna dificultad en identificar mis propias sensaciones? Y si hubiese una dificultad ¿cómo podrían ayudarme criterios públicos? ¡Debo estar realmente en malas condiciones si necesito *ayuda* externa para identificar mis propias sensaciones!" (K, pág. 66)

Desmintiendo por un lado a Ayer y confesando haber caído antes en la misma interpretación que él, Kripke dice que la cuestión es mucho más dramática de lo que parecía, pues el punto no es mostrar que un lenguaje "privado" es *imposible* sino más bien que:

[..] "el problema principal de Wittgenstein es que parece que *todo* lenguaje, toda formación de conceptos es imposible y en verdad, ininteligible." (K, pág. 66).

Y es esta nueva convicción la que lo lleva a entrever esa forma radical de escepticismo que lo golpea tremendamente y por lo que cree que el argumento (así llamado) en contra del lenguaje privado comienza en el & 138 y no después.

Pero sigamos con su idea de los criterios. Hemos dicho antes que toda expresión que atribuya a alguien el dominio de un concepto presupone que es posible *confirmar* si lo que el sujeto dice concuerda o no con lo que dicen los demás (noción de acuerdo). Cuando se trata de conceptos acerca de cosas observables (mesa, árbol) el acuerdo en el uso, el chequeo en su aplicación, no presenta mayores problemas, porque las mismas circunstancias llevan a unos y a otros a decir: "Eso es un árbol", "Esto es una mesa". Pero cuando se trata de conceptos acerca de fenómenos psicológicos, (i. e., una sensación de dolor), el acuerdo no es sencillo de alcanzar. Porque ¿cómo podría hacer *concordar* un dolor que no tengo con el dolor que el otro expresa? Parecería que lo único que puedo hacer es observar en qué condiciones tiene lugar la expresión y cómo se comporta el sujeto que dice tenerlo. La única manera de confirmar si se acuerda o no con la expresión del caso es observando su conducta:

"A grandes rasgos los criterios externos para un proceso interno son las circunstancias observables en la conducta del individuo, que, si están presentes, llevarían a otro a estar de acuerdo en sus confesiones [avowals]."  
(K, pág. 95, el subrayado es mío)

Si ello es así, la noción de criterio no la introdujo Wittgenstein debido a la dificultad de identificar las sensaciones propias (razona ahora Kripke) sino por esta otra cuestión: ¿Cómo podría funcionar el *acuerdo general* para el lenguaje de las sensaciones y los conceptos psicológicos? ¿Cómo pueden los restantes miembros de la comunidad *comprobar* si alguien se desvía? Y la respuesta más plausible que encuentra es la siguiente:

"Los criterios externos para las sensaciones como dolor son sencillamente la forma como se resuelve este requerimiento general de nuestro juego de atribuir conceptos en el caso especial de las sensaciones." (K, pág. 96)

Como puede verse, la solución escéptica enmienda lo que no es posible encontrar (un *hecho* en la mente del individuo) introduciendo el *acuerdo* en el uso público de las expresiones; expresiones del tipo de las que tratamos al comienzo:

i) mediante “más” quiero decir la adición y ii) si mediante ‘más’ se está hablando de la adición, la respuesta correcta a “68 + 57” debe ser “125”.

Ahora bien, en rigor, la solución no se compromete con decir que i) y ii) son *verdaderas* ni tampoco con decir que son *correctas*. Todo depende de un hecho empírico, de un hecho bruto: *nosotros concordamos en nuestras respuestas*. Y es por eso que la comunidad desempeña el papel de “tribunal de corrección” y lo desempeña por el simple acuerdo de sus miembros. La comunidad juzga quién se desvía de las reglas lingüísticas que deben seguirse y únicamente ella tiene la última palabra.<sup>7</sup> Y cuando se trata de expresiones acerca de los estados psicológicos de los individuos (donde el acuerdo no es fácilmente viable), la sola opción disponible reside en observar la conducta y las circunstancias que rodean a tales expresiones. Es aquí en donde entran en juego los criterios y en ello se agota, al parecer, toda su función.

La solución escéptica muestra que no se puede hablar con propiedad de “seguir una regla” a menos que se considere al individuo literalmente inmerso en la comunidad, teniendo en cuenta que el valor de la función de la adición (‘68 + 57’) no es el valor que la comunidad lingüística le otorga (‘125’), porque, si así fuese, ella estaría dando las “condiciones de verdad” de la oración en una versión comunitaria o social. Kripke lo señala diciendo expresamente que Wittgenstein fue claro al respecto:

“Se debe con toda firmeza tener en mente que Wittgenstein no tiene ninguna teoría de las condiciones de verdad –condiciones necesarias y suficientes– para la corrección de una respuesta más que de otra para un problema nuevo de adición. Más bien, él simplemente señala que cada uno de nosotros *automáticamente* calcula nuevos problemas de adición (sin sentir la necesidad de corroborar con la comunidad si nuestro proceder es adecuado); que la comunidad se siente autorizada a corregir un cálculo divergente; que en la práctica tal desviación es rara y así sucesivamente.” (K, pág. 102).

---

<sup>7</sup> Samuel Cabanchik (1993) observa que “La ‘comunidad’ tiene aquí una referencia algo vaga, difusa. No hay que imaginarse bajo ese término una especie de tribunal que está allí para juzgar nuestro comportamiento lingüístico. En realidad, la expresión en cuestión personifica al lenguaje mismo, que en sí es anónimo.” (pág. 172-3). Para un examen de las consecuencias filosóficas que se derivan del ataque de Wittgenstein en la persona del escéptico, véase en el mismo libro, pp. 99-182.

En suma, las condiciones que permiten justificar una aseveración no establecen la verdad o corrección de la respuesta "125" sino sólo "de un modo vago, que si todos concuerdan en que ese es el resultado entonces nadie se sentirá justificado en llamar 'equivocada' a esa respuesta" (K, pág. 103), como hemos dicho antes, la inversión humeana del condicional.

Hay aquí, a mi juicio, varios problemas internos que quiero mencionar. Se dice que en los sujetos sólo hay "inclinaciones" y que, por tanto, si los tomamos en forma individual, ellas no representan nada. En cambio, se dice que la comunidad, la sociedad toda, entendida como el árbitro final, sí es suficiente para establecer, de hecho, el acuerdo requerido. Pero hemos visto que esta noción es entendida como un fenómeno bruto, como un hecho primordial. Tal vez podría pensarse que el fenómeno "superviene" (o algo así) a todas las inclinaciones individuales aunque no veo por qué habría de considerarse a esto una buena respuesta. Porque, digamos por caso, si por alguna coordinación extraña o simplemente natural la gente coincidiera en sus cálculos como los pájaros en sus giros ¿por qué el escéptico se quedaría conforme si antes ha rechazado, justamente por misteriosa, una respuesta similar?<sup>8</sup> Es cierto que la comunidad no establece la *verdad* de un enunciado, pero si alguien no actúa como ella, el sujeto queda automáticamente excluido (lo que da sentido a la noción de "incorrecto") y debe recordarse también que la atribución mutua de conceptos (lo que hace inteligible la práctica lingüística) *depende* de dicho acuerdo.

Si bien Kripke no dice que lo correcto es lo que todos acuerdan sino que *si* todos acuerdan entonces nadie podría justificadamente decir que se está cometiendo un error (con el mismo sentido, el color rojo es lo que todos llaman "rojo" y el dolor lo que todos llaman "dolor"), no veo por qué las nociones de correcto e incorrecto que normalmente utilizamos habrían de ajustarse a una cláusula semejante. Nadie sensatamente sostendría, creo yo, que seguir la corriente haciendo lo que hacen los demás constituye el sentido de la idea de corrección y que desviarse de lo que hace el resto representa la incorrección.

---

<sup>8</sup> Recordemos lo dicho en la página 36.

En segundo lugar, Kripke dice que son tres las nociones que intervienen en su solución: el acuerdo individual con la comunidad, la forma de vida y la noción de criterio. Y lo que lo lleva a introducir los criterios es el problema de la atribución mutua de las expresiones que contienen conceptos que aluden a fenómenos psicológicos (principalmente los que designan sensaciones internas). Porque ¿cómo podría darse un acuerdo entre una sensación que no tengo y el dolor que alguien expresa? O ¿cómo podría hacer concordar lo que sí siento con lo que el otro parece ignorar en forma completa?

Lo que permite salvar esta brecha y evitar el colapso de la crucial noción de acuerdo en la solución escéptica es la apelación a "criterios conductuales" entendidos como la descripción lingüística de la conducta manifiesta. Gracias a ellos, las atribuciones de estados mentales ajenos pueden cobrar sentido y se resuelve de ese modo lo que parecía insalvable. Ocurre entonces que de ser así las cosas, la clave de la solución serían los criterios, pues el acuerdo general (sólo aplicable a términos objetivos), conceptualmente hablando, los necesita. En otras palabras, sin la noción de criterio (que Kripke concibe como algo puramente conductual) el acuerdo comunitario, básico para la solución escéptica, sencillamente no se daría.

### III

En esta sección quiero detenerme en los presupuestos del argumento escéptico. Hemos visto que Kripke piensa que el argumento desafía con éxito la concepción *ordinaria* del significado y que de ese modo socava las prácticas lingüísticas habituales, siendo ellas el telón de fondo de la discusión.<sup>9</sup>

En su libro *Rule-Following and Realism* (1997) Gary Ebbs reconstruye con lujo de detalles el gran supuesto que se halla detrás de la paradoja que impacta a Kripke y en el que convergen varias ideas. En la concepción ordinaria (nuestros

---

<sup>9</sup> Véase página 37.

juicios individuales y nuestros acuerdos y desacuerdos) se da por descontado que lo que queremos decir con nuestras palabras está sujeto a *patrones objetivos* respecto de los cuales se mide si nuestras afirmaciones son o no verdaderas. Si yo digo (en palabras) " $68 + 57 = 125$ ", todo el mundo aceptaría que el resultado es verdadero si y sólo si  $68 + 57 = 125$ . Pero ¿por qué lo aceptaría? Porque se supone que he captado una *regla objetiva* (la regla de la adición) a la que el término "más" y el signo "+" denotan.

Valiéndose de ello, Ebbs pasa a detallar el contenido de la *concepción ordinaria* implícito en la presentación de Kripke: (1) Que la regla de la adición "determina mi respuesta en indefinidas nuevas sumas no consideradas previamente por mí." (2) Que cuando consideramos una regla matemática como la adición "pensamos *estar guiados* por ella en cada instancia nueva" y que "al computar " $68 + 57$ " tal como lo hice...seguí las instrucciones... que determinan, unívocamente, que en ese caso debí decir '125'". (3) Que cuando uso "más" para significar más "me instruyo a mi mismo en lo que debo hacer conforme a su significado". (4) Que "mis instrucciones pasadas respecto de la adición determinan una única respuesta para indefinidos nuevos casos en el futuro." Estas cuatro ideas (cuyas citas pertenecen al texto de Kripke) hacen pensar, sostiene Ebbs, que *debido* a que "captamos y seguimos reglas objetivas" nuestras palabras adquieren significado, nuestros juicios se hacen verdaderos y los desacuerdos o errores son posibles de enmendar o resolver.

El gran supuesto, si se lo examina cuidadosamente, esconde además otras cosas: que el significado de un término es su contribución a las condiciones de verdad de las oraciones en que figura; que al captar la regla de la adición vinculamos el término "más" y el signo "+" a dicha función, aparte de captar las condiciones de verdad de las oraciones y juicios en los que "más" y "+" aparecen. Y por todo ello, señala Ebbs, se da por descontado que *algo en nuestra mente* predetermina las condiciones de verdad de las aserciones, lo que hace que habiendo aprendido la regla, ante un nuevo caso de suma, podamos calcular correctamente. A mi juicio, este es el núcleo fundamental del supuesto, la idea de que en lo que concierne al significar o al querer decir lo que decimos con nuestras

palabras, quien opera las maravillas que la práctica ordinaria exhibe y ante la cual el filósofo se asombra, es la mente misma, con todo su poder y toda su capacidad. El poder de captar reglas y conceptos (abstractos o concretos) y la capacidad de conectar esas reglas y conceptos con las acciones que les son afines mediante algún distinguido acto u operación mental. Incluso, la capacidad que tenemos de captar en un instante un número potencialmente infinito de aplicaciones. Pero si ello es así, “la concepción ordinaria del significado” en la que el argumento de Kripke descansa, sería el correlato de la concepción *mentalista* del lenguaje que el filósofo elabora, por cierto que en diversas versiones, lo que claramente advertimos al examinar las distintas repuestas que se ofrecen como candidatos posibles ante el desafío del retador. Pero lo notable del caso es que es justamente en *contra* de esta concepción, incluidas sus variantes, que Wittgenstein, según veo yo las cosas, procede a argumentar.<sup>10</sup>

Debido a que algo en nuestra mente nos instruye acerca de lo que *debemos* decir (continúa Ebbs con el detalle del supuesto), el significado es normativo y la captación de las normas que gobiernan nuestras acciones se vincula con el objetivo de afirmar lo verdadero o juzgar de acuerdo con la verdad. Tanto es así, tan fuerte es el peso de esas convicciones, que si abandonásemos esas ideas nos volveríamos literalmente incapaces de pensar, juzgar o razonar. A mi juicio, lo que hace plausible este análisis (al margen de si acordamos en el detalle) es que el argumento de Kripke transcurre de tal manera que termina siendo natural aceptar los términos que propone el retador. Esto es, aceptar como evidente, que los términos “más” y “tás” tienen que estar asociados con estados mentales *distintos*. ¿Por qué? Porque si por ventura, la regla de la tradición hubiese estado desde siempre en la mente de Jones, como dice el escéptico, entonces su hipótesis *podría* ser verdadera. Y por lo mismo, la locura del desafío se vuelve plausible y se acepta buscar, por cierto en vano, ese *hecho acerca de Jones* que justifique decir que nunca en su vida tuvo el término “tás” y el signo “⊕” en su cabeza.

---

<sup>10</sup> “No nos imaginemos al significado como una conexión oculta que hace la mente entre una palabra y una cosa, ni que esta conexión *contiene* todo el uso de la palabra como podría decirse que la semilla contiene al árbol.” (CAM, pág. 108)

Admito que no me resulta fácil entender cómo una interpretación tan descaminada de las *Investigaciones* que llega incluso a omitir la parte principal del párrafo que se usa como prueba (la parte que dice que la paradoja escéptica es el resultado de un "malentendido" (& 201)), pudo haber producido la amplia aceptación que produjo el argumento de Kripke. ¿Qué tesoro habrá en él, aparte de la elegancia de sus términos, para que haya tenido lugar la creación y el bautismo del hoy célebre *Kripkenstein*?

John Mc Dowell (1992) examina el supuesto del argumento escéptico pero lo encara de otra manera, aunque no incompatible con el examen anterior. Es interesante ver las cosas desde diferentes ángulos teniendo en cuenta lo siguiente: si el problema que inquieta es cómo es posible la *concordancia* entre un estado mental con un cierto contenido y la conducta que el sujeto elige poner a tono con él, la clave reside, según reza la historia, en la *interpretación* que el sujeto hace del objeto mental que tiene ante sí, pues es obvio que no cualquier cosa que haga ha de contar como la acción *correcta*. Por ejemplo, si ante la orden "Sume dos" yo decidiera continuar la serie.. 996, 998, 1000, 1004 (porque así la interpreto), el salto no se complace con la orden emitida. De allí surge la idea de que se requiere una interpretación 'apropiada' del contenido captado. Un contenido, digamos de paso, que se puede presentar en distintos formatos: una imagen, un concepto, una fórmula o una representación a las que el individuo accede de modo directo. No obstante ello, o quizá significativamente por ello, *podríamos* tener ante la mente cualquiera de esas cosas y sentirnos desconcertados, sin tener la más mínima idea de cómo actuar. ¿Cuál es la índole del *nexo* entre la captación interna de la regla y la acción que llevamos a cabo, una acción a su vez evaluable como correcta o incorrecta a la luz del contenido y sólo a la luz de él?

Mc Dowell entiende que las distintas respuestas que Kripke ofrece son insatisfactorias debido a que el objeto, estado o disposición mental son en sí mismos 'normativamente inertes' y por esa razón, para que cobren vida, es menester llevar a cabo un acto apropiado de interpretación. Pero ¿quién es el que interpreta? Obviamente el sujeto (esa es la gracia, así se ha dicho, de lo mental);

¿Y en qué consiste que la interpretación sea la correcta? En actuar como se debe actuar (eso, también se ha dicho, es su gloria). Dado que el sujeto comprende que la serie *tiene que* escribirse de este modo... 998, 1000, 1002, 1004 y no del otro, el teórico concluye que 'comprender un significado', 'captar una regla', equivale siempre a un acto interpretativo del signo que se tiene ante sí.

Pero curiosamente es el propio Wittgenstein quien señala el riesgo de suscribir a esta idea, para lo cual formula el argumento del regreso de las interpretaciones que lleva directo a la paradoja. Curiosamente también Kripke ignora la observación del & 201 y da todavía un paso más. Exige que se le diga (si es cierto que el sujeto comprende y sabe lo que quiere decir)<sup>11</sup> en qué consiste el *hecho* que hace *verdaderas* a sus expresiones y como no se está en condiciones de hacerlo (porque ninguno de los candidatos puede dar cuenta del aspecto normativo), se debe concluir que la paradoja es incontestable. Dice Kripke:

"sin que importe qué es *lo que tenga en la mente* en un momento dado, soy libre en el futuro de *interpretarlo* de modos diferentes —por ejemplo, yo podría seguir al escéptico e interpretar 'más' como 'tás'" (K, pág. 99, mi énfasis).

Dejemos a un lado la indicación de Wittgenstein de que "hay una manera de captar una regla que no consiste en una interpretación" (IF: & 201) (una idea que desde mi punto de vista difiere de la noción de acuerdo comunitario) y veamos cómo caracteriza Mc Dowell "el error de Kripke".

La tesis central que Wittgenstein *cuestiona* es que sólo en virtud de que los objetos mentales se interpretan de una de las posibles maneras, los objetos extra-mentales pueden clasificarse entre los que concuerdan con ello y los que no. Y lo mismo vale para los deseos, las intenciones o las expectativas, es decir, vale para la intencionalidad en general. En otras palabras, lo que Wittgenstein pone en tela de juicio, como la raíz de una serie fatal de errores, es lo que el argumento de Kripke da por supuesto. Por eso, aceptar los términos del planteo es aceptar que

---

<sup>11</sup> "Mis propias intuiciones lingüísticas no concuerdan enteramente con las observaciones de Wittgenstein", dice Kripke, y agrega que "llegar a *comprender* o a *aprender* me parece ser *un proceso mental*, si algo lo es." (K, pág. 47, el énfasis es mío).

la *identidad* de lo que se halla en la mente (en cualquier estado intencional) es 'independiente' de la descripción del objeto del mundo, por lo que, a los efectos de su individuación, cualquier mención a dicho nexo es superflua. Desligados de la conexión normativa, esos signos inertes que pueblan nuestro espacio mental "simplemente están allí", dice Mc Dowell, a la espera de que un acto extraordinario les insuffle vida y a la espera de que se nos indique qué objeto extra-mental, qué acción concreta, es la que se debe seleccionar.

Pero ¿por qué ha de aceptarse un supuesto (comprender = interpretar) que cristaliza en una tesis (objetos mentales inertes) que no tiene destino (argumento del regreso de las interpretaciones), en vez de examinar cómo llegaron a tal encrucijada el significado y la intencionalidad?<sup>12</sup> Si se cree que el argumento del regreso ni siquiera debió comenzar, es menester trazar el mapa de las ideas que derivaron en ello. Principalmente la idea de que la *concordancia* entre la mente y el mundo sólo cobra sentido bajo la mediación de un acto interpretativo, una idea que a su vez depende de concebir la comprensión lingüística como un estado o un proceso mental (ver notas 10 y 11). Y este es el error, según observa Mc Dowell, en el que ha incurrido Kripke.

#### IV

El sentido de los párrafos de las reglas (*IF*: §§ 138- 242), a mi modo de ver, queda completamente desvirtuado bajo la lectura escéptica. Digo 'desvirtuado' porque se toma el enfoque *contra* la cual se discute y se lo convierte en la posición a la que fatalmente se llega. Hemos dicho que para Kripke el verdadero ACLP es la paradoja y el argumento que se considera como tal es el corolario de su solución; y lo que permite la salida (escéptica) es el cambio en la concepción del significado (de condiciones de verdad a condiciones de aserción), un cambio que estaría representando el repudio del Wittgenstein del *Tractatus* por parte del Wittgenstein de *Investigaciones Filosóficas*.

---

<sup>12</sup> El argumento del regreso de las interpretaciones es el siguiente: Si comprender una regla implica un acto interpretativo, siempre pueden haber múltiples interpretaciones de ella que pongan en concordancia lo interpretado con la acción. (*IF*: § 198)

En la formulación de Kripke todo es lo suficientemente parecido al original como para que su lectura se torne plausible y atractiva. Efectivamente, hay en el texto original un interlocutor escéptico, se habla allí de una paradoja, hay un argumento en contra del lenguaje privado y hay una posición crítica respecto del *Tractatus*. Frente a ello, a mi entender, hay un filósofo muy refinado que presenta en términos claros un texto difícil y oscuro. Es verdad que casi nadie discutía esos párrafos hasta la aparición del libro de Kripke en 1982. ¿Dijo Wittgenstein que no hay reglas? ¿Mostró que ignoramos las cosas que queremos decir? Mucho se ha escrito y se sigue escribiendo desde entonces.<sup>13</sup> Por mi parte, aunque más que una cuestión escéptica creo que hay allí una *reductio* de una falsa concepción del significado y la intencionalidad, no creo que la habitual referencia a *Kripkenstein* obedezca a una moda filosófica. Tal vez sí sea cierto que muchos leen a Wittgenstein desde el libro de Kripke y eso ayuda a difundir la confusión.

No obstante, la polémica se inserta en un variado número de ámbitos. ¿Es el lenguaje el dominio de una técnica que concierne al ejercicio de reglas? Y si es así ¿cuál es la naturaleza de las mismas? Noam Chomsky (1987), en alusión a los puntos que la revolución cognitiva ha tomado como propios, dice que “el uso del lenguaje es una conducta gobernada por reglas” y que las reglas “forman representaciones mentales que se incorporan a nuestra habla y a nuestro entendimiento.” ¿Cómo hay que entender aquí las nociones de regla y de representación? ¿Qué puede significar que se tenga de ellas un “conocimiento inconsciente” (*cognize*) que nos lleva efectivamente a “seguirlas”? ¿Qué tienen en común las reglas que el lingüista teórico postula y las que pertenecen a un juego cualquiera, por ejemplo, el ajedrez? El mismo Chomsky (1985, cap. IV) creyó conveniente responder al desafío de Kripke<sup>14</sup>, insistiendo, contra el

---

<sup>13</sup> Según interpreta Samuel Cabanchik (1993) el problema escéptico que atañe a las reglas y a su aplicación “se nutre de la tensión que se produce entre la idea de que la regla *me obliga por sí misma* a seguir cierto curso de acción y la idea de que *soy yo quien se obliga* a seguir – o no – la regla.” (pág. 138, el énfasis es mío)

<sup>14</sup> Chomsky (1985) supone que la interpretación de Kripke es la correcta y por eso dice que “la paradoja escéptica de Wittgenstein referente al seguimiento de reglas atañe de forma decisiva a las cuestiones centrales de las que se ocupa la gramática generativa.” (Cap. IV, Cuestiones sobre reglas, pág. 247).

escéptico, en que sí, en que efectivamente *hay hechos* en la mente del hablante<sup>15</sup>, y es conocido el embate de John Searle contra Steven Pinker (1994) y Chomsky así como las respuestas de ambos al virulento ataque de Searle.<sup>16</sup>

Pensemos en el marco de la lógica, la ética y la filosofía de la matemática donde se discute si las reglas son necesarias o si son más bien creaciones humanas; si son reducibles a algo natural o si, por el contrario, no pueden nunca serlo. Pensemos también en el área de la filosofía de la mente, donde las nociones de contenido y concepto reemplazan a las de significado y término y en el grado de conexión entre ambos a la hora de especificar el contenido de las creencias. Vemos que las cuestiones semánticas se deslizan inevitablemente de un terreno al otro y se heredan por su propio peso muchos de sus problemas. ¿Tiene el significado una dimensión normativa? Y si es así ¿podemos prescindir de ella la hora de “individuar” el contenido mental? ¿Cómo se juzga la distinción entre lo psicológico y lo semántico? ¿Se evitan estas cuestiones adoptando, como ha dicho Daniel Dennett (1987) una “postura intencional”? ¿Pueden dejarse a un lado las normas cuando la conducta no sólo se explica sino que se evalúa como correcta o incorrecta “a la luz del contenido”?

Si la conexión entre la mente y el mundo fuese ajena a estas cuestiones al punto de que los proyectos “naturalizadores” bien podrían pasarlas por alto (como ciertamente ocurre), ¿son pertinentes las objeciones críticas de inspiración wittgensteniana o no? Y si la lectura de Kripke fuese la adecuada ¿qué pasaría con estas críticas?<sup>17</sup>

Un ejemplo de la filosofía de la psicología. Según sostiene el cognitivismo, la comprensión lingüística es un “estado” de la mente/cerebro; según las

---

<sup>15</sup> “[...] es un hecho acerca de Jones que su lengua tenga las reglas R, R’...: reglas de pronunciación, reglas de la teoría del ligamento que determinan el antecedente de un pronombre, reglas que determinan el significado de ‘John is too stubborn to talk to’/John es demasiado terco como para hablarle, mediante un proceso computatorio, etc. De estos *hechos acerca de Jones* podemos y hemos podido ‘aprender bastante’”. (*ibid.*, pág. 265, el subrayado es mío).

<sup>16</sup> Notas críticas y cruce de correspondencia en *The New York Review of Books*, Febrero 28 y Marzo 14, 2002.

<sup>17</sup> Para una revisión crítica de las distintas propuestas de naturalización de la semántica, véase Liza Skidelsky (2003) y para el tema más general del naturalismo, véase Diana I. Pérez (1999, 2002).

*Investigaciones* esta idea es el producto de una confusión conceptual: ¿cómo pondera las cosas quien aprecia esos argumentos y qué nuevo enfoque trae consigo la alternativa escéptica? Si Wittgenstein (en la piel del escéptico) hubiese mostrado que la dimensión normativa del significado y el contenido mental son una quimera, muchas objeciones quedarían desvirtuadas. Y si hubiese mostrado que lo normativo (lo que queda después de la paradoja) puede ser reducido a lo estadístico-social, el área de la sociología del conocimiento podría tener en ello un interés central.<sup>18</sup> Incluso la polémica que Michael Dummett observa entre el realismo del *Tractatus* y al anti-realismo de las *Investigaciones* permite apreciar también el cariz que adquiere el debate según se acepte o no la versión de Kripke.

En síntesis, a mi entender, una presentación sumamente atractiva que sustituye los lacónicos y difíciles párrafos de las *Investigaciones* por una clara exposición del “problema de las reglas en Wittgenstein”, sin precisar demasiado cuándo habla el intérprete y cuándo no, sumado al interés que la polémica suscita en los distintas áreas teóricas han hecho de *Kripkenstein* un renovado tópico de referencia.

Pero ¿no habrá nada más? ¿No habrá acaso algo profundo que Wittgenstein pudo entrever y que la lectura de Kripke logró darle una forma? Por mi parte, no sabría decir cuánto más puede haber si por profundo se entiende el cuadro escéptico, implícito o explícito, acerca del significado y la intencionalidad. Pero si se entendiese otra cosa, creo que tal vez Tomas Nagel (1997), mejor que Kripke, ha podido ver algo que a mi juicio vale la pena mencionar:

“Yo lo expresaría diciendo que el pensamiento de que quiero significar algo por medio de mis palabras es un pensamiento cartesiano, un pensamiento que no puedo intentar poner en duda sin descubrir, inmediatamente, que la duda es ininteligible. Así como no puedo dudar acerca de si yo existo, no puedo dudar acerca de si cualquiera de mis palabras tiene significado, porque, para tener esa duda, las palabras que uso al dudar deben tener significado. En esencia el argumento me invita a concluir que tal vez yo no esté pensando, lo que, claramente, es la imposible negativa a un pensamiento cartesiano” (*La Última Palabra*, pág. 56).

---

<sup>18</sup> Me refiero concretamente al libro de David Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*.

Nagel sostiene que el argumento de Wittgenstein tiene la forma de una *reductio* de cualquier intento *naturalizador* de la intencionalidad. Sostiene que "lo que sucede" en la mente del hablante cuando comprende algo, por ejemplo la orden "Sume dos", no puede ser "descrito" en términos fisiológicos, psicológicos, disposicionales o conductuales con abstracción del contenido intencional, simplemente porque ningún *hecho natural* acerca del sujeto podría dar cuenta de la dimensión normativa de lo que quiere decir con sus palabras. O dicho en otros términos, ninguna explicación naturalista puede proporcionar las condiciones suficientes de la intencionalidad. Y bajo el mismo argumento, tampoco es aceptable la solución escéptica que describe las condiciones de asertabilidad en términos de lo que las personas están inclinadas a hacer, o hacen de hecho, o automáticamente acuerdan. Nagel la rechaza porque ve en ella que el significado y la intencionalidad se han reducido a lo no-normativo y lo no-intencional, sólo que de otra manera (extrapolado a lo social), lo que a su juicio es de lo más extraño, pues piensa que si algo puede concluirse de la "paradoja wittgensteniana", como se la suele llamar, es su anti-reduccionismo radical.

Puede verse entonces que la casi ortodoxa versión de Kripke toca cuestiones filosóficas centrales que se contraponen unas con otras según se simpatice o no con su interpretación. De modo que, siendo ello así, me gustaría insistir en lo que involucra aceptar el reto escéptico y volver más adelante a la idea de Nagel expuesta en la cita anterior.

Tal vez el estudio más detallado del argumento de Kripke sea el que realizan G. P. Baker y P. M. S. Hacker (1984). Me interesa tomar un aspecto de esa crítica pues mi objetivo es centrar la polémica a la luz de un término que los autores conocen muy bien.<sup>19</sup> Y dado que creo que el denominado "problema de seguir una regla" en las *Investigaciones* se puede entender mejor (eso quiero

---

<sup>19</sup> Doce años antes de este libro, Hacker (*Insight and Illusion*) creyó ver en el segundo Wittgenstein el proyecto de una semántica novedosa a la que denominó 'semántica criterial'. En la misma línea, Baker (1974) analizó la noción de criterio a la luz de una nueva 'teoría semántica'. Ambos abandonaron luego esta posición. Asimismo, Hacker había sostenido que un criterio es una *relación* entre clases de cosas (fenómenos, hechos y características) cuya diversidad puede eludirse si se pasa del modo material al modo formal de hablar, lo que lleva a que la relación criterial se convierta en una relación entre oraciones. En su nota crítica al mencionado trabajo de Hacker, J. F.M. Hunter (1973) observa, a mi entender con razón, que si bien es cierto que un criterio "involucra una relación", el criterio es, en rigor, *uno* de sus términos y *no* la relación misma.

argumentar) si se lo observa bajo la óptica de la noción de *criterio* y su noción complementaria de ausencia del mismo (*criterionless*), voy a sostener que lo Kripke básicamente *no* comprendió, si se me permite el énfasis, es precisamente esta noción, una noción que en la salida escéptica cumple un papel central y de la que ya he hecho algún comentario anterior (pp. 42-44). Volvamos someramente al punto.

La idea de “acuerdo mutuo” le permite a Kripke sortear una situación que parecía dramática y salvar, de algún modo al menos, la justificación de nuestras prácticas lingüísticas frente al desafío del retador. Recordemos que esa idea estuvo a punto de caer en desgracia por la dificultad de alcanzar un acuerdo (que se pudiese corroborar) entre los estados internos de las personas. Recordemos también que “algo” pudo suplir esa deficiencia. En efecto, en nuestro comportamiento, en la conducta externa (lingüística y no-lingüística), se pone de manifiesto lo que está en nuestro interior y eso permite que los demás accedan a un ámbito que de otro modo les estaría vedado. Decimos cosas como “X sufre”; “X tiene dolor” y lo decimos porque lo podemos leer en su conducta, lo muestran las expresiones del rostro, las palabras que se utilizan, el tono de la voz. Estos aspectos conductuales del sujeto proporcionan la *evidencia empírica* que se dispone a la hora de nuestra atribución. Ellos son los “criterios externos” que la justifican. Entendidas así las cosas, Kripke encuentra la forma en que la sangre no llegue al río, el acuerdo se restaura, la solución escéptica no fracasó. Por ese motivo he dicho que a mi juicio la noción de criterio (aún cuando se la presente distorsionada) es la idea principal en la solución de Kripke. Porque, palabras más, palabras menos, la estrategia de superar la paradoja encontrando una salida sólo por este camino consigue mantenerse en pie.<sup>20</sup> Dice Kripke:

“Puesto que, en el caso del discurso sobre el dolor y otras sensaciones, la confirmación del adulto de si está de acuerdo con la confesión (*avowal*) del niño está basada en la observación por parte del adulto de la conducta y las circunstancias del niño, el hecho de que tal conducta y tales circunstancias

---

<sup>20</sup> La salida, recordemos, no significa que la paradoja no sea genuina. Para Kripke lo es. La solución es ‘escéptica’ (y no directa) porque admite que el planteo es incontestable, no obstante lo cual él encuentra una explicación plausible (aunque resignada) del problema. (cf. nota 4).

características del dolor existan, es *esencial* en este caso al funcionamiento de la solución escéptica de Wittgenstein." (K, pág. 95, el énfasis es mío).

En la crítica de Baker y Hacker (dicha en una línea: "una solución absurda a un problema incoherente"), se enumera la serie de errores en los que incurre Kripke. Algunos han sido mencionados ya, de modo que sólo quiero recoger una parte de ese examen con el objeto de ver si el problema que estamos tratando no se podría comprender mejor tomando en cuenta nuestra noción.

Volvamos al supuesto (la postulación de una interpretación 'mediadora' entre la regla y su aplicación), pero también, según señalan los autores, a lo que el supuesto implica. Se piensa que existen dos cosas *independientes*, la regla y su extensión, y que ambas se conectan por medio de la relación de concordancia (recordemos el punto de Mc Dowell). Varias cuestiones se suscitan: ¿Qué determina esa relación? ¿Por qué una cierta acción y no otra distinta *acuerda* con la regla de manera feliz? ¿Cómo es que una regla puede determinar un número potencialmente infinito de actos que la satisfagan? ¿Cómo es posible que al comprenderla capturemos todo lo que se debe hacer?

Baker y Hacker señalan que tales preguntas presuponen que la índole del nexo entre la regla y la acción (aquello que las cementa) es una *relación externa*. Esto quiere decir que habría, por un lado, la regla (que se capta o no) y, por el otro, la descripción de la acción que le corresponde (que se reconoce o no); y siendo estas dos instancias independientes, sólo un acto interpretativo tendría la fuerza de unirlas. Ahora bien, vistas así las cosas, cuando el sujeto se enfrenta a una suma nueva (para el caso "68+57") el *criterio* de corrección del cálculo estaría dado por la *interpretación apropiada* que el sujeto hace de la regla. Pero, si por hipótesis, todos sus cálculos previos fueron menores a 57, se abre siempre la posibilidad de que la regla que habitó y habita su mente sea, como dice el escéptico, la regla de la adición; y dado que un cúmulo de interpretaciones distintas es igualmente compatible con las aplicaciones pasadas... etc. ¿Cómo sabemos nosotros qué regla sigue el sujeto? ¿Cómo lo sabe él?

"Es tentador responder al escéptico pasando de una regla a otra más *básica*. Pero el paso escéptico también se puede repetir en un nivel más *básico*. El

proceso deberá al fin y al cabo detenerse –‘las justificaciones llegan a un término en algún lugar’– y yo me quedo con una regla completamente irreductible a cualquier otra. ¿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*.” (K, pág. 25)

Como observan Baker y Hacker, el escéptico hace hincapié en el punto en el que la justificación llega a su fin, en la instancia última en que se dice “he alcanzado la roca dura y mi espada se dobla” (IF: & 217) y hace hincapié en ello para señalar que la dimensión normativa del significado descansa en la ‘roca dura’, entendida como una metáfora de la irracionalidad. (B & H, pág. 81). Pero ¿es esto así? ¿Qué dice Wittgenstein al respecto?

En primer lugar *no* dice que estemos exentos de razones. Por el contrario, piensa que disponemos de diversos modos de ofrecer una justificación de lo que *comprendemos* y *significamos* al hablar. Podemos mostrar, por ejemplo, que nuestros cálculos son satisfactorios mostrando (en reiteradas ocasiones) el resultado correspondiente y, en el caso de que se nos pregunte, podemos mostrar qué camino nos llevó a él. Somos capaces de presentar diversas formas en que se llega a lo mismo, encontrar ejemplos concretos, instruir a otras personas, idear ejemplos sencillos para que los niños puedan comprender. Podemos a veces jugar con un equívoco, apoyarnos en una imagen, usar una metáfora o hacer una broma a propósito de una ambigüedad. Podemos corregirnos y corregir a quien se equivoca y mostrar por qué ello es así o, más sofisticadamente, podemos decir cuál es la fórmula exacta que involucra el cálculo o dar una definición, laxa o precisa, de la operación que queremos justificar. Estas *razones* no difieren de los *criterios* que cualquier persona utilizaría para evaluar si el sujeto comprende lo que hace o lo que quiere decir con sus palabras, los criterios de que domina, plena y efectivamente, un determinado concepto. Ciertamente, como bien lo sabe Kripke, no se trata de *mis* propios criterios confinados al espacio en donde es correcto cualquier cosa que me parezca a mí (IF: & 258), porque es obvio que ninguna justificación puede descansar en la subjetividad (¿consulto la tabla en mi

imaginación? *IF*: & 265) y es innegable que el mero creer que se sigue una regla no implica que se la siga (*IF*: & 202).

Sin embargo, esos criterios de dominio público no le alcanzan al escéptico, quien vuelve a decir:

“Desde luego, si se nos pregunta por qué dijimos “125”, la mayor parte de nosotros dirá que si sumamos 8 y 7 obtenemos 15, ponemos 5 y llevamos 1 y así sucesivamente. Pero entonces ¿qué diremos si se nos pregunta por qué “llevamos” un número como lo hacemos? ¿No podría nuestra intención pasada haber sido tal que “llevar” significara “tievevar”, en donde “tievevar es.....? 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. (*K*, pág. 85, el subrayado es mío)

Lo que perturba a Kripke es que una vez que se han dado todas las explicaciones con el cuidado de evitar que un tinte subjetivo arruine la idea de justificación, el problema sin embargo persiste... “alcanzamos un nivel en el que actuamos sin ninguna razón...”; y persiste, porque lo que ahora se pone en tela de juicio es que al escribir la serie 2, 4, 6, 8...podamos ser capaces de repetir la *misma* secuencia todo el tiempo o de reconocer dos cosas como de *idéntico* tipo o de que podamos decir, espontáneamente, que son “rojas” las cosas que vemos rojas y todo ello sin la menor vacilación pero... *a ciegas*. Es ante ello (lo que se denomina *bedrock level*) que Wittgenstein dice la tan citada frase “he aquí donde mi espada se dobla” (*IF*: & 217) porque llegados a ese punto no existe una justificación *adicional* y es allí donde agrega: “sigo la regla ciegamente” (al menos *así es como me parece*). (*IF*: & 219).

Detengámonos un momento. ¿Qué justificación tengo para decir que *no* *dudo* respecto de mi nombre ni de que esta es mi mano ni de que estoy esperando a una amiga? ¿Debo justificar lo que digo cuando expreso que me duele algo o que me siento feliz? ¿Quién formula esas preguntas y para qué? Podríamos plantear por qué razón habría que justificar esas cosas. ¿Se quiere fundar el conocimiento en los datos de la conciencia? ¿Se quiere responder al escéptico como lo hizo Moore? Valdría recordar las razones que Wittgenstein ofrece en *On Certainty* (las que veremos más adelante) para negar que tenga sentido exigir una

justificación aquí. Por mi parte, considero muy revelador que las oraciones del tipo “Tengo dolor”, “Mi nombre es J.V”, “Eso es rojo” o “Esta es mi mano”, dicho en términos generales, algunas expresiones en primera persona del singular presente (las que se denominan *avowals*), los enunciados acerca de los colores o aquellas proposiciones cuya función indica nuestro marco de referencia (me refiero a las *hinge propositions*), tienen la siguiente nota distintiva: carece de sentido preguntar por las *razones* que tenemos para afirmarlas o por los *criterios* que eventualmente las justifican. Pero ¿por qué carece de sentido? Una de las respuestas es que ninguna cosa que se dijese en su apoyo, ninguna evidencia adicional, sería más cierta que la proposición misma que se intenta justificar (OC: & 250). Otra respuesta es que estamos ante expresiones dichas sin el menor atisbo de duda, con toda autoridad, de forma espontánea, casi como una reacción: alguien grita “¡Auxilio!” en un determinado momento, levanta su mano cuando lo nombran o dice “Soy yo”<sup>21</sup>, pero sólo porque pertenece al juego de lenguaje de nombres el que las personas sepan el suyo. Eso hace que carezca de sentido preguntar (salvo ante alguna patología concreta) si sabemos nuestro nombre o el sitio en que vivimos, si nos consta que tenemos dos manos, si estamos seguros de si tal objeto es verde o si sentimos dolor, porque la negación de estas oraciones se tornaría ridícula o sería la expresión de una perturbación mental.<sup>22</sup> Y la idea en la que se insiste es que cuando la duda queda *por principio* desvirtuada la exigencia de razones se vuelve absurda. Lo interesante del caso es que *en este mismo contexto* debe leerse la expresión “Por ‘más’ significo más” o “Así se sigue esta serie”. Veamos lo que Wittgenstein dice al respecto:

“No sólo no tengo la más mínima duda de que me llamo así, sino que, si surgiera alguna duda, no podría estar seguro de ningún juicio.” (OC: & 490)  
“Pertenece al juego de lenguaje de los nombres de las personas que cada cual sepa su nombre con la máxima seguridad.” (OC: & 579).  
“Que tengo dos manos es, en circunstancias normales, algo tan seguro como cualquier cosa que pudiera aducirse como evidencia al respecto. Esa es la razón por la que no puedo considerar el hecho de que veo dos manos como una evidencia de ello.” (OC: & 250).

<sup>21</sup> Sería absurdo preguntarle a quien cayó en un lago por qué razón gritó “Auxilio!” o cómo *sabe* que él es él.

<sup>22</sup> “No tiene sentido decir ‘Sé que veo’ si carece de sentido decir ‘No sé que veo’” (LSD, en OSF, pág. 292). Recordemos que uno de los rasgos de las oraciones empíricas es que su negación es igualmente inteligible, lo que muestra que las oraciones que estamos tratando no cumplen esa función.

“Cuando digo ‘Tengo un dolor’ estoy en cualquier caso justificado *ante mí mismo* —¿Qué quiere decir esto? ¿Quiere decir: ‘Si otro pudiera saber lo que llamo ‘dolor’ convendría en que empleo la palabra correctamente? Usar una palabra sin justificación no significa usarla injustamente.” (IF: & 289).

“La seguridad con la que llamo ‘rojo’ al color es la rigidez de mi patrón de medida, es la rigidez de la que parto.” (RFM, VI, 28).

“Si me estoy ahogando y grito ‘¡Socorro!’ ¿cómo sé lo que significa la palabra ‘socorro’? Bueno, así reacciono ante esa situación. Así también sé lo que quiere decir ‘verde’ y también cómo he de seguir la regla en el caso particular.” (RFM: VI, 38; el subrayado es mío).

Si comparamos las expresiones acerca de las cuales resulta *razonable* exigir una justificación y aquellas en las que no resulta razonable hacerlo, se pueden ver las siguientes diferencias. Cuando un sujeto aplica correctamente un concepto o una regla y, ante nuestro requerimiento, es capaz de dar una explicación, corregir un desvío o instruir a los demás en ello, se dice que el sujeto *comprende* o tiene pleno dominio del concepto o la regla involucrada. No hay aquí ningún misterio: esos son los *criterios* que sensatamente utilizamos (y los que utiliza Wittgenstein). La pregunta “por qué lo dices” resultó pertinente y la respuesta que se ha dado ha sido satisfactoria. Ahora bien, Wittgenstein entiende que el límite queda trazado cuando un nuevo pedido de razones nos dejaría más bien perplejos, pensando que lo que se nos dice es raro, absurdo, inoportuno. Inoportuno, porque nada es más seguro que la expresión misma que se afirma y porque nos costaría enormemente imaginar qué tipo evidencia podría esgrimirse en su contra.<sup>23</sup> O porque si albergásemos alguna duda al respecto no podríamos confiar siquiera en ninguno de nuestros juicios (OC: & 307; & 579). Algunos ejemplos. Si se insiste en preguntar: “¿Estás seguro de cómo se llama este color en alemán? Contesto: ‘Lo sé; el alemán es mi lengua materna’” (OC: & 528); “— ¿Está Ud. seguro de que no espera a otra persona?” (habiendo dicho a quién se espera) y la respuesta no sin asombro sería: “¡Es indudable que sé a quien espero!” (CAM, pág. 51). Y si se pregunta: “¿Cómo *puedo* seguir una regla?”, entonces, dice Wittgenstein, estoy inclinado a decir: “Así simplemente es como actúo.” (IF: & 217). Con el agregado de que:

---

<sup>23</sup> Wittgenstein dice “No me puedo imaginar lo contrario” (algo que ocurre con las oraciones gramaticales) no es una *razón* de que [lo contrario] sea *lógicamente imposible* (porque no es contradictorio negar una proposición gramatical sino un sinsentido) —esto de paso distingue gramaticalidad de analiticidad.

"El seguimiento de una regla está a la BASE de nuestro juego de lenguaje."  
(RFM, VI, 28).

Vuelvo ahora un poco atrás. En la cita de Thomas Nagel (ver pág. 55) se recoge, acertadamente, el rasgo de *indubitabilidad* inherente a "lo que queremos decir" con nuestras palabras. Y observa Nagel que en este caso la duda *no* es pertinente porque las palabras que eventualmente podrían expresarla deberían ser ellas mismas significativas (Wittgenstein dice a propósito en *On Certainty* que el juego de lenguaje de la duda exige el juego de lenguaje de la certeza). Este rasgo de indubitabilidad lo comparten los *avowals*, las oraciones acerca de los colores y las expresiones que constituyen nuestro marco de referencia; y vimos también que nadie en su sano juicio exigiría para ellos razones ni corresponde hablar de criterios capaces de justificarlos.<sup>24</sup> Por eso, a mi entender, la noción complementaria de *criterionless* aplicable a las mencionadas expresiones se encuentra en la misma línea que la expresión (la eventual respuesta al escéptico) "Por 'más' significo más", es decir, no tengo ninguna razón adicional para ofrecer ni cabe que se me pida que la tenga.

Retomemos la idea de Hacker y Baker de que el planteo escéptico presupone la independencia de la regla respecto de su extensión, con todo lo que ello suscita y con la necesidad de postular un tercer elemento que las conecte (en este caso, una interpretación). El error básico del planteo reside en transformar una relación que es interna (y por tanto conceptualmente no-disociable) en una relación externa (empírica).<sup>25</sup>

Tomemos el caso de una actitud proposicional como la 'expectativa' o la

---

<sup>24</sup> Recordemos lo que se dice en el *Tractatus*: "El escepticismo *no* es irrefutable sino claramente un sin sentido si pretende dudar allí en donde no se puede plantear una pregunta. Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta sólo cuando hay una respuesta y esta únicamente cuando se *puede decir* algo." (6. 51) (Me permito sugerir que esto mismo le habría dicho Wittgenstein al escéptico de Kripke).

<sup>25</sup> "Una relación interna no es nunca una relación entre dos objetos sino que podríamos llamarla una relación entre dos conceptos." (LFM, 73) "Uno no puede describir una relación interna sin dar ambos términos." (LFM, 75) "Para mí hay sólo dos cosas involucradas en el hecho de que un pensamiento es verdadero, i.e., el pensamiento y el hecho; en tanto que para Russell, hay tres, i. e., el pensamiento, el hecho y un tercer evento que si tiene lugar, es simplemente el reconocimiento." (OF, pág. 53).

'espera' [*Erwartung*]:

"La conexión causal entre el habla y la acción es una relación externa, en tanto que lo que necesitamos es una relación interna." (OF, pág. 54)

"¿Podríamos imaginar un lenguaje en el que esperar que  $p$  fuera descrito sin recurrir a  $p$ ? ¿No es ello *tan* imposible como un lenguaje en el que  $\neg p$  se expresara sin recurrir a  $p$ ? ¿No se debe ello simplemente a que la *expectativa* recurre al mismo símbolo que el pensamiento de su realización? (OF, pág. 59).

"En el lenguaje se tocan expectativa y cumplimiento." (IF: & 445, mi énfasis).

Ahora bien, ignorando que lo que está en juego son relaciones internas (inherentes a la gramática de las expresiones) y no externas (causales, empíricas), el escéptico de Kripke, el interlocutor imaginario *contra* quien se polemiza, parece reclamar una instancia 'mediadora' entre dos entidades que él juzga autónomas, exigiendo para ello alguna intelección, algún acto interpretativo que pueda cementar la preciada unión. Pero por distintos caminos Wittgenstein intenta despejar el equívoco insistiendo en que no hay nada que deba mediar. La idea es que así como lo que satisface la expectativa de la llegada de Juan es (dicho en palabras) la llegada de Juan, así también la comprensión de una regla es la comprensión del acto que le es acorde y por esa razón 'individual' a una es individual a la otra. Por lo tanto, la orden "Sume 2" *no* sería la expresión de la regla que es si dejase indeterminado lo que le sigue a 1000, y el sujeto no la habría comprendido si no fuese capaz de escribir 1002 y no algo distinto. (Al parecer el recuerdo de estas "trivialidades" tiene el solo propósito de desarmar un embrollo creado por la filosofía). En el mismo sentido:

"'La proposición determina de antemano lo que la hará verdadera.' Ciertamente la proposición ' $p$ ' determina que debe ser el caso que  $p$  para poder ser verdadera; y esto significa: (la proposición  $p$ ) = (la proposición que el hecho  $p$  hace verdadera). Y el enunciado de que: el deseo de que  $p$  sea el caso es satisfecho por el suceso  $p$ , no dice nada, a no ser como una regla de signos: (el deseo de que  $p$  sea el caso) = (el deseo que es satisfecho por el suceso  $p$ ). Como todo lo metafísico, *la armonía entre el pensamiento y la realidad ha de encontrarse en la gramática del lenguaje.*" (GF, pág. 316-317, mi énfasis).

La conexión, la armonía entre el pensamiento y el mundo se da, dice Wittgenstein, "en la gramática del lenguaje" lo que significa que los términos de la

relación se conectan en el uso de las expresiones, i. e., en la práctica lingüística. Para decirlo una vez más, se 'conectan' cuando explicamos la regla a los otros, cuando la enseñamos a un niño, al corregir a quien se equivoca y, por supuesto, al arribar regularmente a resultados correctos. Es esto y no otra cosa lo que representan las distintas formas en que la regla y su aplicación se relacionan; y esas formas, que se manifiestan a la vista de todo el mundo, al hacerse explícitas, son los *criterios* de los que podemos valernos para decir que la regla se ha usado correctamente.<sup>26</sup> Si el sujeto en vez de escribir "1002" continuase la serie escribiendo "1004, 1008...", nos daría la pauta de que no entendió lo que se le dijo o es incapaz de sumar o no está en su sano juicio. No nos interesa en lo más mínimo qué ideas pudieron pasar por su mente, qué imágenes lo acompañaron o qué cosa pudo él interpretar. Lo único cierto, lo único que cuenta, es que si continúa la serie de manera extravagante diremos, simplemente, que *no* ha entendido lo que significa la orden de sumar dos.

Ahora bien, los criterios proporcionan un tipo de evidencia cuya relación con aquello de lo que son evidencia es conceptual o gramatical (y no empírica como la de los síntomas). La prueba de que se es capaz de sumar "68+57" la proporciona (entre otras cosas) el resultado: "125" (y por ello el resultado es el *criterio* de que el sujeto ha comprendido) y no "5", que justamente indicaría lo opuesto (el criterio de que *no* ha comprendido). O dicho en otros términos, el significado de lo que la prueba prueba es *indisociable* de los términos que constituyen la operación.<sup>27</sup>

"Acordémonos de que hay criterios de conducta para saber si alguien no entiende una palabra: que no le dice nada, que no sabe qué hacer con ella. Y criterios de que 'cree entender' la palabra, de que conecta un significado con ella, pero no el correcto. Y finalmente criterios de que entiende correctamente la palabra." (IF: & 269)

---

<sup>26</sup> Una manera de expresar el nexo entre las propiedades o relaciones internas y criterios es la siguiente: "Ud. podría decir [frente a dos triángulos dibujados]: Que es una propiedad interna de los triángulos que el número de lados de estos dos triángulos es igual. Porque hacemos del número un criterio para el triángulo y al triángulo un criterio para el número." (LFM, 164, mi traducción)

<sup>27</sup> "En la matemática el resultado mismo es un *criterio* de la corrección del cálculo. Es impensable, pues, seguir correctamente la regla y producir diferentes imágenes de la operación de cálculo." (RFM, VII, 27, el énfasis es mío). Vamos a volver ello en el capítulo 5.

Desde el *Libro Azul* en adelante, Wittgenstein contrapone la noción de criterio a la noción de síntoma. Recordemos que un síntoma es algo que la *experiencia* enseña que ocurre toda vez que otra cosa ocurre: el humo y el fuego, la rojez de la garganta cuando se padece anginas. Y aunque ellos pongan de manifiesto algún fenómeno concomitante, se trata de una evidencia distinta, a saber: una evidencia causal, contingente, empírica.

Kripke no sólo permite que el escéptico *separe* la regla de su extensión sino que confunde, a mi entender, los criterios con los síntomas. Porque al estimar que la evidencia que los criterios proporcionan es *empírica* (causal, conductual) lo que hace es romper la relación interna (entre la conducta de dolor y el dolor) *que se halla en la gramática*, y la integra con esas características a su solución escéptica (para salvar la idea de acuerdo), ignorando con ello las veces en que Wittgenstein indica lo contrario. Decía Kripke:

"A grandes rasgos, 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 [avowals]." (K, pág. 95).

Lo que Kripke no distingue es que esas circunstancias, que ciertamente son observables, están semánticamente *ligadas* (fijadas en el aprendizaje) de un modo tal que nada más puede mediar entre ambos términos, los cuales se requieren mutuamente si se desea preservar el sentido del concepto. Y es precisamente por eso que puede decirse que la conducta de dolor es *parte constitutiva* del significado del concepto de dolor (IF: & 244). En cambio, si la conducta fuese sólo un *síntoma* de la vida mental, ambos *relata* correrían, por decirlo de algún modo, en forma paralela, siendo el significado de uno *independiente* del significado del otro (como lo es la rojez de la garganta respecto de la angina). En efecto, "angina" no quiere decir "tener la garganta roja", pero "125" sí quiere decir, respecto de "68 + 57", que se ha sumado correctamente. Es por eso que cuando se dice que los criterios proporcionan la evidencia de otra cosa, por ejemplo, en la oración atributiva "X tiene dolor", lo que se dice es algo lógico-conceptual, algo que

pertenece a la gramática; y cuando se dice que el humo es el síntoma del fuego, lo que se dice es algo causal-inductivo, esto es, que yace en la experiencia.

Es importante distinguir ambas cosas porque las nociones de 'correcto e incorrecto' cuyo colapso es a los ojos del escéptico lo que la paradoja deja al desnudo, sólo pueden cobrar sentido en la medida en que se reconozca un *patrón objetivo* de corrección. Y en este sentido los síntomas son ajenos a la dimensión normativa, porque se emparentan con las causas, con la experiencia, con las regularidades estadísticas.

En suma, fundamentos, evidencia conceptual, reglas de la gramática, *criterios* que permiten precisar las expresiones lingüísticas, son conceptos emparentados que ayudan a *describir* los juegos de lenguaje. Responden a preguntas del tipo "¿Cómo lo sabes?" "¿Por qué dices lo que dices?" "¿En qué circunstancias dirías...?" "¿Con que criterios se podría afirmar..?"; expresiones de las que se vale Wittgenstein para clarificar (para *ver sinópticamente*) la gramática de un concepto problemático, para despejar un equívoco o disolver alguna perplejidad.<sup>28</sup> Vale clarificar también las oraciones que carecen de criterios (*criterionless*), aquellas que se dan por descontado, las que excluyen el error y la duda y, por lo mismo, donde el juego de lenguaje del "conocimiento" no tiene lugar. Estas oraciones funcionan más bien como nuestro esquema de referencia, como la pre-condición de los juegos de lenguaje, como el patrón de medida que se debe suponer si de lo que se trata es de medir objetos. Ante ellas, la cadena de

---

<sup>28</sup> Las veces en que metodológicamente Wittgenstein usa la noción de criterio y los ámbitos en los que la aplica son múltiples y variados. Cito algunos pocos ejemplos: "¿Cuál es el criterio de que una proposición sea una proposición de la lógica?" (*AWL*, 198); "¿Cuál es el criterio de que cada ecuación tenga una raíz?" (*AWL*, 198); ¿Qué criterio distingue al "uso metafórico"? (*LSD*, en *OSF* pág. 309); ¿Qué criterios "justifican la duda"? (*ibid.*, pág. 373); ¿Cuál es el criterio para decir "que yo podría haber elegido de manera diferente"? (*CLA*, en *OSF*, 416); ¿Cuál sería el criterio de que se mira algo sin verlo? (*IF*, II, xi, 485); ¿Qué criterio permite determinar que alguien 'adivina *correctamente*'? (*IF*, II, xi, 509)

razones ha tocado su fin, lo que significa que no se puede exigir nada más. Ante ellas sólo se puede decir: "Es así como actúo" (OC: &148).<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Retomaremos este punto en el último capítulo.

## La noción de *criterio* y el problema del aprendizaje de conceptos

Los principales recursos metodológicos que Wittgenstein utiliza para clarificar la gramática de un juego de lenguaje son a mi juicio dos: la pregunta por el modo en que la palabra fue explicada o adquirida y la pregunta por el criterio de su uso correcto. El dominio del lenguaje requiere la incorporación paulatina de las reglas que gobiernan su práctica, de modo que lo que se enseña al niño cuando se enseña una expresión o un término es lo que la expresión o el término, en las circunstancias apropiadas, significa.

En este capítulo examino el papel que cumple el aprendizaje de la primera lengua en relación a la dimensión normativa del significado, pues creo que dicha relación permite comprender mejor el debate acerca de la naturaleza de los conceptos y el tipo de habilidad o destreza que su dominio involucra. El capítulo tiene dos secciones. En la primera, voy a presentar de manera esquemática las ideas de Donald Davidson al respecto y las voy a contraponer a las de Wittgenstein con el propósito de ver los supuestos que tras ellas operan, las nociones que ambos juzgan fundamentales y las razones que ofrecen en favor de sus propuestas. Intentaré clarificar lo que ellos entienden por *tener un concepto* pues creo que la discusión ilumina una serie de interrogantes acerca de cuestiones de fondo que conciernen al lenguaje y a la mente.

En la segunda sección, me ocuparé de un tipo particular de conceptos, los conceptos relativos a fenómenos psicológicos, intentando mostrar la tarea que Wittgenstein lleva a cabo cuando quiere alcanzar una "visión sinóptica" (*Übersichtlichkeit*) de una cuestión que le resulta confusa o problemática. En esa investigación, el modo en que los conceptos son adquiridos y los *criterios* que rigen su uso correcto proporcionan un instrumento invaluable para "ver las conexiones" que iluminan el fragmento oscuro o paradójico de la trama de conceptos que se intenta iluminar.

La idea principal que Donald Davidson (2000) defiende en "Truth Rehabilitated" es que tener un concepto, una creencia o un pensamiento presupone tener la noción de *verdad objetiva*. Davidson señala, adicionalmente, que la verdad no es lo útil, lo bueno o lo eficaz ni que la consistencia ofrezca suficiente garantía. Cree que es erróneo pensar que se trata de una noción epistémica e igualmente erróneo que se la juzgue una entidad, una meta o un valor. Acerca de la versión deflacionista para la cual el predicado veritativo nada agrega, observa que el recurso de extraer las comillas en las oraciones-T es un procedimiento insuficiente pues apenas proporciona la extensión de dicho predicado e incluso, en sus peores versiones, llega a disociar por completo dos cosas que a su juicio van unidas, la noción de significado y la noción de verdad. La teoría de la correspondencia en cambio, aunque explicativamente vacua, tiene al menos el mérito de reconocer algo más simple y razonable: que la verdad depende de cómo el mundo es.

Para mostrar su idea principal Davidson considera la forma en la que el niño incorpora el lenguaje. El relato de su incorporación, expuesto sucintamente por etapas, ilustra, a su juicio, el "paso gigantesco" que se da en el niño cuando logra transformar una mera reacción ante los estímulos por una aplicación genuina de los conceptos. Las etapas son más o menos así. El llanto y en general el sonido permiten al niño la obtención de alimento, alivio y satisfacción. Otros sonidos se asocian inmediatamente a lo que produce placer. Se establece así el nivel más rudimentario de la comunicación. Luego viene la etapa del aprendizaje ostensivo de las palabras más básicas en una situación que permite la localización objetiva de lo que el adulto señala. Esta escena primordial, a la que Davidson denomina "triangulación" (por las tres líneas que conectan al niño, al adulto y al objeto del mundo), es la condición necesaria para la emergencia del significado y el pensamiento objetivo. En ella se crea el espacio que le permite al niño el éxito o el fracaso en su conducta verbal. Hay nexos causales, estímulos, respuestas,

recompensa y desaprobación. Sin embargo, el niño todavía *no* entiende, en este nivel, en qué consiste el "error".

La etapa que sigue es crucial. En un artículo anterior, Davidson (1994) había asociado la posibilidad de percibir el error con la distinción trazada por Wittgenstein entre seguir una regla y creer que se la sigue. Davidson conecta ambas cosas pues entiende que tal distinción apunta en el sentido adecuado, esto es, que indica la 'fuente de la objetividad'. No obstante, él sustituye esta última noción observando que la idea misma de una fuente objetiva en rigor no es otra que la que expresa la noción de *verdad*. En "Truth Rehabilitated" este punto se reitera con el agregado de que 'la magnitud' del paso que se da en el niño obedece al *tránsito* que va desde una disposición a reaccionar ante los estímulos hasta lo que significa "tener un concepto". El cambio se explica en términos de una toma de conciencia de que el error es posible, i. e., que toda palabra se puede aplicar incorrectamente. Y por ello Davidson admite que carece de sentido decir que "se sigue una disposición", porque es obvio que no puede seguirse una disposición "mal", en cambio sí puede seguirse mal una regla.<sup>1</sup>

De modo que, de acuerdo al relato, cuando el niño ha concebido el error, los sonidos que carecían de significado, comienzan a tenerlo. A partir de ese momento puede llegar a formar creencias, sólo entonces podrá tener pensamientos. En realidad, la captación del concepto de *verdad objetiva* —"el único concepto que no depende de nosotros sino del mundo", es lo que le permite al niño dar el paso clave, el salto crucial. Su relevancia es de tal envergadura que en su ausencia el lenguaje hubiese sido imposible, sin él no seríamos siquiera criaturas pensantes. En señalar este hecho reside la debida "rehabilitación" del concepto de verdad al que hace honor el título de su ensayo.

---

<sup>1</sup> Al parecer Davidson usa el término 'disposición' en el sentido de 'tendencia' o 'inclinación' como significando algo reactivo (la tendencia del azúcar a disolverse en agua). Wittgenstein, por su parte, niega que la noción de 'tener un concepto' deba caracterizarse en términos de 'disposiciones en la mente', como si se tratase de un *mecanismo* que condiciona el modo en que el sujeto se ha de comportar. Dice así: "Tenemos la idea equivocada de que el uso de una palabra es como tirar de la hebra de una bovina: todo está allí y sólo necesitamos desenhebrarlo." (*AWL*, pág. 83, mi traducción). Más adelante (en la conferencia VIII) se expone en contra de la versión disposicional.

Salvo el comentario a la distinción de Wittgenstein y a la idea de lo erróneo de decir que se “contraviene” una disposición, no queda claro, en mi opinión, cómo entender el *tránsito* desde los vínculos puramente causales de la escena de la triangulación (estímulos, respuestas, asociaciones repetidas, castigos y recompensas) a la aplicación correcta de los conceptos. Un tránsito que si no entiendo mal tiene un sesgo normativo, porque decir que la aplicación de un término es la “correcta” supone identificar (individuuar) a la misma en relación con alguna norma, criterio o patrón. Y de allí entonces que el salto crucial que se menciona, sin nada más que pueda explicarlo, se vuelve para mí un enigma, por no decir un misterio. Naturalmente que sólo estoy poniendo el acento en la dimensión del error y consecuentemente en el concepto de verdad objetiva, pero lo hago de ese modo porque así se presentan las cosas en el artículo. No obstante, cabría agregar que Davidson siempre ha defendido una concepción “holista” de lo mental sosteniendo que ‘tener una creencia’ supone no sólo reconocer la posibilidad de equivocarse sino de tener al mismo tiempo un sinnúmero de ellas (mayoritariamente verdaderas) con el consiguiente dominio de los conceptos involucrados. Siempre sostuvo que las creencias deben ser mutuamente consistentes, que deben guardar las correspondientes relaciones con otras actitudes evaluativas (deseos, intenciones y convicciones morales) y todo ello con el agregado de que el sujeto debe disponer de la capacidad de juzgar.

Ahora bien, cuando trata el problema del *aprendizaje* de los conceptos más básicos y se refiere al salto que ahora nos ocupa, lo que principalmente entra en juego es la idea de verdad. Dice Davidson: “Entendemos la oraciones bajo la condición de tener el concepto de verdad objetiva”, y sin negar la interconexión con los deseos, creencias e intenciones agrega lo siguiente: “esas conexiones hacen a la verdad la clave de cómo la mente aprehende al mundo.” (“Truth Rehabilitated”, pág. 73).

En lo que resta de esta sección quiero detenerme en una idea de Wittgenstein que se centra en el aprendizaje del lenguaje –me refiero a la noción de instrucción o adiestramiento (*Abrichten, training*)– pues creo que ella puede arrojar alguna luz al problema que nos concierne. Mi intención no es

complementar la explicación de Davidson con esta nueva noción de Wittgenstein, de hecho creo que no es posible, sino más bien observar que lo que juzgo misterioso (el salto, el tránsito) se puede comprender mejor a través de la noción de adiestramiento o *training* sin que ello implique ignorar el consecuente cruce de caminos en el que desembocan ambas propuestas.

En *Investigaciones Filosóficas* la idea de significado se asocia estrechamente a la noción de uso correcto y la idea de lenguaje se asocia, también estrechamente, a la noción de juego. Ambas cosas pertenecen a una dimensión normativa. Si el lenguaje, como los juegos, es una actividad gobernada por reglas ¿en qué ha de consistir "seguir las reglas" de un determinado juego lingüístico?; y asimismo ¿cómo es posible que una regla pueda "guiar" el curso de nuestras acciones? La cuestión se vuelve acuciante frente a la idea de que el significado de las expresiones, como propone Wittgenstein, se agota en el uso que hacemos de ellas, un uso que transcurre en el tiempo. Pero si ello es así, ¿cómo se explica que nuestra mente pueda comprender en un instante el significado de una secuencia aritmética, captando de un solo golpe todos los casos de aplicación futuros? Según vimos en el capítulo anterior, la cuestión de seguir una regla se discute a propósito de estos interrogantes (que en la boca del interlocutor apuntan a socavar la idea del significado como uso), los cuales exigen que se someta a un riguroso examen la noción de *comprensión* lingüística. Porque luego de haberse propuesto y descartado que una imagen, una fórmula, una disposición, un estado peculiar o un acto interpretativo *en la mente* del hablante pueda desempeñar la doble función de comprender la expresión y ser a la vez el patrón de corrección de la misma, puede parecer, engañosamente, que la distinción entre lo correcto y lo incorrecto, vital al significado, haya perdido su razón de ser. En efecto, si siempre es posible una interpretación alternativa que haga coincidir la acción del sujeto con la regla del caso, nadie estaría siguiendo jamás una regla, algo que, como hemos visto, un escéptico radical celebraría sin advertir que el argumento (del regreso) sólo es letal para quien defiende una cierta concepción del significado, aquella que precisamente Wittgenstein está intentando despejar.<sup>2</sup> Retomo entonces aquí

---

<sup>2</sup> Me estoy refiriendo a *IF*: && 138-202.

algunas cuestiones que quedaron pendientes en el capítulo anterior (un capítulo particularmente crítico de la influyente versión de Kripke) para redondear mejor la idea de lo que significa tener, dominar y comprender un concepto.<sup>3</sup> Luego de varias idas y venidas se observa:

“Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son *costumbres* (usos, instituciones). [...] Comprender un lenguaje significa dominar una técnica”. (IF: & 199, el subrayado es mío).

La noción de “técnica” reúne la serie de capacidades que los seres humanos exhibimos en actividades como hablar, calcular, medir, leer, inferir o contar. Ellas a la vez suponen un conjunto de capacidades más básicas: reconocer que algo coincide con algo, que dos cosas pertenecen a un mismo tipo, continuar una secuencia o un ornamento de manera regular.<sup>4</sup> La cuestión parece ser la siguiente:

“¿No es lo importante que, al *calcular*, el peso fundamental se ponga en si se ha calculado correcta o falsamente, prescindiendo del estado psíquico de quien calcula?” (RFM, VI, & 23).

Cuando calculamos, medimos o contamos, por mencionar lo más obvio, lo que hacemos se puede hacer bien o mal, razón por la cual el dominio de una técnica (dentro de la cual se halla la comprensión del lenguaje) supone el

---

<sup>3</sup> “La imágenes no son parte de la comprensión sino síntomas de la comprensión. Ninguna cosa que podamos describir de nuestros estados de la mente parece ser lo que significamos por comprender una palabra u oración. Debido a la forma de las palabras ‘comprendo esto’, ‘tengo una idea’ suponemos que la gramática de estas palabras es la de describir un estado, cuando no lo es. ‘Comprendo’ se usa [de un modo] totalmente distinto. Tampoco significa que me voy a comportar de una cierta manera, porque en ese caso tendríamos solamente una hipótesis. En la medida en que yo no conjeturo que comprendo, i. e., en la medida en que sé lo que hago, la comprensión es una *experiencia*, un estado ocurrente. Ese estado no garantiza ninguna conducta futura conectada con él. La pregunta: ¿Qué es la comprensión? ¿Qué es saber usar una palabra? es engañosa. Lo que uno *puede* describir es el uso de las palabras ‘comprender’ y ‘saber’.” (AWL, 92, el subrayado es mío)

<sup>4</sup> “Es de la mayor importancia que entre los seres humanos apenas surja nunca una discusión sobre si el color de este objeto es el mismo que el color de aquel, la longitud de esta vara la misma que la longitud de aquella. Esa pacífica coincidencia es el entorno característico del uso de la palabra “igual”. Y cosas análogas hay que decir del proceder según una regla. [...] Esto pertenece *al armazón desde el cual actúa nuestro lenguaje*.” (RFM, VI, 21, mi énfasis). Recordemos asimismo que: “El seguimiento de una regla está a la BASE de nuestro juego de lenguaje.” (RFM, VI, 28). El volumen 2 de la colección *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity* de Baker y Hacker (1985) contiene un detallado examen de la noción de técnica con un abundante número de citas extraídas de distintos lados.

dominio de lo que es *apropiado* hacer. Para ello se requieren patrones de corrección independientes, *criterios públicos* que sean inmunes a la ambigüedad subjetiva de lo que parece y lo que es, inmunes a la duda acerca de si, por ejemplo, estaré yo misma siguiendo la regla del caso o meramente creyendo que la sigo. El nexo que opera entre los criterios por un lado y la expresión de un concepto o la aplicación de una regla por el otro (semánticamente hablando), no debe pensarse en términos psicológicos o causales (“prescindiendo del estado psíquico”) como si se tratase de una regularidad empírica. El nexo, ya lo hemos dicho, es diferente. Se trata de una conexión conceptual, normativa, gramatical, cuyo sentido impide que el uso correcto de un término se separe de aquello que lo rige, una separación factible cuando se trata de dos fenómenos concomitantes en donde uno es el signo o el síntoma del otro (ver nota 3); y a la inversa, la conexión impide que se disocie el significado del patrón de corrección de lo que hacemos (hablar, leer, medir, calcular o contar) del concepto que la actividad representa. Es por eso que el principal *criterio* para decir que alguien lee o calcula es (como señala la cita anterior de *RFM*) que realice su lectura y sus cálculos *correctamente*.<sup>5</sup> Por esta razón para Wittgenstein una técnica es una destreza *normativa* que se pone de manifiesto en la práctica, lo que a su vez hace que la noción de práctica herede esta misma condición.<sup>6</sup>

“Por tanto ‘seguir una regla’ es una práctica. Y *creer* que se sigue una regla no es seguirla. Y por tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer que se sigue la regla sería lo mismo que seguirla”. (*IF*: & 202, mi traducción)

---

<sup>5</sup> Hemos visto en el capítulo anterior que el criterio principal de que alguien *comprende* una palabra o expresión es que la aplique (regularmente) como se *debe*. Un segundo criterio es que pueda explicársela a alguien más ya sea a través de palabras, de gestos o inclusive señalando (“Este color se llama ‘sepia’”). Cf. los criterios que hacen explícita la capacidad de leer. (*IF*: && 156-178).

<sup>6</sup> “Ud. tiene una regla: para multiplicar, para trazar conclusiones, etc. La regla es una cierta expresión y entonces existe *una cierta técnica* para aplicar esa regla.” (*LFM*, 238, mi traducción, mi énfasis). Wittgenstein contrapone la noción de *práctica* a las nociones de ‘tener una intención’, ‘tomar una decisión’, ‘hacer una interpretación’ porque entiende que el sujeto no intuye, decide o interpreta: “Ud. simplemente *hace* una cierta cosa. Es una cuestión de una *cierta práctica*.” (*LFM*, pp. 237, mi traducción, mi énfasis); Recordemos también que: “*Sólo* en la *praxis* de un lenguaje puede tener significado una palabra.” (*RFM*, VI, 41, mi énfasis).

Davidson, sin embargo, interpreta este mismo párrafo como dando crédito a *su* versión de las cosas, como si Wittgenstein estuviera señalando en él la fuente de la objetividad (lo que es cierto), una versión que en sus palabras no es otra cosa que el concepto de verdad objetiva (lo que no es cierto). En otro artículo, hablando de la importancia de la idea de triangulación dice lo siguiente:

“Wittgenstein expresa esta idea [la de verdad] cuando habla de la diferencia entre seguir una regla y meramente pensar que se la sigue; él dice que seguir una regla correctamente [*getting things right*] es, en el fondo, *una cuestión de hacer lo que los otros hacen*. Por supuesto, los otros pueden a veces estar equivocados. El punto no es que el consenso defina el concepto de verdad sino que crea el espacio para su aplicación. Si esto es correcto, entonces el pensamiento así como el lenguaje es necesariamente social.” (“The emergence of thought”, pág. 129, el énfasis es mío).

No llego a entender por qué Davidson dice que seguir una regla se reduce a “hacer lo que los otros hacen”, pero es cierto que desde la influyente interpretación de Kripke esta es la manera habitual de considerar las cosas. Volviendo a lo anterior, una técnica, una destreza normativa, es algo que se aprende. Se aprende a través de ejercicios reiterados y ello requiere un control, una instrucción, un cierto tipo de adiestramiento (*Abrichtung, training*). Menciono aquí dos cuestiones. Primero, la frecuencia en la que Wittgenstein remite al aprendizaje toda vez que examina una expresión o un concepto problemático y, en segundo lugar, su rechazo a que esto sea entendido como un ejercicio de “psicología infantil” (Z: & 412). Porque lo que a él le interesa es la ‘conexión conceptual’ que advierte entre el *aprendizaje* y el *uso correcto* de los términos, el sesgo constitutivo de uno respecto del otro, la idea de que no estamos ante dos instancias semánticamente independientes.<sup>7</sup>

Examinemos ahora qué supone en Wittgenstein la idea de ‘tener un

---

<sup>7</sup> “El fundamento de toda explicación [del significado] es el entrenamiento.” (*OFD*, II, 327) La noción de *training* y en general el tema del aprendizaje son examinados por diversos autores, N. Malcolm, G. P. Baker, P. M. S. Hacker, David Bloor y Meredith Williams, entre otros. Mi lectura tiene mucha afinidad con la lectura de Williams, principalmente en lo que hace a la idea del “sesgo constitutivo” que acabo de mencionar. No obstante, quisiera tomar distancia respecto de su versión *social* de las reglas (versión que comparte con Kripke y Bloor) y ligada a ella la relación que Williams encuentra con el tema del aprendizaje.

concepto' (a veces dice una 'idea general') para cotejar luego su posición con el enfoque de Davidson. Hemos dicho que la noción de técnica debe dar por supuestas las nociones de "igualdad", "lo mismo", la capacidad de "seguir una secuencia" y sus nociones asociadas de "regularidad" y "coincidencia".<sup>8</sup> Tomemos un ejemplo de las *Investigaciones*. Alguien es entrenado para responder a una señal, a la flecha que indica la dirección del camino. La pregunta es: ¿Qué clase de *conexión* existe entre el signo (la expresión de una regla) y la acción consecutiva, digamos, de un niño? (*IF*: & 198). Esta es, según hemos visto, la pregunta que articula el examen del concepto de comprensión y vimos las consecuencias que se derivan de asociar la conexión con un acto interpretativo. En la respuesta que da Wittgenstein, como veremos mejor ahora, cobra particular relevancia la noción de instrucción o *training*:

"¿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, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado. 'Así pues, ¿cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla?' — Permítaseme preguntar esto: ¿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 ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y *ahora reacciono así*. Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiamos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente seguir ese 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, las itálicas y el subrayado son míos).

Tengamos presente las expresiones subrayadas: (i) *ser adiestrados a reaccionar de una cierta manera*. El énfasis en la idea de una *cierta reacción* conductual marca una diferencia respecto de la idea de interpretación (algo que la mente traduce o compone a través de signos), la cual, como se ha dicho antes, siempre puede ser sustituida por otra de igual valor (argumento del regreso). Lo

<sup>8</sup> "El fenómeno del lenguaje se funda en la coincidencia en el obrar." [...] "Pero el criterio para esa coincidencia no es sólo una coincidencia respecto de la definiciones, p. ej., respecto de la definiciones ostensivas, sino *también* una coincidencia en los juicios." [...] "La palabra 'coincidencia' y la palabra 'regla' están *emparentadas*, son primas hermanas. El fenómeno del coincidir y el de actuar de acuerdo a una regla tienen que ver uno con el otro." (*RFM*, VI, 40-1, el subrayado es mío)

que parece decirse aquí es que *cualquier* interpretación que se haga *presupone* tales reacciones, reacciones que a su turno fueron fijadas por medio del adiestramiento. Podemos pensar que un argumento no muy distinto opera respecto de la definición ostensiva y el nombrar (*IF*: && 1-38). En efecto, cuando señalamos algo damos por supuesto que el sujeto ha de mirar hacia la punta del dedo y no en la dirección contraria, como también que ha comprendido, de antemano a esta práctica, que ciertas cosas tienen un 'nombre'. Si ello no fuese así, el acto de señalar, al tiempo que se dice una palabra, sería un acto azaroso, vacío de significación. No obstante, estos supuestos por sí solos no bastan, si se pretende dar una *definición ostensiva* entendida como el acto semántico básico que fija el significado del término; y no bastan porque un número indefinido de factores (la forma, el color, el contorno del objeto) vuelven indeterminado lo que precisamente se quería determinar (y el paralelo aquí con el argumento anterior son las múltiples interpretaciones posibles)<sup>9</sup>. Ahora bien, el acto de señalar *sí* es relevante en el aprendizaje (en tanto explicación de lo que un término significa), porque es a través de él que se da la *regla de uso* del término, y todo ello depende, a su turno, de ciertas reacciones naturales. Por otra parte, además de las reacciones humanas naturales deben presuponerse ciertas *condiciones de normalidad* en el mundo (ciertos "hechos naturales generales").<sup>10</sup>

De modo entonces que en (i) se enfrentan las nociones de *interpretación* y *reacción* con la salvedad de que aquí se alude a una reacción que es el resultado de un cierto adiestramiento (i.e., respetar un signo) y no a una reacción natural (quitar la mano del fuego). En cuanto al punto que sigue a continuación (si leemos en la cita la frase completa) no cabe duda de que quien la emite es el interlocutor imaginario:

---

<sup>9</sup> "¿Cómo puede indicarme la palabra 'baldosa' lo que he de hacer, si puedo conciliar cualquier acción con cualquier interpretación?" (*RFM*, VI, 38).

<sup>10</sup> Por ejemplo, "[...] los seres humanos no podríamos aprender a contar si todos los objetos surgieran y desaparecieran con rapidez." (*Zettel*: & 117-118). O también: "Si las cosas fueran totalmente distintas de como efectivamente son –si no hubiera, por ejemplo, ninguna expresión característica de dolor, miedo o alegría; si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla; o si ambas se convirtieran en fenómenos de aproximadamente la misma frecuencia– entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían con ello su quid." (*IF*: & 142 y pág. 523). Cf. asimismo *OFFP*, vol. I, 46-48.

(ii) *Una conexión causal explica cómo se produce nuestra reacción.* En un aprendizaje que comienza reforzando las asociaciones entre las palabras y los objetos, se lleva al niño a adaptar su conducta a una cierta regularidad. Puede pensarse que bastaría con apuntar a la génesis de nuestras reacciones y a los vínculos causales pertinentes para dar cuenta de la *conexión* que existe entre la expresión de la regla y la acción consecutiva. Pero entonces olvidamos el aspecto esencial de la noción de técnica (la aplicación de las reglas), lo que además de las mencionadas capacidades, implica criterios o patrones públicos de corrección. Se olvida que la conexión entre tales patrones y la práctica del caso es ella misma una conexión gramatical, normativa, conceptual.<sup>11</sup> Nos enfrentamos, al parecer, con el siguiente dilema: si prescindimos de los nexos causales (pensemos en la escena triangulación) no se entiende la naturaleza del vínculo que el aprendizaje ostensivo requiere, un punto clave, tanto en Wittgenstein como en Davidson. Pero si sólo nos atenemos a ellos (como parece hacer Davidson) nos limitamos a dar cuenta, en el mejor de los casos, de “cómo se produce” el vínculo entre el signo y la acción, y *no* en qué consiste su aspecto esencial, el poder usarlo *correctamente*, precisamente lo que interesa (dada la incógnita del problemático salto). Podría decirse que Davidson ofrece una respuesta cuando dice:

“¿De dónde sacamos la idea de que podemos estar equivocados? Wittgenstein ha sugerido, o al menos yo entiendo que ha sugerido, que no tendríamos el concepto de tener las cosas equivocadas o correctas si no tuviésemos interacción con otra gente. El triángulo que he descrito representa la situación interpersonal más simple. En él dos (o más) criaturas correlacionan sus propias reacciones a los fenómenos externos con las reacciones de la otra. Una vez que tales correlaciones se establecen, cada criatura está en una posición de esperar el fenómeno externo cuando percibe la reacción asociada de la otra. Lo que introduce la posibilidad del error es el ocasional fracaso de la expectativa: la reacción no se correlaciona.” (“The emergence of thought”, pág. 129, la traducción y el subrayado son míos)

Esta aclaración a mi entender no dice demasiado, pues aunque el triángulo fuese la condición necesaria para la emergencia del lenguaje y el pensamiento, esa misma escena primordial la compartimos, por ejemplo, con los monos y los

---

<sup>11</sup> Esta conexión entre la comprensión de la regla y la acción que le es acorde o entre *lo que se aprende al aprender una palabra* y su aplicación debida, permite entender por qué insiste Wittgenstein en que al enseñar un término cualquiera (al explicar su significado) lo que se da es la regla de su uso *correcto*. Y permite entender también que el *criterio* de que alguien domina la técnica del cálculo es que calcule correctamente.

delfines. También a ellos se les enseña de ese modo aunque, como el propio Davidson observa, no diríamos que estos animales tienen “creencias”, en el sentido de lo que puede ser descrito como poseyendo un “contenido proposicional”.<sup>12</sup> Por otra parte, yo hubiera esperado que se dijese que lo que introduce la posibilidad del error es la captación del concepto de verdad objetiva, como se dijo antes, pero en cambio se menciona el “ocasional fracaso de la expectativa”, es decir, se espera algo y lo que se espera no se da. De modo que por ambas cosas la aclaración de Davidson no aporta a mi juicio mayormente nada, si de lo que se trata es de entender la índole del tránsito o salto en cuestión.

Como resumen del punto (ii) de la cita de Wittgenstein yo diría lo siguiente: una explicación genética, histórico-causal, de cómo se conecta en nosotros el indicador de caminos y la acción que inmediatamente le sucede resulta insuficiente.

Veamos el tercer punto que hemos subrayado: (iii) *el guiarse por un signo requiere también un uso estable, una costumbre*. La idea sugiere lo siguiente: Para que la señal del camino pueda considerarse un signo representativo, para que pueda cumplir la función normativa que de hecho se le otorga, tiene que haber un uso regular característico que haga de él lo que efectivamente es, un indicador confiable de ruta. De lo contrario no existiría la *práctica* que denominamos “seguir un signo”, con su doble posibilidad de respetarlo o contravenirlo.<sup>13</sup> No existiría que nos justifiquemos ante un tribunal de tránsito diciendo que hemos girado a la derecha *porque* el signo así lo ordena. Naturalmente que tal justificación es posterior a la acción (algo que tenemos incorporado) ya que sólo ofrecemos razones en ciertas circunstancias, por ejemplo, si somos interrogados por una autoridad. Pero por el hecho de haber sido instruidos (*trained*) en esa práctica, al momento mismo de actuar (al girar a la derecha) no tuvimos “una razón” para

---

<sup>12</sup> Estamos aquí desde luego ante una cuestión muy polémica, pues todo depende de cómo se entienda la noción de ‘contenido proposicional’ y no es nuestro propósito considerar ahora este problema.

<sup>13</sup> Wittgenstein a veces emplea la noción de *práctica* (costumbre) y la noción de *técnica* indistintamente: “Las palabras ‘lenguaje’, ‘proposición’, ‘orden’, ‘regla’, ‘operación de cálculo’, ‘experimento’, ‘seguir una regla’ remiten a una técnica, a una costumbre.” (RFM, VI, 43)

hacerlo, simplemente hicimos lo que era apropiado hacer, es decir, 'reaccionamos' como corresponde.

Ahora bien, esta idea de uso regular, de costumbre (también se dice 'institución') ¿qué agrega concretamente a la idea de un entrenamiento en términos de estímulos y respuestas? Porque si por 'costumbre' se ha de entender el *acuerdo humano* general, la regularidad estadística de escribir 1000 luego de la serie 994, 996, 998, ¿en qué se diferencia este acuerdo del que se observa en una bandada de pájaros o en el que exhiben los animales de un circo? Decir que la coordinación emerge o sobreviene en ellos como sobrevienen en nosotros el acuerdo en nuestros juicios, creo que no resuelve el fondo de la cuestión. Pero por otra parte ¿cuánto más agrega que se diga que nuestra "forma de vida" difiere de la de los pájaros? Volvemos, al parecer, al problema del comienzo.

Nosotros seguimos reglas pues hemos logrado desarrollar la capacidad lingüística que la noción de "técnica" recoge y ello significa remitirnos a un aprendizaje y a una práctica de tipo normativo.<sup>14</sup> Un aprendizaje cuya condición es, entre otras, el uso *regular* de los conceptos y los juicios según patrones o criterios compartidos. Porque decir que una persona una sola vez en su vida "sigue una regla" es claramente un oxímoron (*RFM*, VI, 34); y por otra parte, aunque el jugador de ajedrez deba presuponer un acuerdo acerca de cómo se mueven las piezas y acerca de lo que está permitido y lo que no lo está, el acuerdo *en sí mismo* no es constitutivo del significado de las reglas (como no lo es del término "rojo" el que todos lo denominen así), el acuerdo es *sólo* la *precondición* de los juegos de lenguaje, como ya hemos insistido en el capítulo anterior.

Es por eso que, según entiendo el problema, dentro del contexto regular de seguir un signo, aplicar un concepto o hacer una movida de ajedrez, el aprendizaje al que alude Wittgenstein, el *training*, tendría la peculiaridad de hacer que el niño,

---

<sup>14</sup> Cabe mencionar aquí, como lo hace M. Williams (1999), la distinción que traza W. Sellars (1963) entre i) una conducta que *de hecho* se ajusta a una regla pero no lo hace *en virtud* de ella (el caballo de carrera que corre junto a la empalizada); ii) la conducta que instancia un *pattern* abstracto (al volver a su colmena desde un campo de tréboles los movimientos de la abeja forman parte de una danza pero no surgen de su 'concepción' de la danza) y iii) una conducta que *intencionalmente* obedece a reglas. ("Some Reflections on Language Games").

a la hora de actuar, reaccione de manera *apropiada*, esto es, que respete la señal que se le indica, que mueva el alfil como se debe, que diga "sumo de dos en dos" cuando es correcto decirlo, cuando corresponde.

Quisiera hacer aquí una digresión que a mi juicio tiene interés para lo que estamos discutiendo. Gary Ebbs (1997), de quien ya hemos hablado, cuenta en su libro un relato de R. M. Hare (1960) para ilustrar que ciertos usos del lenguaje sólo pueden ser descritos desde la perspectiva de quienes los llevan a la práctica. El relato de Hare es así: En una cena un grupo de comensales no logra ponerse de acuerdo acerca del movimiento de una danza que todos aprendieron de niños y que se baila en forma conjunta. La discrepancia reside en qué es lo que debe hacerse en un determinado momento. Para saldar la disputa y dado que no disponen de un manual que puedan consultar, el grupo toma la decisión de poner en práctica el complejo baile. Así lo hacen y cuando llega el cuestionado momento todos acuerdan (y recuerdan) el paso que efectivamente correspondía, zanjando de ese modo la cuestión. Ebbs señala que la clave del problema reside en que los comensales disponen de una manera de identificar el baile que es *independiente* de una descripción explícita del modo en que se baila (lo que se encuentra en un manual); y que eso que saben, en el sentido *práctico* de saberlo, se debe a lo que ha observado Hare, i.e., al hecho de que aprendieron el baile en su infancia. Según Ebbs, el relato pone de manifiesto la dimensión que adquieren los *participantes* de la práctica a la hora de resolver una caracterización normativa. Y contrapone a ello, siguiendo también a Hare, el punto de vista de un antropólogo que pretendiese describir la danza "desde fuera", ignorando él mismo cómo se baila. Lo que no tiene el antropólogo es "aquello independiente", aquello respecto de lo cual las versiones en disputa pueden ser evaluadas. En cambio, para los participantes, que sí dominan la danza, lo que el baile significa es *previo* a cualquier descripción. De modo que lo que distingue la perspectiva de un observador externo de la perspectiva de quienes conocen el baile, dice Hare y Ebbs lo cita, es que el antropólogo "nunca aprendió a bailarla", aún cuando pueda saber su nombre y pueda describir, eventualmente, todos sus movimientos. La prueba de ello es que si él hubiese unido su esfuerzo al de los comensales, no

habría sido capaz de zanjar la cuestión como la zanjaron ellos, simplemente porque era incapaz de *hacer* lo que los otros hacen. No podría haber dicho, observa Hare (evocando a Wittgenstein), llegado el momento clave: "¡Así es como se sigue!". ("Philosophical Discoveries", pág. 26)

Al interesante relato y a lo que observa Ebbs, creo que cabría agregar el aspecto esencial que intenta recoger la idea de *training*. Porque para poder hablar "desde la práctica", como a Ebbs le interesa, desde la perspectiva interna de quienes participan en ella, es preciso que las personas hayan adquirido, en su momento, el *uso correcto* que la gobierna, es decir, en el caso del baile, tantos pasos, tales figuras, tal ritmo, tal movimiento. Una vez que se ha incorporado todo esto (y sólo entonces) el baile se baila 'automáticamente'. Ignoro si Ebbs entiende que el aprendizaje fijado es causalmente anterior o si también cree que es conceptualmente anterior (como yo sí creo), en cuyo caso la noción de 'participante' de una práctica dependería, si no entiendo mal el punto, de la noción de aprendizaje y no a la inversa.

El adiestramiento, entonces, le permite al niño desarrollar prácticas instituidas: juegos, bailes, cálculos, lecturas, inferencias. Y por eso, lo que *tiene que hacer* a cada momento (dar tres vueltas completas, mover el alfil en el tablero, acatar una orden, escribir una serie numérica, respetar una señal o emplear un concepto cualquiera) no es simplemente el "efecto" de haber advertido el signo, la señal o la orden, no es *sólo* un hábito repetitivo o una compulsión psicológica producto del entrenamiento. El comportamiento, la *reacción* a la que se está apuntando debería ser vista, más bien, como una "movida" dentro de un juego, y es esto a mi juicio lo que condensan los puntos (i), (ii) y (iii) del citado párrafo (IF: 198). Veamos ahora otro diálogo entre Wittgenstein y su interlocutor:

"¿Pero no podríamos imaginar que alguien, sin ningún tipo de adiestramiento, ante un problema de cálculo, se encontrase simplemente en ese estado anímico que normalmente sólo es el resultado del adiestramiento, del ejercicio? ¿De modo que sepa que es capaz de calcular, aunque nunca lo haya hecho? (Al parecer, pues, podría decirse: el adiestramiento sólo es historia, y meramente, como hecho empírico, es necesario para la producción del conocimiento...) El adiestramiento puede, por supuesto, menospreciarse como mera historia, si ahora él supiera siempre calcular correctamente. Pero el que *pueda* calcular se muestra, a él y a los demás, sólo por esto, que *calcule* correctamente." (RFM, VI, & 33; el subrayado es mío).

Meredith Williams (1999) comenta este párrafo diciendo (acertadamente en mi opinión) que el entrenamiento *podría* ser “mera historia” sólo en el caso de un sujeto que *jamás* se equivocase (supongamos que por medio de una píldora hubiese aprendido toda la matemática). Pero en la medida en que *pueda* equivocarse, el hecho de que sus errores sean corregidos es precisamente lo que le da sentido a la noción de *training*. (Williams, pág. 214) <sup>15</sup>

A propósito de este punto, los capítulos IV y VI de *RFM* arrojan una luz al respecto. Supongamos que el niño consigue hacer cálculos correctos. Lo que para el caso es imperioso que advierta, es que el resultado del cálculo *tiene que ser* el que es. Es imperioso que logre entender que existe una diferencia sustancial entre la indicación de un hecho de experiencia (“¿Ves? así galopa un caballo”) y la indicación de algo que *tiene que ser* de una cierta manera (“¿Ves si lo haces así has de obtener correctamente esto?” (*RFM*, VI, 19), una capacidad discriminativa, si se quiere hablar en estos términos, de un orden más sutil. Pero ¿cómo llega el niño a apreciar esa diferencia?

“A los niños *no sólo* se los adiestra en el cálculo sino también en una *toma de posición* completamente determinada frente a un fallo en el cálculo [o frente a una desviación de la norma].” (*RFM*, VII, & 61, mi énfasis).

Si no entiendo mal la cita, parece que en ello reside lo crucial que el niño advierte. Lo que *aprende* es un conjunto de actividades que responden a ciertos requisitos, aprende a ajustar su conducta a ello y luego ante cada caso, reacciona. Con el tiempo llegará a hacerlo *ciegamente* (*IF*: & 219) La condición de esas prácticas, como las de un juego cualquiera, es la de atenerse a lo que rige el uso regular correcto, razón por la cual el adulto corrige al niño una y otra vez

---

<sup>15</sup> Como contrapartida de la posición de Wittgenstein, Williams resume la versión cognitivista de Chomsky y Fodor observando lo siguiente. Si la tesis innatista fuese correcta, los niños no “se volverían competentes” en el seguimiento de las reglas y el dominio del lenguaje: lo serían de antemano. Ello se debe a que en esta versión ‘seguir las reglas’ de manera conciente se explica en los términos de seguirlas inconscientemente. (Williams (1999), cap. IV, pág. 197). Según Chomsky (1987) el aprendizaje del lenguaje es un proceso internamente dirigido: “El término ‘aprendizaje’ es, de hecho, muy engañoso y probablemente es mejor abandonarlo como una reliquia de una época más temprana, de una confusión anterior. El conocimiento del lenguaje crece en la mente/cerebro de un niño ubicado en una determinada comunidad de habla.” (pág. 18).

indicando el *desvío* respecto de la norma. Es en este punto donde Wittgenstein observa algo de suma importancia para la discusión que imaginamos con Davidson: si ante tal tipo de instrucción el niño sólo advirtiese “conexiones causales” entre los signos, entonces, en ese caso, *no* habría logrado aprender en qué consiste dicha técnica:

“—¿Qué clase de transición hago entre “será así” y “*tiene que*” ser así? Formo un concepto diferente.” [...] “Si sigues la *regla*, eso *tiene que* ser así.” (RFM, IV: 29, y VI, 7, el subrayado es mío).

La transición, el salto, (la formación de un concepto distinto) es vista como una capacidad *nueva*, algo que surge de la adopción de una cierta postura con respecto al desvío de la norma aprendida y no como un acontecimiento mental cualquiera, pues en tal caso la amenaza del regreso volvería a estar presente. La transición va a depender completamente de la instrucción que se ha impartido y, por lo mismo, dicha enseñanza pasa a ser constitutiva de lo que el niño aprende. Dice Wittgenstein:

“No puedo describir (en general) cómo es que se ha de utilizar una regla, excepto *enseñándote* a usar reglas, *entrenándote* para ello”. (OFP, vol.II, & 413).

Antes de finalizar esta primera sección quisiera resumir la polémica con la que comenzamos, señalando tres cuestiones. Primero i) Si “tener un concepto” es admitir su doble posibilidad de empleo, ello parece requerir *criterios públicos* de corrección, de lo contrario no habría diferencia alguna entre seguir una regla y creer que se la sigue. Davidson admite el peso de tal diferencia, pero sólo encuentra en ella un respaldo a su idea de triangulación, limitándose a mencionar la “magnitud” del salto desde la mera respuesta condicionada hasta la conciencia de que el error es posible y es *allí* donde irrumpe el concepto de *verdad objetiva*. Pregunto: ¿capta el niño ese concepto como en un *flash*? Y si así fuese ¿cómo podría evitarse el argumento del regreso? Además, para que la aprobación y desaprobación de una palabra puedan tomar otro cariz, lo que el niño dice tiene que estar sujeto a criterios objetivos, de lo contrario él mismo no entendería respecto de qué cosa, concretamente, su error cuenta como “error”.

Una segunda cuestión es la siguiente: ii) Si *tener un concepto* es poder usarlo de manera *apropiada*, como reconoce Davidson (“sólo cuando el niño advierte el error..”), pareciera que la destreza requerida debería ser sensible a lo que se presenta como un *desvío* respecto de la norma, como dice Wittgenstein. Pero entonces el meollo del aprendizaje de la primera lengua no podría agotarse en los elementos de la triangulación (localización del objeto, disposiciones, nexos causales, etc.) a los que debe sumarse la irrupción de un concepto *único*, equiparable, tal vez, al concepto de “mundo” o “realidad”. Porque decir que “4” es el resultado de “2 + 2”, que el alfil debe moverse en diagonal o que la palabra “miedo” se rige por reglas distintas de las que rigen a la palabra “dolor”, no nos remite únicamente a un concepto objetivo. Nos remite a diversos encuadres gramaticales cada uno con sus normas o criterios de corrección. Lo que cito marca una clara diferencia entre ambos enfoques:

“La cuestión de lo correcto y lo incorrecto *sólo* se da en un juego de lenguaje”.  
[...] La cuestión *no* se plantea hasta que no se han fijado ciertas reglas.”  
(Wittgenstein, *OSF*, pág. 347, mi énfasis).

Arribamos entonces a lo siguiente: iii) Si el salto al que alude Davidson se vuelve más plausible a la luz de la noción de *training* (entendida como el adiestramiento en una técnica normativa) más que a la luz de las nociones de “triangulación causal y verdad”, nos vemos llevados a considerar un enfoque del lenguaje muy distinto del que sostiene Davidson, un enfoque que naturalmente él no está dispuesto a compartir.<sup>16</sup>

“Debemos cuestionar la conveniencia del concepto ordinario de seguir una regla con motivo de describir qué es lo que involucra hablar un lenguaje. Cuando hablamos de reglas del lenguaje, normalmente tenemos en mente las descripciones (generalizadas e idealizadas) de los gramáticos y lingüistas de la práctica real o (a menudo) las prescripciones que los gramáticos piensan que debemos seguir. Las reglas pueden ser una ayuda en el aprendizaje del lenguaje, pero su ayuda está disponible, si es que lo está, *sólo en la adquisición de un segundo lenguaje*. La mayor parte del aprendizaje lingüístico se lleva a cabo sin aprender o conocer regla alguna. Wittgenstein, por supuesto, trata el significar algo del mismo modo que trata el seguir algún procedimiento, tal como

---

<sup>16</sup> Me refiero a los artículos “Communication y Convention” (1982) y “A Nice Derangement of Epithaphs” (1985).

el sumar en aritmética. [...] Nosotros normalmente no seguimos procedimiento alguno al hablar. [...] Si el concepto de seguir una regla no es apropiado para describir el significar algo al decir algo, es también cuestionable, aún cuando estemos de acuerdo en el uso de un lenguaje requiere un encuadre social, si deberíamos aceptar sin cuestionar la idea de que significar algo exige una convención, una costumbre o una institución." (Davidson, "The second person", pág. 259-60, el énfasis y la traducción son míos)

De tal modo, la discusión acerca del paso gigantesco que se da en el niño no parece ser otra que la discusión acerca cómo los sonidos y los signos cobran vida, sólo que vista desde una perspectiva diferente. Porque el fondo de la cuestión entre ambos es el de si las reglas son o no superfluas. Pero, puede preguntarse ¿superfluas para qué? Según indica la cita anterior de Davidson para adquirir la primera lengua, según ese mismo artículo y los otros (1982, 1985) para pensar, para hablar y poder comunicarnos.

Liza Skidelsky oportunamente me ha señalado que Wittgenstein tampoco "explica" el aludido salto y creo que tiene razón<sup>17</sup>; pero yo diría que no parece estar en sus planes hacerlo (él no hace "psicología infantil"), sólo intenta (y expresamente lo dice) "describir" la *conexión conceptual* que advierte entre las nociones de aprendizaje o adiestramiento y la noción de uso correcto. En cuanto a Davidson, creo que no exagero demasiado si digo que, incluso para él, el salto al que alude es casi un misterio. Volvamos un poco atrás.

A partir de una situación triangular primordial (un mundo compartido, una mínima interacción social), lo mental emerge, por así decirlo, 'en bloque', y en ello reside lo que se denomina su "holismo emergente". Pero Davidson ha reconocido que se encuentra ante una encrucijada: tiene un vocabulario para los estímulos (el vocabulario fisicalista), tiene un vocabulario para lo intencional (el vocabulario psicológico o mentalista) y *no* tiene un vocabulario para describir la etapa intermedia. Es por eso que no puede decir mucho más. Ha negado la posibilidad de una reducción fisicalista (pensemos en los argumentos de "Mental Events") y

---

<sup>17</sup> Eduardo Rabossi y Carolina Scotto observaron el mismo punto en un trabajo previo que presenté en el Congreso de Salta (2001). Al año siguiente discutí el mismo tema con Liza Skidelsky y Valeria Valiño en las *Segundas Jornadas Wittgenstein* (2002). Sus comentarios y objeciones me permitieron una mejor elaboración del problema.

se ve obligado a aceptar que la pregunta por la dimensión significativa o intencional *sólo* puede responderse con otros conceptos intencionales. Será por esa razón, tal vez, que luego de decir que el problema del aprendizaje de las primeras palabras y la emergencia del pensamiento debería ser abordado por la psicología del desarrollo (señalando la infinita dificultad que esto tiene), él mismo aclara que en tanto filósofo se ha limitado a observar la ausencia de un vocabulario adecuado que pueda dar cuenta de dicha interfaz, una observación si se quiere un tanto desesperada sobretodo si se agrega su propia sospecha de que tal vez se trate de un problema imposible de resolver. ("The emergence of thought", pág. 128)

## II

En la sección anterior nos hemos detenido en las condiciones que permiten decir que alguien "tiene un concepto" y lo hicimos desde la perspectiva de un eventual debate acerca del aprendizaje de la primera lengua entre Davidson y Wittgenstein. Quisiera ver ahora en qué consiste obtener una *visión sinóptica* [*Übersichtlichkeit*] de los conceptos relativos a fenómenos psicológicos y al modo en que habría que entender el 'nuevo plan para su tratamiento' propuesto en *Observaciones acerca de la Filosofía de la Psicología* (OFP, volúmenes I y II). Mi objetivo, como dije al comienzo, es observar el papel que desempeñan en tal indagación las nociones de *aprendizaje* y *criterio*.

La idea de que para obtener claridad acerca del significado de un término se debe encontrar el elemento *común* a todas sus aplicaciones, dice Wittgenstein en el *Libro Azul*, ha sido una verdadera traba para la investigación filosófica, porque descuidando la particularidad de los ejemplos sólo se consigue empobrecer la comprensión de la trama en la que el término se halla inmerso. Como ocurre con otras cosas, el camino equivocado proviene de un deseo, en este caso, el 'ansia de generalidad' cuyo origen es la fascinación por el método de la ciencia, algo por otra parte entendible, porque con un número muy pequeño de leyes primitivas logra explicar una gran cantidad de fenómenos. Esa misma fascinación la ejerce

en nosotros la lógica, que procede a agrupar tipos de números y tipos de proposiciones desestimando el caso menos general, precisamente por incompleto.

“Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía es ‘puramente descriptiva’”. (CAM, pág. 46).

Poco después de este comentario y justo antes de introducir la distinción *criterio-síntoma*, Wittgenstein dice lo siguiente:

“[...] explicar mi criterio de cuándo otra persona tiene dolor de muelas es dar una explicación gramatical sobre la expresión *dolor de muelas* y, en este sentido, es dar una explicación sobre el significado de la expresión *dolor de muelas*.” (CAM, pág. 52)<sup>18</sup>

Al examinar la idea de *training* vimos que en él se encuentra el “fundamento” de toda explicación del significado (OFP, II, & 327). Propongo ver ahora cómo se enseña y cómo aprende el niño el uso de la expresión a la que la cita anterior refiere. Imaginemos una situación en la que alguien manifiesta dicho dolor. Es probable que su mano contenga la mejilla y que otros gestos y expresiones acompañen su acción. Tal vez el sujeto dice algo y el niño es testigo de situaciones similares que ocurren después. El conjunto de movimientos, gestos, circunstancias, actitudes y expresiones verbales no se incorporan como algo más o menos ocasional sino como un plexo significativo de datos que pasan a ser constitutivos del significado del término en cuestión. Se configura un entramado de elementos diversos, los que guardan una relación ente sí, aún cuando no corresponda identificar en ellos un núcleo esencial.

Pensemos en la expresión “Juan espera a una persona a tomar el té”, supongamos que entre las 4 y las 4.30. Sucede que vemos a Juan preparando dos tazas en una bandeja, abriendo una pequeña lata de té, poniendo agua a calentar y consultando su reloj en la medida en que se acerca la hora. Podemos

---

<sup>18</sup> Esta es una de las tantas notas en la que vemos conectadas las nociones de gramática, explicación del significado y criterio.

hacer un relato de este tipo pero es indudable que “existen infinitas variaciones del proceso que todos denominamos bajo la misma expresión” (CAM, pág. 48) y existen muchísimas combinaciones que llevan a decir, con todo derecho, que Juan espera a alguien a tomar el té. Naturalmente que si se nos pregunta *por qué* lo decimos responderíamos con nuestro relato, no serían otros nuestros criterios. También podríamos haberle preguntado a Juan: “¿A quién esperas?” y agregar su propia respuesta (si la consideramos veraz) como un criterio adicional. Sin embargo, es obvio que hubiese sido absurdo reiterarle la pregunta: “¿Estás seguro de que no esperas a *otra* persona?”, pues en caso de contestarnos sus palabras habrían sido similares a: “¡No tengo ninguna *duda* al respecto!” y es obvio también que el sujeto no necesitó observar su conducta o espiar su alma para darnos su respuesta.

Wittgenstein reemplaza la búsqueda del elemento común o la tabulación de oraciones-tipo por un nuevo reordenamiento de los conceptos (palabras, términos) psicológicos. Frecuentemente alude al aprendizaje además de aludir a los criterios de corrección de su empleo y aún cuando no circunscriba su aplicación a reglas estrictas, los criterios, al hacerse explícitos, dan cuenta del uso *objetivo* de la palabra que se considera. Su método para combatir la *ilusión* de homogeneidad lingüística consiste en mostrar que los conceptos se describen mejor en términos de ‘parecidos de familia’ que en términos de condiciones necesarias y suficientes; que las clasificaciones en boga se rompen en mil pedazos; que no todas las oraciones desempeñan un papel ‘descriptivo’; que no todas las palabras se comportan como lo hacen los nombres. La idea es mostrar que en oraciones aparentemente semejantes como “A espera a B” y “Yo espero a B” las reglas de uso son imperceptiblemente distintas y que atender a las circunstancias y a los rasgos propios de la explicación del significado permite entender mejor la gramática de la expresión que se está considerando.

Los ejemplos que examina (el dolor de muelas, la espera) ponen de manifiesto, además de la falta de simetría de las oraciones psicológicas en primera y tercera persona, esta otra diferencia: la expresión natural de dolor se relaciona internamente con la sensación e incluso con su localización, algo que el

sujeto identifica; pero con la espera, en cambio, *no* existe una expresión natural característica (un comportamiento o una fisonomía peculiar) y de allí que el modo en que se adquiere su uso sea tan variado como variadas son las situaciones en que se lo aplica: “X espera la salida del avión”; “X espera ganar el cargo”, “X espera un llamado”, “X espera la resolución del conflicto”; etc. Volveremos más adelante, pero quisiera hacer primero algún recorrido.

En el enfoque tradicional, el significado de las palabras que refieren a experiencias internas (verbos psicológicos, términos de sensaciones, estados de ánimo, emociones) se *aprende* en función de la vivencia íntima que cada sujeto experimenta. Se dice que la persona *sabe* mejor que nadie cómo es el miedo, el dolor o la alegría y que lo sabe por el vínculo inmediato que tiene con su vivencia, por la impronta que le otorga su ‘contacto directo’. Estas ideas, típicas de los filósofos de los siglos XVII y XVIII, tienen su origen en una concepción de la mente ligada a un cierto número de tópicos: la fuente del conocimiento, el papel de la introspección, la valoración de los estados cualitativos, el corte ontológico entre lo mental y lo externo, cuestiones todas que van de la mano de una concepción semántica que, en el caso de los términos que aluden a fenómenos psicológicos, se conoce bajo el nombre de semántica del *modelo propio*.<sup>19</sup> Se piensa que si no supiésemos en qué consiste una sensación de dolor seríamos incapaces de formarnos una idea de lo que la palabra ‘dolor’ significa; se dice que si nunca tuviésemos un raptó de ira tampoco podríamos entender lo que quiere decir que otra persona se encuentra ‘irritada’ (y aquí la noción de *saber* tiene toda su carga filosófica).

Por el contrario, el siguiente párrafo es particularmente elocuente:

“¿Cómo se *refieren* las palabras a las sensaciones? — En eso no parece haber problema alguno; ¿pues no hablamos cotidianamente de sensaciones y las nombramos? La pregunta es la misma que ésta: ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra ‘dolor’. Aquí hay una posibilidad: Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor.

---

<sup>19</sup> Este punto será desarrollado en el capítulo 4.

‘¿Dices, pues, que la palabra ‘dolor’ significa realmente el gritar?’ —Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe.” (IF: & 244)<sup>20</sup>

Wittgenstein no argumenta en contra de la concepción moderna solamente, argumenta en contra de las teorías que se debaten en su época, me refiero al conductismo de J. B. Watson, a la psicología introspectiva de Wundt, a la teoría de la *Gestalt*, al Russell de *Analysis of Mind* (1921), a Carnap (1932) y a la teoría que William James había presentado en *The Principles of Psychology* (PP, 1890). Frente a ellas debemos leer el examen *descriptivo* de los términos psicológicos (y el nuevo plan que propone) sin perder de vista ante quién y hacia qué cosas está dirigiendo su crítica. Por ejemplo, el último párrafo de *Investigaciones* dice: “La confusión y esterilidad de la psicología no se puede explicar por el hecho de que sea una ‘ciencia joven’; no se puede comparar su estado, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos. [...] En efecto, en psicología existen métodos experimentales y *confusión conceptual*.” (IF: II, xiv)

La cita alude al capítulo 2 de *Gestalt Psychology* (1929) de Wolfgang Köhler “La Psicología como Ciencia Joven”, donde se compara la evolución que tuvo la física (desde una aproximación cualitativa hasta el registro cuantitativo y la formulación de leyes) con los primeros pasos que por entonces estaba dando la psicología experimental, en parte, gracias al conductismo. Pero Wittgenstein no cree que el problema de la psicología radique en su inmadurez sino más bien en la reiterada mezcla de cuestiones conceptuales con cuestiones empíricas, por lo que en otro lado responde a su interlocutor (quien toma la palabra en la primera línea) diciendo:

“Pensar es un proceso enigmático de cuya plena comprensión todavía estamos muy alejados. Y ahora uno empieza a hacer experimentos. Evidentemente sin ser conscientes de *en dónde* reside para nosotros lo enigmático del pensamiento.

El método experimental hace *algo*; que no resuelva el problema se atribuye al hecho de que se encuentra todavía en sus inicios. Es como si se quisiera

---

<sup>20</sup> Vémos que la pregunta por la *conexión* entre el nombre y lo nombrado se responde preguntando por el modo en que se *aprende* el significado del nombre. Dice Wittgenstein: “Yo no estoy haciendo conductismo. ‘Tengo dolor’ no significa ‘Lloro’; reemplaza al llanto o a otras expresiones de dolor.” (LPP, 37, mi énfasis)

establecer por medio de experimentos químicos lo que son la materia y el espíritu.” (OFP, I, & 1093)

A su juicio, los conceptos relativos a fenómenos psicológicos no se hallan en un estadio pre-científico al que buena falta le haría una “depuración”, como se dirá más tarde, y menos aún que lo que el niño aprende al incorporar su primera lengua sea una “teoría”, como también se dice después.<sup>21</sup> Los conceptos en los que él piensa son los conceptos ordinarios y ellos desempeñan una función crucial en nuestras vidas: expresar nuestros sentimientos y creencias, describir y explicar el comportamiento propio y ajeno, justificar nuestros dichos, hacernos cargo de ellos, exigir a los otros el mismo compromiso, ofendernos con razón o sin ella, hacer reproches o sentir gratitud por las acciones e intenciones que creemos ver en los demás, por dar algunos ejemplos. De modo que la tarea de explicar y predecir la conducta desde el punto de vista de un observador externo apelando a la eficacia causal de tales conceptos, a regularidades estadísticas o a la medición temporal de las respuestas, le parece a Wittgenstein, por decir lo menos, una empresa (filosóficamente hablando) sumamente pobre, si de lo que se trata es de *comprender* el comportamiento de las personas.<sup>22</sup> (OFP, II, & 62-3; Z: && 532-534).

Los desconcertantes párrafos en donde dice que al pensamiento *no* le corresponde “ningún proceso cerebral” (Z: & 608) podrían leerse, quisiera sugerir, como un intento de marcar, del modo más enfático posible, la distinción entre la filosofía y la ciencia. Mi sugerencia se apoya en lo siguiente:

“Pensar en términos de procesos fisiológicos resulta extremadamente peligroso para la elucidación de los problemas conceptuales en psicología. Pensar en hipótesis fisiológicas nos engaña, presentándonos, a veces, falsas dificultades; a veces, falsas soluciones. *La mejor medicina contra esto es pensar que no sé*”

---

<sup>21</sup> Podemos pensar aquí en el eliminativismo contemporáneo para el cual conviene deshacerse de las nociones mentalistas del sentido común y reemplazarlas por nociones que aludan a fenómenos materialistas o fisicalistas; y podemos pensar en las discusiones, también actuales, acerca de si la denominada *Folk Psychology* es o no una ‘teoría’. Véase Eduardo Rabossi (2004) “La Psicología *Folk* y el Sentido Común. La controversia y los escenarios”.

<sup>22</sup> Si recordamos la crítica que Wittgenstein le dirige a Frazer (*OSRD*) podemos especular acerca de la opinión que le habría merecido la difundida teoría del *Rational Choice*.

*en absoluto si las personas que conozco poseen realmente un sistema nervioso.” (OFP, I, 1063, el énfasis es mío.)*

Y diferenciándose de William James dice esto otro:

“La Psicología de James muestra cuán necesaria es la tarea filosófica. La Psicología, dice él, es una ciencia. Pero casi no discute cuestiones científicas. Sus movimientos son meros intentos de liberarse de la telaraña de la metafísica en la que está atrapado. Sin embargo, no puede caminar o volar, sólo puede reptar: no es que esto no sea interesante. Sólo que no es una actividad científica.” (MS 165, período 1941-1944, mi traducción).

Otro de los errores que señala, en este caso funcional al escepticismo, es interpretar las relaciones lógico-conceptuales, propias de la gramática, como si fuesen relaciones externas (causales, empíricas) y Russell en *Analysis of Mind* es un perfecto ejemplo de ello. Por ejemplo, en el capítulo 4, luego de decir que el estudio de los animales es la mejor preparación para el análisis del deseo humano, describe lo que denomina ‘el ciclo conductual del deseo’ aproximadamente en estos términos: existe en el sujeto una primera sensación desagradable (cierto tipo de incomodidad) que causa en él una serie de cambios motrices más o menos definidos (reacciones y movimientos corporales) hasta el momento en que el sujeto logra el cese completo de la inquietud, lo que se conoce con el nombre de ‘sensación de placer’; y agrega Russell: “El hecho mental inicial que implica incomodidad se llama el *deseo* del estado de cosas que trae tranquilidad.” (AE, pág. 72)<sup>23</sup>. Wittgenstein irónicamente responde:

“Yo creo que la teoría de Russell equivale a lo siguiente: Si le doy a alguien una orden y estoy contento con lo que hace, entonces él ha ejecutado mi orden. (Si yo deseaba comer una manzana y alguien me golpea el estómago, cancelando mi apetito, entonces era este golpe lo que originalmente deseaba). (OF, & 22, pág. 54)

Tenemos la orden (“Cierre la puerta”) y el cumplimiento de la orden (que la puerta se cierre) y, según piensa Wittgenstein, ninguna otra cosa, lógicamente hablando, está en medio de ello. Russell, en cambio, introduce un tercer elemento:

---

<sup>23</sup> Estoy citando la traducción española de *Analysis of Mind* (*Análisis del Espíritu*).

doy la orden y si *me pone contento* lo que el sujeto hace, entonces él ha ejecutado mi orden. Pero ¿qué tiene que ver que se esté o no contento con la relación conceptual entre la orden y su ejecución? Análogamente, al deseo de comer una manzana lo satisface, como es de esperar, el comer una manzana y no otra cosa, por lo que si alguien suprimiese mi apetito asestándome un golpe en el estómago ¿habría de decir que era el golpe y no la manzana lo que yo deseaba? Con este extrañísimo análisis del deseo humano Russell transforma una relación interna (conceptual) en una relación externa (causal) cayendo en el error que se señala en el último párrafo de las *Investigaciones*.

Russell y James, fieles representantes del ansia de generalidad al que aludimos, reducen *todos* los conceptos psicológicos a sensaciones o impresiones, mientras Wittgenstein, por el contrario, examina las diferencias que existen entre ellos, la legitimidad de ciertas analogías, las conexiones próximas y lejanas, los inadvertidos parentescos. En su nueva organización de los términos mentales (tal como figura en *OFP* volúmenes I y II: && 722, 836, 895 y && 63, 148) traza un esbozo breve, que luego es ampliado en cientos de párrafos (incluyendo los dos pequeños volúmenes que llevan por título *Últimos Escritos (UE)*, en algunas partes de las *Investigaciones*, en mucho de lo que se halla en *Zettel* y en las Conferencias de 1946-7 *Lectures on Philosophical Psychology (LPP)*. El propósito no es otro que alcanzar una "visión sinóptica" [*Übersichtlichkeit*] de tales conceptos (Z: & 464) y el blanco principal de sus críticas, además de Russell y James, son Wundt, Watson o Köhler, para lo cual constantemente formula las preguntas que a estas alturas podemos anticipar: ¿Qué reglas constituyen el juego de lenguaje de las sensaciones? ¿Son las mismas que las del juego de las emociones? ¿Deben distinguirse las tendencias de las disposiciones, las habilidades de las capacidades? ¿Qué *criterios* permiten determinar unas y otras?

¿Cómo fueron *aprendidos* esos conceptos? ¿Cómo los *explicaríamos* nosotros? <sup>24</sup>

“No aspiro con todos estos ejemplos a ninguna totalidad, ni a una clasificación de todos los conceptos psicológicos. Sólo pretendo colocar a mi lector de tal manera que sepa arreglárselas en la ambigüedad conceptual.” (UE, I, & 686).

Las teorías psicológicas de la época, además de los métodos experimentales y el novedoso aporte de la neurofisiología, utilizaban la noción de *actos de la voluntad* como fue pensada por la filosofía moderna. Esta noción (ligada a la volición humana general, a los actos intencionales y a la responsabilidad del agente), es examinada por James en su nivel más básico (el *movimiento corporal voluntario*) en relación a las sensaciones cenestésicas. Piensa James que el examen reviste particular interés debido a que si tales movimientos fuesen los efectos más directos e inmediatos de la voluntad, cabría indagar científicamente el mecanismo que los sustenta (PP, II, 487-488). Piensa que la voluntad tiene asociada, además de un deseo, un aspecto genuinamente *epistémico*, el conocimiento que el sujeto tiene de lo que se halla bajo su control motriz, de modo que su pregunta inicial es: ¿Cómo llega el sujeto a *saber* esto? A ello responde: aprendemos primero, por experiencia propia, toda una gama de movimientos *involuntarios*, los que a través de las sensaciones cenestésicas quedan impresos en nuestra memoria. Una vez que ellas están *allí* somos capaces de movernos por el mundo como queremos movernos, siendo estas impresiones sensibles el “pre-requisito de la vida voluntaria.” (PP, II, 488). En esta teoría, *todo* movimiento voluntario lleva consigo tales sensaciones y se piensa que en caso contrario (el ejemplo de las partes anestesiadas o dañadas se considera una prueba evidente) no dispondríamos de la “información” pertinente acerca de la posición y el movimiento del cuerpo, algo que el actuar voluntario requiere. Es ante ello que Wittgenstein pregunta:

---

<sup>24</sup> “El tratamiento de todos estos aspectos de la vida mental no es importante para mí porque pretenda ser completo, sino porque, para mí, cada uno de ellos arroja luz sobre el tratamiento correcto de todos.” (Z: & 465) “Y aquí *no se trata de síntomas, sino de criterios lógicos*. Que estos no se diferencien siempre nítidamente no impide que sean diferenciados.” (Z: & 466, mi énfasis) ¿Cuál es el criterio de ‘tratar de confundir’? (LPP, 82); ¿Cuál es la expresión, el criterio, de esta sensación? (UE, I, 747); ¿Cuál es el criterio de que él ve así cuando dice, por ejemplo, ‘Si lo veo así entonces va bien para esto?’ (UE, I, 655); ¿Cuál es el criterio de que una impresión sensorial me instruya sobre la forma y el color? (UE, II, 5)

"¿Qué tendría yo que responder a alguien que me dice que *él* siente la posición y el movimiento de sus miembros, que una *sensación* le dice a *él* su postura y su movimiento? ¿Diré que está mintiendo o que se equivoca, o debo creerle? Quisiera preguntarle *cómo* es que una sensación le enseña esta postura, por ejemplo. O mejor: ¿Cómo *sabe* que es su *sensación* la que le enseña eso? (OFP, I, & 790; cf. *asimismo* && 792-798).

Frente a la teoría de James (denominada "teoría ideo-motora"), a la que Russell suscribe sin el menor reparo hasta el punto de decir que "la voluntad parece no añadir ningún ingrediente nuevo e irreductible al análisis de la mente" (AE; pág. 263)<sup>25</sup> Wittgenstein formula su pregunta habitual:

"¿Cuál sería, en general, el criterio de que nuestras sensaciones nos enseñan esto?" (OFP, I, & 698).

Le resulta sorprendente que quienes pretenden reducir toda la vida mental a las sensaciones traten a este concepto con tanta liviandad, como si se tratase de un concepto cristalino y no de una noción escurridiza que se aplica a un sinnúmero de casos de lo más variados y diversos. Es por eso que en el "plan para el tratamiento de los conceptos psicológicos" (OFP, II, & 63 y & 148) vemos el anuncio de una serie de distinciones, conexiones, parentescos y analogías que considera pertinente trazar. En primer lugar, distingue las sensaciones (*Empfindung*) visuales y auditivas de las cenestésicas y ellas a su vez de las sensaciones difusamente localizadas como por ejemplo la fatiga. Y si bien cree junto a James que las primeras "proporcionan información acerca del mundo" (OFP, II, & 148), no cree que lo hagan a través de la mediación de las impresiones internas, como sí lo cree James (OFP, II, 68). Considera que el aspecto informativo es una 'regla constitutiva' de los conceptos de *ver* y *oír* (y por eso nos hallamos aquí ante una relación interna) la cual a su vez se debe a que hemos *aprendido* su significado en relación al mundo externo. En efecto:

"Las palabras que describen lo que uno ve son *propiedades de las cosas*, no se aprende su significado en conexión con el concepto de 'visión interna' (OFP, II & 68, *mi énfasis*).

---

<sup>25</sup> "Mi tesis fundamental es que *todos* los fenómenos psíquicos están constituidos *solamente* por sensaciones e imágenes." (AE, pág. 257, *mi énfasis*).

"Mira el azul del cielo y dite a ti mismo: '¡Qué azul es el cielo!' –Cuando lo haces espontáneamente– no con intenciones filosóficas –no te viene la idea de que esa impresión de color te pertenezca sólo a ti. Y no tienes reparos en dirigirle esa exclamación a otra persona. Y si señalas algo al tiempo que dices las palabras, se trata del cielo. Quiero decir: No tienes el sentimiento de señalar-a-ti-mismo que acompaña al 'nombrar la sensación' [*Empfundung*] cuando se medita sobre el lenguaje privado." (IF: & 275).

"¿Qué es lo común a las experiencias sensibles? –La respuesta de que nos enseñan a conocer el mundo externo es en parte incorrecta y en parte correcta. Es correcta en la medida en que se supone que alude a un criterio lógico." (Zettel: &477).

A su vez, la manera de *identificar* una sensación corporal cualquiera (la localización del un pinchazo, el calor de la llama) no se equipara a una sensación visual o auditiva ("Siento el dolor en la mano –¿y el calor lo siento en el ojo?" (OFP, I, & 803)) y una vez trazada la distinción, Wittgenstein cuestiona el nexo entre las sensaciones cenestésicas (vía impresiones sensoriales), los movimientos corporales voluntarios y el conocimiento del sujeto, del que habla James. No existe, dice Wittgenstein, "una sensación de posición o movimiento", como tampoco existe un dato propiamente "epistémico":

"[...] simplemente se qué movimiento he hecho sin que pueda hablarse de un dato sensorial [*Sinnesdatum*] de éste, de una figura interna inmediata del movimiento. Y cuando digo 'simplemente sé...' 'saber' significa algo parecido a 'poder decir', sin ser tampoco una especie de copia interna, por ejemplo." (OFP, I, & 390).

Agrega a continuación que para decir con propiedad (en el contexto de una teoría empírica) que la sensación interna *me informa* acerca de la posición de mi brazo o hacia dónde puedo moverlo, tendría que contar un *criterio de identidad* para esas sensaciones (OFP, I, 698), *aparte* del criterio de identidad del movimiento (OFP, I, 391):

"¡Dobla un poco el brazo! ¿Qué sientes? –Una tensión o algo parecido, aquí y allá y, sobre todo, el roce de mi manga –¡Hazlo otra vez! ¿Fue la misma sensación? *Aproximadamente*. [...] ¿Acompaña siempre esta sensación a este movimiento? ¿Puedes decir esto? No." (OFP, I, & 391).

De modo entonces que ante quien dijese que al doblar su pierna o su dedo "nota una sensación que podría denominar 'E'" y que toda vez que lo piensa

puede recurrir a su memoria como criterio de identidad de la misma, Wittgenstein responde evocando su conocido argumento: ¿Cuál sería la diferencia entre decir que la sensación es la misma y decir que *parece* la misma? (IF: & 258; OFP, I, && 393 y 398). También observa que no se pueden establecer criterios que pongan 'fuera de toda duda' la existencia de una sensación. Simplemente porque tales criterios *no* existen. El halo de incertidumbre en tales atribuciones pareciera ser una 'peculiaridad de ese juego de lenguaje'. (OFP, I, 137)

La revisión de los conceptos psicológicos continúa con el examen de las *emociones* (alegría, enojo, depresión, temor)<sup>26</sup> entre cuyas características se observa la duración auténtica y los gestos expresivos aunque, a diferencia de las sensaciones, se advierte que las emociones *no* se hallan localizadas, "¡ni siquiera difusamente!" (Z: && 488-511). Y frente a la idea de James de que es imposible imaginar una emoción sin la sensación correspondiente, Wittgenstein, quien en cierto modo está de acuerdo, admite que una persona afligida no puede reírse o regocijarse convincentemente pues, en tal caso, las expresiones típicas de la alegría o el regocijo no se distinguirían de las expresiones de aflicción o pena.<sup>27</sup> (OFP, II, & 321). Pero, no obstante, agrega:

– Si doy un paseo y me alegro de todo, con toda seguridad esto no ocurriría si no me sintiera bien. Pero si ahora expreso mi alegría diciendo, por ejemplo, '¡Qué maravilloso es todo esto!' ¿Quiero decir que todas esas cosas producen en mí sensaciones corporales de placer?" (OFP, II, & 322).

Es en este sentido que las emociones *carecen* de localidad ("Siento alegría, –¿Dónde?") o tienen más bien una localidad difusa ("¿Será porque está distribuida por todo el cuerpo?") y aún cuando se admita que los gestos expresivos suelen manifestarlas, no tendría sentido decir que "nos alegramos en nuestro rostro" o que sentimos vergüenza "en nuestras mejillas". (Z: & 486; OFP, I, 438-9).

La teoría de las emociones de James, muy valorada en su época, cuestiona y revierte la concepción intuitiva que solemos tener de ellas, a saber:

---

<sup>26</sup> Notemos el uso metodológico de la noción de aprendizaje: "La depresión no es una sensación corporal: porque *no aprendemos* la expresión 'Me siento deprimido' en las circunstancias que caracterizan un determinada sensación corporal." (OFP, I, 135) "¿Cómo sé que alguien está embelesado? ¿Cómo *aprende* uno la expresión lingüística de embeleso?" (OFP, II, 500, mi énfasis).

<sup>27</sup> Para algunas pertinentes "aclaraciones en torno al concepto de emoción", véase Tomasini Bassols (1994).

"Perdemos nuestra fortuna, nos afligimos y lloramos; topamos con un oso, nos aterramos y corremos; un rival nos insulta, nos encolerizamos y golpeamos; he aquí lo que dice el sentido común." (PP, II, pág. 449-450).

El orden normal de la secuencia va desde la percepción sensible de la situación (ver al oso) a la emoción correspondiente (nos aterramos) y de allí al movimiento corporal (salimos corriendo), mientras que James invierte los dos últimos pasos de la secuencia diciendo que el movimiento corporal *precede* a la emoción, además de constituir su base biológica. Según su manera de ver las cosas sería mucho más adecuado decir:

"[...] nos sentimos afligidos porque lloramos, irritados porque pegamos, asustados porque temblamos y no que lloramos, pegamos o temblamos porque estamos afligidos, irritados o asustados, según sea el caso." (PP, II, pág. 450)

¿Por qué lo dice James? La idea parece ser que si nuestra percepción sensorial (ver al oso) *no* estuviese seguida por el movimiento corporal instintivo (salir corriendo), tal percepción tendría una forma "puramente cognoscitiva" en cuyo caso podríamos ver al oso y juzgar que lo más conveniente es huir, pero no por ello sentiríamos el más mínimo temor. En cambio, si la emoción *no fuese otra cosa* que el sentimiento de los movimientos corporales (su efecto superveniente, podría decirse ahora), la emoción podría *reducirse*, piensa James, a la sensación, lo cual eliminaría el fantasma de un estado mental "independiente" a los procesos fisiológicos, como se desprende de la teoría psicológica de Wundt, teoría a la que James busca oponerse.

Pero Wittgenstein piensa que si James estuviese en lo cierto, tendríamos que ponernos tristes cuando lloramos al cortar una cebolla (lo cual no deja de ser una posibilidad), pero no obstante observa que "la sensación de llanto no se convierte con ello en *una parte* de la sensación de aflicción" (OFP, II, & 323, mi énfasis). Es por eso que pregunta: "¿Qué es lo que resulta tan terrible del temor? ¿Los temblores, la respiración agitada, la sensación de los músculos faciales?" (OFP, I, & 728) Nada de eso. Lo que el concepto de emoción significa *no* debe identificarse con sus *síntomas* concomitantes. (UE, I, && 413-415)

“Si se nos pregunta ‘¿Por qué gritas’, no señalaríamos el estómago, el pecho etc., como en el caso del dolor, sino tal vez aquello que nos produce el temor.” (OFP, I, & 729).

En razón de ello, otro rasgo de las emociones es su *direccionalidad*. Esto significa que expresiones como “Tengo temor” contienen ya su objeto el que, no obstante, no es la causa de la emoción (aunque algunas veces pueda serlo) (OFP, II, & 148):

“Hay que distinguir entre el objeto del miedo y la causa del miedo. Así, el rostro que nos produce miedo, o fascinación (el objeto del miedo, de la fascinación) no es por ello su causa, sino –podría decirse– su dirección.” (IF: & 476).

El niño siente temor al fuego probablemente a causa de haberse quemado con él alguna vez o siente fascinación ante el rostro de una niña, quizá por la semejanza que advierte con el rostro de su madre, pero el “objeto” de su temor o su fascinación no es otro que ese fuego y ese rostro. ¿Cómo entender esta distinción? Peter Hacker (*Wittgenstein Mind and Will*, vol. 4) ofrece una interpretación feliz cuando dice que la persona que tiene la emoción *puede ignorar su causa pero no puede ignorar su objeto*, con lo cual, si fuese así, Wittgenstein estaría señalando una relación interna entre la emoción y su objeto (propia del juego de lenguaje de las emociones) a punto tal que describir uno de los términos significa describir el otro.

En cambio James entiende las cosas en la misma línea en que Russell entiende al deseo, porque entre el miedo y su objeto (al que identifica con su causa) introduce un *tercer* elemento, el *movimiento corporal* (salir corriendo, llorar, pegar, temblar), disociando la emoción y su objeto, ignorando la relación interna que a juicio de Wittgenstein exige su gramática. Si no fuese así ¿cómo admitir que tenga sentido que *porque* lloro siento tristeza o *porque* golpeo siento ira?

El plan para el tratamiento de los conceptos psicológicos se limita a señalar algunos rasgos y distinciones dentro de la categoría de los denominados “estados de conciencia”, omitiendo aquellos estados que remiten a las disposiciones, capacidades y habilidades, conceptos a los que Wittgenstein, en uno y otro lado, trata ampliamente. Pareciera que el escueto cuadro se circunscribe a notar, sólo

para las sensaciones y emociones, lo que Russell y James no distinguieron, indicando los aspectos lógicos que en su examen sí cabría tomar en cuenta: duración genuina, direccionalidad, localización, intensidad, expresión natural, información acerca del mundo externo y, en cada caso, sus específicas diferencias.

No obstante, aparentemente dentro de este mismo grupo, cabría incluir una serie de conceptos típicos de las vivencias, “flashes de conciencia”, “sentimientos de tendencia” los llamó James, los que merecen una especial atención. Especial, porque son innegables y porque intuitivamente los asociamos a un ‘cierto momento’ de nuestra conciencia. Expresiones como por ejemplo ‘tener una intención’, ‘querer decir algo y contenerse’, ‘tener una palabra en la punta de la lengua’, ‘tener un propósito’, ‘estar a punto de’. Lo que quiere decir James, dice Wittgenstein, es: “¡Qué vivencia maravillosa! La palabra todavía no está allí pero en cierto sentido ya está allí, o hay algo allí que sólo *puede* crecer hasta llegar a esta palabra.” (UE, I, & 841). Pero es erróneo identificar esas expresiones con las vivencias (que nuestro ojo interior observa, como dice James), más razonable es verlas en relación a cada *situación concreta* rodeadas, a veces, de una conducta que le es propia (UE, I, & 843):

“Dije que las palabras ‘¡Ahora puedo hacerlo!’ no son la expresión de ninguna *vivencia* [Erlebnis]. Bueno, lo mismo que éstas: ‘Voy ahora a levantar el brazo’. –Pero ¿por qué no expresan ninguna vivencia, ninguna sensación? –¿Cómo se usan? Ambas expresiones se usan, por ejemplo, como preámbulo a una acción. (OFP, I, & 244, el subrayado es mío).

“Piensa en los niños que levantan la mano cuando saben una respuesta. ¿Es necesario que uno de ellos se haya dicho previamente en silencio la respuesta para que tenga sentido levantar la mano? ¿Y *qué* tendría que haber ocurrido en él para esto? –Nada. Pero es importante que él normalmente *dé* una respuesta, si es que ha levantado la mano; y este es el criterio [para determinar] que tiene, efectivamente, una *comprensión* del acto de levantar la mano. (OFP, I & 245, el subrayado es mío)

Las expresiones de *intención* (intentar, tratar de) aún cuando parezcan formar parte de la categoría de “estados de conciencia” *no* pertenecen a ella; primero, porque no tienen una duración genuina; segundo, porque no podemos producirlas a voluntad; tercero, porque es absurdo decir: ‘¡Ten la intención!’ y

cuarto, porque no las hemos *aprendido* en relación a estados emotivos ni tampoco en relación a imágenes o sensaciones. (Z: && 44-45, 51). No obstante, resulta de lo más curioso que siendo en general concientes de la intención que hemos tenido, queramos negar que exista alguna experiencia que les corresponda. Curioso, porque si nos preguntan: “¿A quién te referías?” decimos: “A fulano”; “¿Qué estabas queriendo decir?” respondemos, tal y tal cosa. Wittgenstein piensa que todo lo que cabe decir aquí es que se trata de un “protofenómeno” (IF: & 654) que debe aceptarse como tal porque “así simplemente se juegan estos juegos” y que la búsqueda de una explicación ulterior sólo conduce a un embrollo filosófico (como vimos en el capítulo anterior). Por eso, cuando se dice que esas expresiones se usan como “preámbulos para la acción”, lo que interesa notar no es la vivencia antecedente sino la acción consecuente, aunque con la salvedad de que se las considere a ambas *inmersas* en la situación entera, vista la situación como una totalidad.

Pensemos en la expresión “¡Ahora sé seguir!” en el contexto de la expansión de una serie aritmética. El caso es equivalente al del alumno que en la clase levanta la mano. El *criterio* de que comprende y sabe la pregunta del maestro no es su vivencia interior ni su mano levantada, el criterio es que responda correctamente.<sup>28</sup> Asimismo, la vivencia de haber captado la regla se conecta con la acción conforme a ella y éste nexo es, lógicamente hablando, inseparable, dado que pertenece al juego de lenguaje *originario*. Pero ¿en qué sentido inseparable? Creo que podríamos traer aquí el punto de la sección anterior: que hemos sido *entrenados* en esa actividad y hemos aprendido lo que significa la palabra “suma” aprendiendo a sumar como se debe.

En este mismo sentido, creo entender, los criterios de las expresiones de intención<sup>29</sup> se hallan inmersos en cada una de las situaciones, en lo que ocurre

---

<sup>28</sup> “¿Qué deberíamos decirle a alguien que nos hubiese informado que en *su* caso personal la comprensión es un proceso interno? — ¿Qué le responderíamos si dijera que en su caso personal poder jugar al ajedrez es un proceso interno? — Tal vez que cuando queremos saber si sabe jugar al ajedrez, no nos interesa para nada lo que le ocurra a él, esto es, si sabe jugar al ajedrez, sólo podríamos contradecirlo recordándole los *criterios* que nos demostrarían su capacidad.” (OFP, I, 302)

<sup>29</sup> Los criterios que permiten decir que *otra* persona tiene o tuvo la intención, porque estas expresiones, dichas en primera persona del singular presente (‘¡Ahora sé seguir!’, ‘Me refiero a X’, ‘Trato de decir z’, ‘Por *más* significo más’), son manifestaciones espontáneas carentes ellas mismas de criterios [*criterionless*].

antes y en lo que ocurre después, razón por la cual para comprender ese fragmento de la gramática habría que tratar a esas expresiones como si fuesen más bien “pequeñas historias”. (IF: && 635-6; 642).

Al principio de la segunda sección comparamos una atribución psicológica (‘X tiene dolor’) con una oración que indicaba una expectativa (Juan espera al alguien a tomar el té) y vimos que en el último caso existía una enorme variedad de situaciones de uso. Ahora podemos ver que la *espera* (*Erwartung*) se parece mucho a las expresiones recién mencionadas (intentar, tratar de), por lo que vamos a enumerar someramente sus rasgos: i) el significado del concepto de espera depende de la *situación completa* en que la expresión se aplica y *no* de los *síntomas* asociados a ella (“La salivación –no importa cuán precisamente se la mida– no es lo que se llama la expectativa.” OF, & 32); ii) la relación entre la espera y lo esperado es una *relación interna* (IF: 445); iii) los *criterios* de las espera son tan variados como variadas son las situaciones de uso (esperar una explosión, esperar a un amigo, esperar que se solucione un conflicto).

Wittgenstein pregunta de nuevo aquí qué *criterios* particulares usaríamos para decir que alguien espera o tiene una esperanza; qué criterios de que sabe o es capaz de hacer algo y reitera que llevar a cabo este ejercicio lleva a comprender los nexos de ese determinado juego de lenguaje, de esa pieza particular de la gramática. (IF: && 572-573).

Del mismo modo que con la intención y la espera, lo *voluntario* (IF: && 611-632) es ajeno a la categoría de ‘estados de conciencia’. En el *Libro Marrón* Wittgenstein toma un ejemplo que los filósofos y psicólogos han tomado como *el* modelo a aplicar en *todos* los casos que comprenden los denominados ‘actos voluntarios’. El ejemplo es el siguiente: alguien delibera acerca de si levanta o no un objeto pesado, finalmente decide hacerlo, aplica su fuerza y lo levanta. Pero Wittgenstein considera absurdo que se lo vea como el prototipo de dichos actos señalando que:

“[...] en muchos casos de habla voluntaria yo no siento ningún esfuerzo, mucho de lo que digo no es premeditado y no conozco ningún acto de intención que lo preceda.” (CAM, pág. 196).

¿De dónde proviene el error además del ansia de generalidad que despierta el método científico? ¿Cuál es su fuente? La idea parece ser la siguiente: cuando se distingue *mi querer* levantar el brazo del que mi brazo se levante (dado que en ambos casos un observador externo observa lo mismo) se distingue lo que el agente *hace* de lo que involuntariamente le ocurre, y se dice que el elemento que está en uno pero no en el otro, es que el sujeto *quiere* [*Wollen*] realizar la acción, lo que causa que el movimiento se realice. A ese acto mental (entendido como una experiencia, evento, idea o representación interna) se lo considera *independiente* (lógica y temporalmente) de la acción consecutiva (se lo considera un *síntoma*) y es este punto, justamente, el que Wittgenstein desea cuestionar. Por ejemplo, cuando vemos que alguien está comiendo, no nos preguntamos si la persona lo hace voluntaria o involuntariamente, no se nos pasa siquiera por la cabeza, porque las actividades del tipo comer, escribir, hablar o caminar *son* (normalmente) actividades voluntarias. (*OFP*, I, & 762). En cambio, cuando estamos frente a lo *involuntario* tenemos que pensar en un entorno atípico: alguien que camina sonámbulo o que habla en sueños o que come obligado o a disgusto, etc. (*OFP*, I, & 902). Del mismo modo, no nos valemos de un medio (la idea, el deseo o el acto volitivo) para hacer que nuestro brazo se levante... "casi nunca intento hacerlo" (*IF*: & 622), como tampoco digo con propiedad que sé lo que estoy haciendo: "simplemente lo levanto". (*OFP*, I, & 851). Así entonces, el querer [*Das Wollen*] no debe pensarse como algo que se detiene "justo *antes* de actuar" sino más bien como aquello que se pone de manifiesto en la acción. (*IF*: & 615).

Ahora bien, en su teoría ideo-motora, James había sostenido que el cometido de la voluntad es fijar, por medio de la atención conciente, una determinada idea y que cuando esa idea prevalece sobre otras (podríamos evocar aquí el modelo de los "borradores múltiples" de Daniel Dennett (1991)) la voluntad ya no hace nada más. Por ejemplo: cuando en una mañana fría queremos levantarnos de la cama, imaginamos (fijamos la atención) la sensación placentera del café y esa idea pasa a competir con la que insiste en que sigamos durmiendo, pero en tanto la primera de ellas prevalezca, dice James, "nos encontramos"

yendo a desayunar y hasta nos observamos incluso "con una cierta sorpresa."  
(*PP*, II, pp. 524-5).

Wittgenstein nuevamente se opone a James. Observa primero que lo que nos causa sorpresa son las cosas que nos ocurren de manera *involuntaria*, por ejemplo, si golpeamos a alguien sin querer o si derramamos el agua inadvertidamente (*IF*: & 628). Esto ocurre con las cosas que *no* están bajo nuestro dominio por lo que a veces, además de excusarnos, decimos que hemos sido torpes, que lo hemos hecho 'sin querer'. En segundo lugar, los actos voluntarios, concientes como lo son, pueden hacerse con un particular cuidado como el que ponemos, por ejemplo, al enhebrar una aguja (*OFP*, I, & 774) o incluso podemos realizarlos a pedido de otro: "Imagina un triángulo". (*OFP*, I, && 759, 840). En tercer lugar, un movimiento voluntario es aquel que se hace en su contexto habitual, porque son las acciones normales las que son voluntarias y de allí que su gramática incluya expresiones de intención, aprendizaje o acción. En cambio, el entorno de lo *involuntario* es un entorno claramente atípico y por ello decimos que le son afines (o que son constitutivos) los conceptos de lo incontrolable, lo azaroso, lo sorpresivo, lo que no se pudo evitar. En cuarto lugar, cuando hacemos algo en condiciones normales podemos responder dando nuestras razones o diciendo cosas como "no voy a ningún lugar en particular, sólo paseo". (*LPP* 1946-47, pág. 80). Cabe agregar también que lo voluntario y lo involuntario permiten extraer consecuencias enteramente diferentes. (*OFP*, I, & 850 y *Z*: & 599)

El recorrido que hemos hecho a través de conceptos que remiten a fenómenos psicológicos tuvo una triple finalidad. Primero, considerar el sentido del comentario final de las *Investigaciones* (las confusiones conceptuales de la psicología) frente a ciertas cuestiones que sostuvieron los representantes de su época. Segundo, mostrar en este caso concreto de qué está hablando Wittgenstein cuando habla de alcanzar una *visión sinóptica* [*Übersichtlichkeit*] de los problemas filosóficos y el especial hincapié que hace en *ver las conexiones gramaticales* que pertenecen al juego de lenguaje del concepto a considerar. Fue por eso que vimos con cierto detalle la distinción entre los conceptos que aluden a sensaciones (con sus variantes) y los que aluden a emociones, y en ambos casos

las relaciones internas que es preciso tomar en cuenta. En tercer lugar, y como tema central del capítulo, la idea fue apreciar hasta qué punto la pregunta por el modo en que una palabra es adquirida y los criterios que hacen explícita su aplicación correcta facilitan particularmente la tarea. En cuanto a la primera sección, el debate imaginario entre Davidson y Wittgenstein, permitió poner el acento en la noción de *training* o adiestramiento, una noción clave en el aprendizaje de la primera lengua y en el aprendizaje de cualquier otra técnica normativa.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Para la elaboración de la segunda parte del capítulo me he valido del libro de P.M. S. Hacker *Wittgenstein Mind and Will*, volumen 4; del capítulo 7 de *Beyond the Inner and the Outer* de Michel ter Hark; del libro de Tomasini Bassols *Ensayos de filosofía de la psicología* y del de Edna Heidebreder *Psicologías del Siglo XX*.

## La noción de *criterio* y el problema de un lenguaje privado

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), John Locke retoma una concepción del significado apenas esbozada por Aristóteles en *De Interpretatione*, aceptada implícitamente en la Edad Media, aceptada también, con diversos matices, por el racionalismo y el empirismo británico, renovada en las primeras décadas del Siglo XX y otra vez vigente, con diversos matices, en las principales líneas de la actual filosofía de la mente y el lenguaje más próximas al cognitivismo.

Un brevísimo comentario a esta historia y a la particularidad de tales ideas. Según Aristóteles, los sonidos verbales, convencionales y diversos, son símbolos de las 'afecciones del alma', verdaderas imágenes que en razón de su semejanza con las cosas reales constituyen una fiel representación del mundo, común a todos los sujetos.

Mucho tiempo después, en la concepción de Locke, las palabras también representan de manera directa las ideas e indirectamente a los objetos externos<sup>1</sup>, pero debido a que las ideas son de cada uno y accesibles sólo a cada uno, debemos *suponer* que las palabras que el otro emite representan las ideas que el sujeto tiene, de lo contrario estaríamos hablando en vano como si se tratase de 'dos lenguajes distintos'. Debemos asimismo suponer que nuestras palabras significan la realidad de las cosas, de lo contrario estaríamos hablando de lo que meramente imaginamos; pero esta saludable conjetura no debe hacernos olvidar que son las ideas, y sólo ellas, su propia e inmediata significación. (*Ensayo*, pág. 396). Ahora bien, aunque cada individuo tenga la 'inviolable libertad' de hacer que sus palabras 'signifiquen las ideas que mejor le parezcan', sin embargo, 'nadie tiene el poder de lograr que los demás tengan en sus mentes' las *mismas* ideas

---

<sup>1</sup> Locke entiende por *idea* "Todo aquello que la mente percibe en sí misma o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, pensamiento o entendimiento". (*Ensayo*, pág. 112)

que el sujeto tiene cuando usa las palabras que usa (*ibid.*, pág. 397). Este interrogante, sumado a la posibilidad de que algo, una violeta o una caléndula, produzca en las distintas mentes ideas diferentes (algo imposible de constatar) y sumado también a la distinción entre cualidades primarias y secundarias que Locke acepta, lleva a poner en tela de juicio si corresponde hablar, como en el caso de Aristóteles, de un conjunto de ideas *común* a todos los sujetos. Dos puntos a observar. Primero, el significado es intrínseco a las ideas y segundo, el pensamiento es lógicamente independiente del lenguaje.

Si ello es así, la teoría de Locke representa el ejemplo más perfecto de un enfoque que *implica* la posibilidad de un 'lenguaje privado', tal como lo define Wittgenstein, una posibilidad que vemos claramente si se resume tal enfoque en el siguiente silogismo:<sup>2</sup>

Todos los significados de las palabras son ideas.  
Todas las ideas son privadas.

---

Todos los significados de las palabras son privados.

Es cierto que Locke menciona dos usos de las palabras, el que registra los pensamientos y el que apunta a su objetivo central, la comunicación. Pero cuando alude al primero de ellos dice algo que me parece oportuno mencionar:

"[...] un hombre puede emplear las palabras que quiera a fin de significar sus propias ideas para sí mismo; y no habrá en ellas imperfección alguna, con tal de que use de un modo constante el mismo signo para la misma idea, puesto que entonces no podrá menos de darse a entender el sentido de sus palabras, que es en lo que consiste el uso correcto y la perfección del lenguaje." (*Ensayo*, pág. 469)

Pensando ahora en Descartes, quien dijo muy poco acerca del lenguaje y bastante más acerca de la independencia lógica (y metafísica) de las dos sustancias, cabe recordar que pese a la radicalidad de su método jamás llegó a

---

<sup>2</sup> A. P. Martinich, *The Philosophy of Language*, pág. 493. Nótese que privado *no* equivale a subjetivo. Las ideas pueden ser privadas y objetivas en el sentido en que lo son para Aristóteles. En efecto, las afecciones del alma "son las mismas para todos" (*Peri Hermeneias*, 16<sup>a</sup>) pues ellas representan las formas o las esencias de las cosas: "La parte pensante del alma debe ser capaz de recibir la forma de un objeto, esto es, debe ser potencialmente idéntica en carácter con su objeto sin ser el objeto." (*De Anima*, L. III, cap. 4, 429b-430a).

poner en duda el significado de sus palabras. Cuando emplea el término 'fuego' se refiere al fuego, cuando emplea el término 'Dios' se refiere a Dios. Incluso en el caso extremo de concebir una entidad capaz de trastocar las verdades más seguras, al hablar del genio maligno, se refiere Descartes sin el menor atisbo de duda al gran burlador. Y aún si el Universo entero y su propio cuerpo no fuesen otra cosa que el producto de su imaginación, lo que afirman sus palabras *Cogito ergo sum* es lo mismo que lo que significa en las nuestras *Pienso, luego soy*. No obstante, dada la conexión contingente entre las dos sustancias, existe la posibilidad de que esa conciencia, vagando en soledad, se ocupe en nombrar las cosas que desfilan por ella. Cabe la posibilidad de que invente un lenguaje cuyas palabras refieran sólo a sus sensaciones inmediatas, un lenguaje que ni el propio genio maligno (ocupado en producir equívocos aritméticos) pueda llegar a comprender.

Si pensamos ahora en quienes sostienen que lo que percibimos de modo directo (o lo que podríamos percibir en circunstancias apropiadas) son los datos de nuestros sentidos mientras que los objetos del mundo son construcciones lógicas a partir de ellos, será de nuevo la inmediatez de los datos la que garantice el conocimiento de ciertas oraciones, cerrándose con ello el hiato entre la experiencia que se tiene del mundo y el mundo que se experimenta. No interesan para nuestros propósitos las distintas versiones *fenomenalistas*, sí en cambio interesan las implicancias de dicho programa, un programa que de acuerdo al retrato que quiero ahora evocar se presenta no tanto en función de una teoría del conocimiento sino:

"[...] en función de una teoría de la comprensión cuya tesis es que toda unidad significativa del discurso es definible – sin que quede resto alguno – en una serie de términos cada uno de los cuales debe hacer referencia a las experiencias sensoriales." (Arthur Danto, *Qué es Filosofía*, pág. 87)<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Eduardo Rabossi (1982) observa que en el siglo XIX J. S. Mill había rectificado este rumbo cuando dice: "¿Son los nombres, nombres de las cosas o de nuestras ideas de las cosas? Lo primero es expresión del uso común; lo segundo, de algunos metafísicos que han pensado que al adoptar tal tesis estaban expresando una distinción sumamente importante... Parecen haber buenas razones para adherir al uso común y para llamar (tal como lo hace Hobbes en varias partes) a la palabra *sol*, el nombre del *sol* y no el nombre de nuestra idea de *sol*." (*System of Logic*, Libro I, 2).

Entre los años 1950-1970, para seguir con nuestra apretada historia, comienzan a desarrollarse algunas ramas de ciertas disciplinas que por distintas razones se agrupan bajo un objetivo común: el estudio de la mente. El grupo que las reúne recibe el nombre de *Ciencias Cognitivas*.<sup>4</sup> Aparentemente, debido a problemas conceptuales, empíricos y metodológicos en cada una de ellas, surgen en forma correlativa, la filosofía de la psicología, la filosofía de la lingüística, la filosofía de la inteligencia artificial, la filosofía de las neurociencias y, por razones que desconozco, no surge la filosofía de la filosofía cognitiva.<sup>5</sup>

En el origen del movimiento, un sector de la psicología y otro de la lingüística reaccionaron en contra del conductismo (representado por Watson, Skinner y Hull) y en contra también de la escuela estructuralista norteamericana liderada entonces por Harris y Bloomfield. Los trabajos fundacionales en los temas de la memoria, la atención o la formación de conceptos, y las críticas de Noam Chomsky tanto al conductismo lingüístico de Skinner como a la escuela estructuralista, se vuelven rápidamente célebres. Paralelamente a estos desarrollos surge la idea de que elementos tan disímiles como las personas, algunos animales y un objeto de reciente aparición (el ordenador), se hallan invisiblemente ligados por un fenómeno subyacente: su 'organización funcional', una organización que se explica en términos de operaciones computacionales sobre *representaciones mentales* (RM). La conclusión de los trabajos de M. Minsky, Simon, Newell y Mc Carthy (inspirados en el matemático Alan Turing) es sorprendente: la *cognición* de cualquier organismo o entidad 'depende' literalmente de la organización funcional que posea y *no* de la materia de la que esté hecho el sistema.

El auge del movimiento es tan grande y los resultados empíricos tan sorprendentes que no se tarda en hablar de una verdadera *revolución cognitiva*,

---

<sup>4</sup> Lo integran la psicología, la lingüística, la inteligencia artificial, las neurociencias y, según lo entiende el proyecto, la filosofía, al menos en cuatro de sus áreas: la lógica, la filosofía de la mente, la filosofía del lenguaje y la teoría de la decisión.

<sup>5</sup> Liza Skidelsky (tesis de doctorado 2004) hace una crítica detallada del proyecto cientificista de las semánticas de las representaciones mentales, un proyecto que surge a su juicio de la ilícita asimilación de la noción de representación a la noción de intencionalidad. Este aspecto de su trabajo, así como su lado constructivo, podrían incluirse a mi entender en el ámbito de la Filosofía de la Filosofía Cognitiva más que en el ámbito en el que ella misma lo inscribe, el de la Filosofía de la Psicología Cognitiva.

mientras sus miembros aceptan de buena gana que el proyecto y sus logros sea reconocido bajo el rótulo de 'cognitivismo'.

Menciono tres cuestiones generales: i) las ciencias cognitivas comparten la idea de que la mente es un sistema algorítmico que sobre la base de representaciones procesa información. Lo que falta explicar son las capacidades cognitivas de los sujetos, centrándose para ello en los estados y procesos internos que causan la conducta. En particular ii) la psicología cognitiva se propone dar cuenta de lo que subyace a procesos tales como la memoria, la atención, la resolución de problemas, la toma de decisiones, el aprendizaje, el pensamiento, el lenguaje y (entendida también como una capacidad cognitiva) las emociones. Estas capacidades, descritas en términos de procesamiento de la información, se explican 'descomponiendo' las capacidades complejas en otras más simples.<sup>6</sup>

La otra cuestión que quiero mencionar es la siguiente: iii) si se piensa que un proyecto de tal envergadura es a todas luces viable, es decir, si las mencionadas capacidades pueden por fin ser explicadas en términos científicos, entonces tal vez por ese camino (pensaron algunos filósofos) pueda encontrar solución el viejo problema de Brentano, el problema de la *intencionalidad*, la marca indeleble, específica e irreducible de lo mental. Por otra parte, la atribución cotidiana de creencias, deseos e intenciones a través de la cual predecimos, explicamos y comprendemos nuestro comportamiento mutuo —la cotidiana, eficaz y preciosa herramienta llamada 'psicología intencional' o 'psicología del sentido común' (*Folk Psychology*), podría verse reivindicada (piensan de nuevo los filósofos) en el marco de una psicología científica. Asimismo, una fuerte corriente de pensamiento incide en estas ideas. El lema dice así: "Todo lo que hay en el Universo es natural, físico o material"; luego, toda propiedad que se postule (normativa, semántica o intencional) debe ser explicada en términos de propiedades más básicas (físicas o naturales). Si ello es así, la noción de 'representación mental' (entendida como una noción semántica o intencional) debe

---

<sup>6</sup> Debido a que dicho procesamiento requiere la postulación de RM, J. Fodor utiliza una expresión elocuente: "En las ciencias cognitivas los símbolos mentales son una pasión." (*Psicosemántica*, pág. 202)

ser explicada en términos naturales.<sup>7</sup> Pero para ello hay que explicar cómo se relaciona el contenido de los estados intencionales con los objetos del mundo, i. e., explicar cómo adquieren las RM propiedades semánticas o intencionales.

En síntesis, el rechazo del conductismo, la lingüística chomskyana, la concepción de la mente en términos computacionales, los logros de la IA, el naturalismo de la época y los problemas que aquejaban (y aquejan) a las mentes filosóficas, llevaron a que se abrace con entusiasmo, con verdadera esperanza, la nueva revolución cognitiva. Es en este contexto que se vuelve urgente “naturalizar” el contenido semántico de las actitudes proposicionales (X cree, teme, espera que p) motivo por el cual salen a la luz distintas propuestas teóricas.

No es mi propósito presentar el proyecto ni indagar sus variantes, quiero mencionar (solamente) los aspectos que considero afines a la concepción tradicional del significado. Quiero sugerir que el argumento de Wittgenstein en contra de un lenguaje privado (ACLP), según creo entenderlo, podría ser un escollo en semejante empresa, tal como el propio Fodor (1998) parece admitir cuando medio en broma (y medio en serio) dice estas palabras:

“Estoy al tanto de que se rumoreó que hay un argumento, de origen vagamente vienés, que prueba que la intencionalidad ‘original’, no derivada, debe ser inherente no a las representaciones mentales ni a los pensamientos, sino precisamente a las fórmulas de los lenguajes públicos. Estaría muy complacido si tal argumento realmente apareciera puesto que entonces casi todo lo que creo acerca del lenguaje y de la mente tendría que ser refutado y podría dejar de preocuparme por la TRM [teoría representacional de la mente], y qué son los conceptos, e irme y salir a navegar, un pasatiempo que prefiero en grado sumo. Sin embargo, desafortunadamente, o bien nadie recuerda cómo es el argumento o es un secreto que no están dispuestos a compartir conmigo.”  
(*Conceptos*, pág. 27)

En la sección que sigue presento el argumento que comienza en el & 243 de las *Investigaciones*. Voy a detenerme en sus pasos, en las ideas que se cuestionan, en el objetivo que a mi entender se persigue y en los supuestos que se sacan a la luz, sin perder de vista, como es mi propósito, el lugar que ocupa y

---

<sup>7</sup> Dado que estamos inmersos en un mundo natural que abarca tanto el entorno físico como el social, Liza Skidelsky argumenta que se puede dar cuenta de la intencionalidad de manera naturalista sin que ello implique un proyecto de naturalización de las representaciones mentales. Para los distintos sentidos de *naturalismo* en el área de la filosofía de la mente, véase asimismo el artículo de Diana I. Pérez (2002).

el sentido que tiene en él la noción de *criterio*. La segunda sección, estará dedicada a reconstruir el ACLP tal como Jerry Fodor (1975) lo interpreta, una lectura afín a la versión verificacionista de A. Ayer (1954) y Peter Strawson (1954), entre otros. Me interesa mostrar en qué sentido la interpretación de Fodor distorsiona el argumento (particularmente el punto en el que se produce el desvío), por no mencionar el amplio consenso del que goza esta lectura entre los defensores actuales del cognitivismo.<sup>8</sup>

Comencemos recordando el sentido particular que le asigna Wittgenstein a la noción de *lenguaje privado*:

"[...] ¿Pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas – sus sentimientos, estados de ánimo, etc. – para su uso propio? — ¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario? — Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que *sólo* puede ser *conocido* por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, *privadas*. Otro *no* puede, *por tanto*, entender este lenguaje." (IF: & 243; mi énfasis).

Examinemos primero la noción de *privacidad*.<sup>9</sup> Alguien dice, por ejemplo, que tiene una impresión sensorial o un sentimiento 'inasible', demasiado complejo, demasiado sutil como para poderlo describir (—*Es esta idea la que nos hace la vida imposible*. OSF, pág. 195). La persona pregunta:

"[...] ¿Pero acaso las palabras 'ver rojo' no significan para mí un proceso determinado/ una experiencia (privada) determinada?/ o un acontecimiento (mental), un *hecho* en el ámbito de las experiencias primarias que seguramente es totalmente diferente de decir determinadas palabras?" (OSF, pág. 223)

<sup>8</sup> Dice Tomasini Bassols (2002): "[...] la idea de un lenguaje privado está contenida prácticamente en *toda* la filosofía clásica" y no obstante la crítica de Wittgenstein sigue estando vigente en la actualidad. (pp. 113-132)

<sup>9</sup> Voy a tomar en cuenta algunos fragmentos de las "Notas para las clases sobre la 'experiencia privada' y los 'datos de los sentidos'" (1935-6) (NEP) y los apuntes a esas clases tomado por Rush Rhees en 1936 y publicados como "El lenguaje de los datos de los sentidos y la experiencia privada" (LSD). Lo hago así porque en ellos se encuentran en forma discursiva las mismas ideas que de manera más compacta están en los párrafos de las IF. Ambos artículos se hallan en *Ocasiones Filosóficas 1912-1951* (OSF) de modo que toda vez que los cite citaré las páginas correspondientes.

Si respondemos que sí, el individuo podría bautizar con un nombre secreto sus impresiones, de forma tal que nadie más pudiera llegarlo a comprender (—*No sé muy bien cómo lo haces, qué uso estás haciendo de la palabra/nombre.* OSF, pág. 196). El sujeto diría que no hay ningún misterio en ello, que se trata de designar [*Bezeichnung*], de dar un nombre a una experiencia incomunicable; y extrañado a su vez por el comentario respondería: ‘—¿No se entiende?, para tal ceremonia el *contacto íntimo* con la experiencia es *el factor decisivo*’. Podría agregar que el ejemplo más vívido es una sensación de dolor y que hay una obvia asimetría respecto de las otras personas, pues no conocemos *directamente* sus experiencias.

Bajo este enfoque, la noción de privacidad es entendida en un doble sentido: como aquello que sólo el sujeto *conoce* y como aquello que sólo el sujeto *posee*. Pero ambas cosas, según quiere mostrar Wittgenstein, llevan a una confusión. En el primer caso porque no se advierte que el significado de ‘conocer’/ ‘saber’ se reduce simplemente a que la incertidumbre y el error no tienen cabida (IF: & 246) (—*¡No quiere decir nada dudar de si tengo dolor!*, IF: & 288); y en el segundo, porque decir que las sensaciones son privadas en razón de que cada uno las posee, es comparable a decir que el juego del solitario lo juega una sola persona o que el tiempo pasado es el tiempo de verbo en el que se narran los sueños. (IF: & 288). Estas oraciones, que por su forma *parecen* empíricas, son en rigor gramaticales, pues hablan exclusivamente acerca de cómo se vinculan los conceptos. (IF: & 251) En cuanto al aspecto ontológico de la privacidad, en el que la filosofía tanto ha insistido, dice Wittgenstein:

“He visto como, en una discusión sobre el tema, alguien se golpeaba el pecho y decía: ‘¡Pero otro no puede sin embargo tener ESTE dolor!’ — La respuesta a esto es que no se define ningún criterio de identidad mediante la acentuación enfática de ‘este’. (IF: & 253, el subrayado es mío).

Debido a que la privacidad es concebida también en estos términos, se concluye que nadie más podría *comprender* un lenguaje así. Pero tal equívoco proviene no sólo de lo que hemos dicho antes sino de haber obviado (en lo que

concierno a su sentido) el modo en que las palabras fueron adquiridas, las circunstancias y la forma en que se utilizan y, por tanto, lo que le es propio al vocabulario de las sensaciones (*IF: & 244*). En cambio, si se presta atención a ello, puede verse con claridad por qué los demás comprenden esos términos tan acabadamente como yo los comprendo (*IF: & 256*). Aunque a estas alturas, por supuesto, ya hemos dejado de hablar de un lenguaje privado.

El interlocutor adelanta otra posibilidad, similar en cierto sentido al caso de los super-espartanos de Putnam (1963):

“—¿Pero y si yo no poseyese ninguna manifestación natural de la sensación, sino sólo la sensación? Y ahora *asocio* simplemente nombres con las sensaciones y empleo esos nombres en una descripción? (*IF: & 256*)

Con ello se intenta mostrar que existen dos instancias (lógicamente) independientes, la sensación interna y la manifestación externa (*Aquí una cosa, aquí la otra. OSF, pág. 290*) y se dice, casi como una obviedad, que es diferente tener un dolor y quejarse, no tenerlo y quejarse, y tenerlo y actuar espartánamente (—*Sí, distingo entre ellos. ¿Pero puedes pedirme alguna cosa más? OSF, pág. 294*). Wittgenstein observa que no se trata de negar lo que uno siente sino de señalar lo que filosóficamente implica el divorcio de las dos instancias, como si la manifestación externa fuese sólo un signo que coincide, de manera más o menos recurrente, con la sensación, es decir, como si fuese un *síntoma* de ella, y que por ser así, ambas nociones deben considerarse, desde el punto de vista semántico, autónomas.

“¿Por qué habría de decir yo que la ‘expresión’ deriva su significado del sentimiento que está detrás de ella y no de las circunstancias del juego de lenguaje en que se usa. Pues imagínese a una persona que grite su dolor sola en el desierto: ¿está usando un lenguaje? ¿Habríamos de decir que su grito tenía *significado*?” (*OSF, pág. 271, el subrayado es mío*)

En la cita anterior (*IF: & 256*), se dice que el nombre ‘adquiere su significado’ cuando se lo *asocia* a la sensación, como cuando pronunciamos la palabra ‘esto’ mientras señalamos un objeto (*IF: & 38*); (—¿*Y por qué rayos llamo a esos sonidos el ‘nombre’ de la sensación? OSF, pág. 230*). De nuevo hay aquí

un equívoco. Porque el punto no es que damos (originariamente) el significado a un término por su vínculo directo con el objeto, como sí lo hacemos cuando la naturaleza del vínculo ya está resuelta (“Este *color* se llama ‘sepia’”) sino que para que el nombrar tenga sentido debemos dar por descontadas muchas cosas (muchos ‘preparativos’ [*Vorbereitungen*], dice Wittgenstein). Ello significa que tiene que haber un espacio (un lugar ‘preparado’) de antemano en la gramática para que un nombre pueda ser insertado como tal (*IF*: & 31). (*‘Dar nombre a una sensación’ no significa nada a no ser que se sepa ya en qué tipo de juego ha de usarse ese nombre. OSF, pág. 230*). No obstante, el verdadero origen del error reside en pensar que una palabra carece de significado si nada le corresponde. En efecto:

“— Es importante hacer constar que la palabra ‘significado’ [*Bedeutung*] se usa ilícitamente cuando se designa con ella la cosa que ‘corresponde’ a la palabra. Esto es confundir el significado del nombre con el portador del nombre. Cuando el Sr. N. N. muere, se dice que muere el portador del nombre, no que muere el significado del nombre.” (*IF*: & 40)

“Creer que la sensación da el significado del nombre es como decir, ¿Vé Ud. que aquí hay una silla?, bueno, ¡tradúzcala al francés!” (*Zettel*: & 547)

Luego de examinar las nociones de nombrar y privacidad se llega al relato (el párrafo clave del argumento) de quien pretende registrar en su diario íntimo una sensación recurrente a la que asocia con el signo “S”.<sup>10</sup> El sujeto traza un paralelo con la definición ostensiva externa (y llama a esta otra ‘especial’) mientras realiza dos cosas al unísono: concentra su atención en lo que siente y anota en su diario personal el signo “S”. Wittgenstein observa:

“— ‘Me la imprimo’, no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querrá decir: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que no puede hablarse de ‘correcto’”. (*IF*: & 258, el subrayado es mío)

---

<sup>10</sup> Recordemos que no se trata de negar el registro de nuestras vivencias en un diario con el nombre que mejor nos guste: “no es eso lo que quiero decir”. Demos tener presente el sentido que Wittgenstein le asigna a la noción de ‘lenguaje privado’ (*IF*: & 243)

Cabe recordar aquí la crítica a la noción de regla privada, la que por medio del argumento del regreso producía el colapso de la normatividad. Se decía: “Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni discordancia ni desacuerdo.” (IF: & 201). Con una noción de ‘compresión’ ligada a lo que necesariamente el sujeto ha de interpretar se llegaba al abismo (el mencionado colapso), aunque tanto el comienzo del camino (la privacidad de la regla) como su fin (la paradoja escéptica) no eran más que el producto de un “malentendido”, como extensamente vimos en el capítulo inicial. Aquí también, con el supuesto bautismo de la sensación interna, lo que va a colapsar es la dimensión normativa inherente al uso de las palabras (porque sería correcto todo lo que me parece a mí), de modo que es erróneo pretender que el significado de la palabra “S” pueda derivarse de tal ceremonia. ¿Pero cuál sería el malentendido en esta oportunidad? De nuevo, a mi entender, la raíz del equívoco se revela cuando se revela qué lugar ocupa la noción de criterio.

Al enseñar a un niño el significado de un término como ‘rojo’ indicándole la muestra respectiva, lo que se trasmite es la regla de uso a través de una explicación ostensiva.<sup>11</sup> Se dice que el niño ha comprendido el concepto cuando ante nuestro requerimiento puede señalar el ejemplar que corresponde; y que entiende el vocabulario de los colores cuando es capaz de aplicar sus palabras espontáneamente. Que sea capaz de hacerlo es el *criterio* que justifica decir que el niño domina la aplicación de esos términos. Pero el error de quienes piensan que una ceremonia íntima puede igualmente desempeñar el papel que describimos, proviene de aceptar la siguiente analogía: la sensación interna se equipara a la muestra de color y la atención en ella se equipara al gesto ostensivo, de modo que se piensa que no existe obstáculo alguno para que el sujeto se dé a sí mismo el significado de la palabra o la regla de uso (‘imprimiéndolos’ en él), ‘sin imperfección alguna’, como habría dicho Locke.

---

<sup>11</sup> Digo explicación porque: “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.” (IF: & 30) De ese modo se niega que la definición ostensiva sea el acto semántico más básico.

Pero la analogía es engañosa. Porque el sujeto está desprovisto de una 'instancia independiente' (IF: & 265), es decir, de un *criterio de corrección* que lo autorice a decir si aplica el signo como corresponde o no.<sup>12</sup> Además, cuando por hipótesis la duda y el error quedan excentos (todo es como me *parece* que es), la noción de 'criterio de corrección' deja de tener sentido y con ella pierde su sentido la idea de normatividad. Para decirlo de un modo más concreto, la sensación no es comparable a la muestra de color porque el lingüista privado no cuenta con los *criterios de identidad habituales*, lo que hace que sea un enigma cómo la sensación habría de ser para el sujeto la misma, a no ser que acuda a los conceptos ordinarios de *sensación* y de *lo mismo*.

"¿Qué razón tenemos para llamar a 'S' el signo de una *sensación*? Pues 'sensación' es una palabra de nuestro lenguaje común, no de uno inteligible para mí solo. El uso de esta palabra necesita, pues, una justificación que todos entiendan. —Y tampoco serviría de nada decir: no tiene por qué ser una *sensación*; cuando él escribe 'S', tiene *algo*— es todo lo que podemos decir. Pero 'tener' y 'algo' pertenecen también al lenguaje común. —Así, al final, cuando uno está haciendo filosofía, se llega a un punto en que sólo se quiere emitir un sonido inarticulado. —Pero un tal sonido es una expresión sólo en tanto ocurra en un juego particular de lenguaje, el cual debería ser ahora descripto." (IF: & 261, la traducción del inglés y el subrayado son míos)

Wittgenstein no está diciendo que necesitamos un criterio de identidad para reconocer nuestras sensaciones (además de que las sensaciones no se 'reconocen')<sup>13</sup>, al contrario, insiste en que las expresiones de *duda* no pertenecen a este juego de lenguaje (IF: & 290). Lo que dice más bien es que *si* se prescinde del juego de lenguaje habitual en donde las manifestaciones externas guardan una relación conceptual con las sensaciones (en el juego de lenguaje público) entonces, en ese caso, sí se necesitaría *un criterio de identidad para ellas*; y *entonces existe también la posibilidad de error* (IF: & 288), dos cuestiones que en nuestro uso corriente no se presentan:

<sup>12</sup> El lingüista privado carece de un *criterio de identidad* de S (la sensación) (IF: & 253) y carece de un *criterio de corrección* para la aplicación de "S" (la palabra) (IF: & 258).

<sup>13</sup> "Supóngase que alguien dice: 'La sensación pasa, y posteriormente se reconoce de nuevo.' Yo diría no, si se dice eso, entonces la sensación no es la muestra. No se puede hablar de *reconocerlo*, porque no se tiene un criterio de reconocimiento correcto o incorrecto." (OSF; pág. 334, el subrayado es mío).

"No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión. Pero con ello no *termina* el juego de lenguaje; con ello comienza." (IF: & 290) <sup>14</sup>

En cuanto al & 258, hay quienes interpretan que lo que se pone en tela de juicio es el *recuerdo* de la conexión correcta entre el nombre "S" y la sensación, como si el problema de un lenguaje privado fuese la falibilidad de la memoria. Pero Wittgenstein es muy claro al respecto y vuelvo a citarlo porque una vez más acude a la noción de criterio.

"No hay posibilidad de que la memoria me haga una jugarreta porque (en este caso) no puede haber un *criterio* para que me haga una jugarreta." (OSF; pág. 287, mi énfasis).

Y no *puede* haber un criterio, porque es en el *lenguaje público* en el que se establecen las reglas, de modo que sólo allí, en relación con ellas, podemos admitir una traición de la memoria; pero entonces "es esencial que determinadas cosas sean la regla y que las jugarretas de la memoria sean la excepción." (OSF; pág. 288).

La idea, me parece, es la siguiente. Yo puedo corregir un recuerdo equivocado, por ejemplo la fecha de una batalla, cuento con criterios para el caso (i.e., consulto un libro confiable). Pero no puedo corregir un recuerdo erróneo acerca de una sensación privada (que he llamado "S") porque por hipótesis "no puede haber criterios para ello". El ambiente diseñado por la teoría del lingüista privado posibilita que se instale un juego de espejos: no es posible distinguir la apariencia de la realidad. De modo que la eventual justificación del término introducido, tendría que ser fatalmente 'subjetiva', algo similar a la compra de varios ejemplares de un mismo matutino para cerciorarnos de la verdad de lo que se dice en uno de ellos. (IF: & 265)

Si tomamos en conjunto los párrafos 243-315, creo que puede decirse que no hay allí un único argumento sino varias líneas argumentales que apuntan

---

<sup>14</sup> Mi traducción de la versión inglesa es: "Lo que hago no es, por supuesto, identificar mi sensación a través de criterios: sino repetir una expresión [*Ausdruck*]. Pero este no es el *fin* del juego de lenguaje: es su comienzo." (Entiendo que se alude al juego de lenguaje originario porque a continuación se aclara que el juego de lenguaje *no* se inicia con la sensación sino con la expresión de la sensación (IF: & 244)).

por diversas vías a desautorizar una misma idea. Yo voy a detenerme en los párrafos que vimos hasta aquí pues vamos a explorar otras líneas en el próximo capítulo. No obstante, quiero mencionar algo que ya he mencionado haciendo ahora hincapié en las dos últimas oraciones:

"Acordémonos de que hay ciertos criterios de conducta para saber si alguien no entiende una palabra: que no le dice nada, que no sabe qué hacer con ella. Y criterios de que 'cree entender' la palabra, de que conecta un significado con ella, pero no el correcto. Y finalmente criterios de que entiende correctamente la palabra. En el segundo caso podría hablarse de una comprensión subjetiva. Y podríamos llamar 'lenguaje privado' a los sonidos que ningún otro entiende pero yo '*parezco entender*'. (IF: & 269)

Un último comentario acerca de una cuestión en la que las opiniones suelen diferir. De acuerdo con una de las versiones en disputa (versión a la que adhiero), el ACLP no apunta, ni pretende mostrar, el carácter *social* del lenguaje, tal como la versión 'comunitaria' viene sosteniendo. En la definición de un lenguaje privado, el término 'privado' alude solamente a lo que los demás *no pueden* acceder, a lo que es inaccesible *en principio* (IF: & 243). Frente a ello, los *criterios* que se utilizan en la práctica corriente, están al alcance de todo el mundo y en este sentido son 'públicos'; de lo contrario no podría hablarse de *reglas* compartidas ni de *juego de lenguaje* alguno. Por tanto, las tres nociones se hallan entrelazadas y se apoyan mutuamente: una regla no puede ser privada porque exige, conceptualmente hablando, un criterio de corrección independiente y la noción de juego de lenguaje, por débil o laxa que fuere, exige que toda movida, que toda jugada sea susceptible de poder medirse, justificarse, criticarse o ser penada según lo indique en cada caso el par de nociones permitido-prohibido.<sup>15</sup> De modo que una palabra que por imposibilidad lógica *no se puede comunicar* (dar a entender, explicar, enseñar), no es una palabra significativa, no forma parte de ningún lenguaje, jamás llega a cobrar 'vida'.

Contada como un relato, la historia del ACLP es la historia de un fracaso. El lingüista privado intenta hacer inteligibles los personalísimos ítems que quiere

---

<sup>15</sup> Claro que la cadena de justificaciones tiene un fin y hay áreas del lenguaje exentas de criterios; pero en estos casos ("Tengo dolor") los conceptos involucrados se encuentran relacionados *de antemano* con los significados públicos (recuérdese que así fueron adquiridos). Cf. IF: & 244.

bautizar, pero no lo logra. El problema no responde a que el signo en cuestión ("S" en nuestro caso) sea normativamente inerte *porque* es ajeno a los dictados de la 'sociedad', como si el acuerdo comunitario fuese la última *ratio* de lo significativo. No es ese a mi entender el problema. Para Wittgenstein 'correcto' no es lo que el coro unánime establece, la sintonía que sólo puede poner a punto el conjunto social. Digámoslo otra vez: 'rojo' no significa el color que todos denominan así.<sup>16</sup>

Por estas razones, privado se opone a público y el argumento en sí mismo no tiene por objeto establecer la naturaleza 'social' del lenguaje (que Wittgenstein tampoco niega, pero no es ese el punto) ni rechazar la realidad de las sensaciones (que tampoco es el punto). El objetivo es reducir al absurdo la tarea en la que podría embarcarse el mencionado lingüista, un fiel exponente de la tradición, ignorado por cierto hasta entonces, pues nadie había trazado la consecuencia implícita en dicha concepción.

La diferencia entre público y social se ve claramente en el ejemplo de Robinson Crusoe. Aislado del mundo, Crusoe pudo haberse entretenido hablando para sí, pudo haber puesto marcas toda vez que sintiese una sensación particular. Pudo ocurrírsele inventar códigos raros o concebir una aritmética en la que 'más' signifique 'tás'. Pudo haber ideado un ajedrez distinto y realizar todo tipo de extravagancias lingüísticas aunque más no fuese para paliar su soledad. ¿Podría haber corregido sus errores? ¿Habría sido capaz en sus bautismos de distinguir la apariencia de la realidad? ¿Cabía en sus inventos la posibilidad lógica de que fuesen compartidos algún día con alguien más?

Es esto último lo que permite dirimir la cuestión. Si fuese posible que Crusoe le enseñe sus palabras (reglas, juegos o códigos) a otros, si fuese posible que los traduzca a quien no habla inglés, la respuesta es sí. Lo haría seguramente por medio de gestos, dibujos, fórmulas, analogías, para que un extranjero lo pueda comprender. Apelaría a criterios de corrección comunes, intentaría darle sentido a una regularidad, daría la fórmula de su ingenioso invento de 'tás', revelaría la variante que introdujo en el ajedrez ("esto ahora se permite hacer"), diría que "S"

---

<sup>16</sup> Cf., *OFP*, vol. II, & 414; *Zettel*: & 319 y 431.

significaba un sentimiento que nunca antes había tenido, una desolación infinita que casi lo lleva a claudicar:

“El *quid* está en que si no sé cómo [Crusoe] usa [sus palabras], entonces dejaría por completo de ser un lenguaje para nosotros.[...] Su lenguaje es un lenguaje sólo en la medida en que podría ser usado entre seres humanos.” (OSF, pág. 314, el subrayado es mío).

## II

La conexión ente el ACLP y el verificacionismo, defendida por A. J. Ayer (1954) y P. Strawson (1954), puede formularse de una manera más compacta siguiendo la caracterización de Judith Thomson (“Lenguajes Privados”), la que apenas voy a modificar:

Un signo “S” es un nombre en el lenguaje de una persona sólo si es posible *descubrir* si una cosa es o no una S (por encima de que así le parezca o no a él). (Thomson, pág. 226)

Por ‘descubrir’, dice Thomson, se pueden entender dos cosas. O bien que sea lógicamente posible *establecer S de manera concluyente* o bien que sea lógicamente posible *obtener buenas razones* para pensar que el objeto en cuestión es S.

Si se elige lo primero (la versión fuerte que a su juicio corresponde), el ACLP no sería más que una versión reformulada del Principio de Verificación según el cual “S” tiene *significado* si y sólo si es posible *descubrir* que algo es un S o si existe alguna forma de *saber* si es verdadero. Pero al parecer Norman Malcolm (1954), con quien Thomson dice discutir, había sostenido que no puede haber “un lenguaje en el cual sea lógicamente imposible que cualquiera, excepto el que lo habla, tenga alguna buena razón para pensar que lo entiende” (pág. 210), adoptando de ese modo la versión más débil de ‘descubrir’. No obstante, aún cuando:

“Malcolm usa aquí la palabra ‘probar’ [...] los wittgenstenianos usan de manera tan laxa la palabra *probar* y la palabra *criterio* que realmente no sería correcto tomar la aparición de esta palabra como prueba de que signifique ‘prueba’.”  
(*Ibid.*, pág. 223)

La posición de Thomson es que Wittgenstein “ni siquiera por un momento” hubiese aceptado la reformulación de Malcolm y le resulta sumamente extraño que un filósofo como él haya transformado una sugerencia, una indicación, una pregunta cuyo objetivo era aclarar la naturaleza de ciertas afirmaciones en una ‘tesis’ acerca del lenguaje privado.<sup>17</sup>

Por su parte, Jerry Fodor (1975), ajeno a estas inquietudes, entiende que el ACLP es un argumento típicamente verificacionista (aunque admite que podría haber *otra* interpretación que resultase adversa a su propia propuesta) y lo presenta así: Wittgenstein ha caracterizado el lenguaje privado de dos maneras: (i) como un lenguaje cuyos términos refieren a lo que sólo puede experimentar la persona que habla y (ii) como un lenguaje en el cual los términos carecen de criterios públicos de aplicación (normas, convenciones). Pero para los propósitos de Wittgenstein ambas formulaciones se reducen a lo mismo.<sup>18</sup> Si yo fuese la única persona que sabe a qué refiere un término como “S”, es evidente que la convención que rige su aplicación no podría ser pública, pues solamente yo sabría si el hecho en cuestión (la presencia de mi sensación) cae o no bajo ella. Y el punto del argumento es mostrar que yo tampoco lo *sabría*.

En forma esquemática el ACLP en la interpretación de Fodor dice así: Si “S” es el nombre de la sensación S, entonces caben dos posibilidades: 1) que exista una prueba de ello o 2) que no exista. Si se dispone de una prueba debería ser, al menos en principio, pública, pero en tal caso, si existiesen razones públicas de que “S” describe S, el lenguaje ya no sería un lenguaje ‘privado’. En cambio, si *no* se dispone de una prueba, la diferencia entre el uso correcto o incorrecto del término se desvanece, lo que equivale a decir que “S” se emplea al azar. Pero un

---

<sup>17</sup> “Es asombroso que a un hombre que repetidamente insiste en que no adelanta tesis en filosofía, se le atribuya constantemente haber probado tal o cual tesis, desde la tesis del lenguaje privado hasta lo que se ha dado en llamar la ‘Teoría del significado de Wittgenstein’ o la ‘Teoría de Wittgenstein del significado como uso’”. (“Lenguajes Privados”, pág. 231)

<sup>18</sup> Fodor entiende que el objetivo fundamental de Wittgenstein es atacar la idea de un lenguaje de los datos de los sentidos. (*LdP*, pág. 86)

término que es usado al azar no es un término, un lenguaje sin términos no es un lenguaje y, por lo mismo, no puede existir un lenguaje privado. En suma, el ACLP niega la significatividad de "S" porque no hay manera de *descubrir* (saber, probar) si la sensación en cuestión es efectivamente S, tal como reza el principio de verificación.

Cabe observar que Fodor se ocupa del argumento porque el *sistema de representación interno* que él postula (el *lenguaje del pensamiento* (LDP) o *Mentalés*) es un lenguaje privado (según sus propias palabras) en el segundo sentido que vimos (ii), i.e., un lenguaje que *no* está determinado por convenciones públicas<sup>19</sup>. Por otra parte, aún cuando sostiene que tal postulación elude lo que el ACLP dice probar (la negación de un lenguaje de los datos de los sentidos), "puede parecer, sin embargo, que [el LDP] cae dentro del ámbito del argumento de Wittgenstein y por tanto que corre el peligro de que ese argumento sea válido." (LdP, pág. 87). Aclara Fodor que el motivo que lo guía no surge del problema del aprendizaje de las palabras, pues el lenguaje que él postula es innato, sino que surge de la obligación de responder a si los términos de dicho *sistema* se utilizan 'coherentemente' (dice Fodor en lugar de 'correctamente'), por oposición a lo que sería una aplicación al azar. No obstante, a su juicio,

"[...] lo más que demuestra el argumento [de Wittgenstein] es que a no ser que haya procedimientos públicos para *distinguir* [telling] si un término se aplica coherentemente, no habrá forma de *saber* si se aplica coherentemente. Pero de ahí no se deduce que no *habría* de hecho diferencia entre aplicar el término coherentemente y aplicarlo al azar. A fortiori, no se deduce que no tenga ningún *sentido* afirmar que hay una diferencia entre aplicar el término coherentemente y aplicarlo al azar. Quizá podrían deducirse estas consecuencias partiendo del principio verificacionista de que una afirmación no puede ser sensata a no ser que haya alguna forma de saber si es verdadera, pero *seguramente* no tenemos nada que decir a favor de este principio." (LdP, pág. 88, con algunas correcciones mías del inglés).

Creo que queda bastante clara la conexión que se establece entre el ACLP y el principio verificacionista,<sup>20</sup> pero independientemente de ello, Fodor también

<sup>19</sup> No lo es en el sentido de (i) porque "No hay ninguna razón que obligue a un mentalista a suponer que las operaciones mentales tienen una intimidad epistémica en ningún sentido fuerte del término." (LdP, pág. 87)

<sup>20</sup> "[...] el argumento, interpretado de esa manera, no va contra los puntos de vista que he estado defendiendo. Sigue en pie el tema de si dicho argumento podría ir en contra de alguna otra interpretación." (LdP, pág. 86)

malinterpreta la noción de *criterio* pues entiende que, según Wittgenstein, lo que controla el uso de los términos son las “convenciones dominantes”, en el sentido de “situaciones públicas paradigmáticas”, en el sentido a su vez (por raro que parezca) de “datos sobre el mundo” (*ibid.*, pág. 88). Por esa razón, le resulta extraño que se requiera una relación estable entre el uso de los términos y el modo en que el mundo es y no una relación estable entre cómo se utilizan los términos y *cómo cree el hablante que el mundo es*. (*ibid.*, pág. 89) De allí en más, Fodor se aboca a la tarea de elaborar su teoría representacional de la mente.

“El desafío que el argumento del lenguaje privado plantea a la noción de lenguaje del pensamiento es este: Demuestra cómo es posible que dicha relación [entre las actitudes proposicionales y las formas lingüísticas] sea mediada por algo que no sean las convenciones públicas.” (*LdP*, pág. 90)

Aunque no diré casi nada del proyecto de Fodor, sí voy a decir en forma resumida por qué razón el ACLP no es un argumento verificacionista (en ningún sentido del término).<sup>21</sup> Pero antes voy a sintetizar los puntos que vimos recién para dar una brevísima respuesta a cada uno de ellos. Según Fodor: 1) El objetivo del ACLP es atacar la idea de un lenguaje de los sentidos; 2) los *criterios* son ‘situaciones públicas paradigmáticas’, ‘datos sobre el mundo’; 3) lo central al ACLP es que el sujeto no puede nunca *saber* (descubrir) si S es “S”; 4) existen dos definiciones de ‘lenguaje privado’; 5) una interpretación alternativa (no-verificacionista) del argumento podría minar (eventualmente) su propio proyecto teórico.

Mi respuesta es 1): no solamente; el argumento enfrenta toda la semántica tradicional, como quise apuntar en el breve resumen del comienzo; 2): los criterios no dicen nada acerca del mundo, sólo revelan una conexión que pertenece a la gramática; 3): no es eso lo central del argumento (me remito a la sección I) sino el más frecuente error de interpretación: el punto no es que “yo tampoco lo *sabría*”, porque en un contexto en el que *por principio* la *duda* no se aplica, carecen de

---

<sup>21</sup> Un argumento es verificacionista si confunde la dimensión del *ser* con la dimensión del *conocer* (si X no es verificable X no es una afirmación genuina), a lo que se objeta que X puede ser *verdadero* aún cuando nunca se pueda establecer. Como vimos, en el caso del ACLP también se dice que responde al Principio de Verificación.

sentido las nociones epistémicas; 4): no hay 'dos' definiciones de lenguaje privado sino una sola, de la cual 'se sigue' que nadie más podría entender ese lenguaje (& 243); respecto de 5) no tengo ningún comentario que hacer pues ignoro si Fodor vuelve a mencionar el tema en otro lado, más allá de la ironía que citamos anteriormente (pág. 113).

En efecto, en la concepción tradicional, las imágenes, las ideas, los conceptos mentales, las representaciones, los datos de los sentidos, *determinan*, literalmente, el *significado* de las palabras del lenguaje público y en este sentido lo intencional es concebido como la *fuerza primaria* de la significatividad. De allí que el pensamiento sea lógicamente independiente del lenguaje, de allí también que pueda hablarse de una intencionalidad 'original' *vis à vis* el carácter 'derivado' de los términos públicos. Admitido esto, según mi parecer, cabe la posibilidad de que un sujeto, haciendo uso de su 'inviolable libertad', como dijo Locke, y concentrando al máximo la atención en su sensación interna (S) proceda a bautizar lo que siente con el nombre "S". Cabe la posibilidad de que ostensivamente *defina* su ejemplar privado, pues él se refiere a S en una forma inmediata, directa, lo que constituye un expediente ideal para sellar el vínculo semántico y, de ese modo, para que nadie más lo pueda comprender. ¿Escapa a ello el planteo de Fodor?

En su trabajo de 1998 (*Conceptos*), se invita al lector a que conciba las representaciones mentales del mismo modo en que la tradición empirista concibió las *Ideas*<sup>22</sup>, aclarando que según la teoría representacional de la mente (TRM) cualquier instancia de una actitud proposicional ('X cree que p') no existiría si no existiese la instancia de la RM correspondiente, con el agregado de que la teoría permite que la *intencionalidad original* se halle localizada *sólo* en los contenidos de las RM:

---

<sup>22</sup> "Puesto que mucho de lo que quiero decir acerca de las representaciones mentales incluye lo que los empiristas dijeron acerca de las Ideas, podría ser práctico y respetuoso hablar de Ideas más que de representaciones mentales. Pero no propongo hacer esto. La idea Idea esta conectada históricamente con la idea de que las Ideas son imágenes, y no quiero tomar ese compromiso. Entonces, como una primera aproximación, la idea de que hay representaciones mentales es la idea de que hay Ideas *menos* la idea de que las Ideas son imágenes." (*Conceptos*, pág. 25)

"Puesto que, según la TRM, los contenidos de las expresiones lingüísticas dependen del contenido de las actitudes proposicionales, y el contenido de las actitudes proposicionales depende del contenido de las representaciones mentales [...] la TRM tolera la posibilidad metafísica de que haya pensamiento sin lenguaje [...], tolera la posibilidad metafísica de que haya representación mental sin pensamiento." (*ibid.* pág. 27) <sup>23</sup>

Dejo entonces la respuesta a mi pregunta a juicio del lector. Por mi parte, no alcanzo a ver por qué en este escenario habría de quedar excluida la posibilidad de un lenguaje privado, definido en los términos en que lo define Wittgenstein, y que tratamos extensamente en la sección inicial.<sup>24</sup>

Ahora bien, en síntesis, ¿por qué el ACLP no es una versión reformulada del principio de verificación? Wittgenstein no está planteando la cuestión de cómo el sujeto *sabe, descubre, reconoce* que en lo sucesivo "S" remite a S. No sólo no lo plantea así sino que explícitamente aclara que no hay que entender las cosas de esa manera. Porque el uso de "saber" *presupone* la posibilidad de estar equivocado, de creer que es verdadero lo que no lo es, y también presupone la posibilidad de dudar, algo que aquí no se presenta. (*IF*: & 246; & 288)

"—De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que *tengo* dolor? [...] tiene sentido decir de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor, pero no decirlo de mí mismo." (*IF*: & 246; y véase & 288)

Es por eso, que cuando el lingüista privado piensa (o dice): "De nuevo tengo la sensación S", lo que dice *no puede ser falso* (porque hemos visto que la idea de 'reconocer mal' no tiene sentido aquí; véase nota 13). De modo que o bien la

---

<sup>23</sup> Vale recordar los dos puntos de la concepción tradicional que señalamos antes: 1) el significado es original (intrínseco) a las ideas (contenidos, representaciones mentales) y 2) el pensamiento es lógicamente independiente del lenguaje. Vale recordar que no sólo en la versión de Fodor sino en otras versiones que le son afines se postula, entre el lenguaje y el mundo, la instancia mediadora de un 'sistema de representación interno'. De modo que lo que se expresa en el lenguaje público 'deriva' su significatividad de las fórmulas del código interno.

<sup>24</sup> Aunque la versión de Fodor ha ido variando y 'lo que confiere contenido' a las RM son sus relaciones nomológicas con el mundo ('el contenido está constituido, exhaustivamente, por las relaciones símbolo-mundo.'), los conceptos considerados son conceptos de clase natural. De modo que en el caso de que el programa pueda extenderse a otros conceptos, el significado de los *términos psicológicos* siempre sería heredero del significado de los contenidos mentales (suponiendo incluso que éstos covarien con estructuras neurofisiológicas) pues ellos *determinan* o constituyen su significatividad. Según mi parecer, entonces, esta versión refinada del mentalismo moderno (hablo sólo de la semántica) se condice con la denominada 'semántica del modelo propio', un modelo que vamos a discutir en el capítulo próximo.

oración carece de valores veritativos o bien la idea de que la sensación tal vez no sea S, ha de *presuponer* que el sujeto ya ha dado sentido a "S", en cuyo caso, comprende su significado, puede aplicar el signo, domina la técnica de su uso correcto, algo que exigiría criterios independientes. De lo contrario sería esto otro:

"Imagínate que alguien dijese: 'Pero yo sé que alto soy!', y a la vez llevara la mano como señal a su coronilla!" (IF: & 279)

Para finalizar, lo que el ACLP intenta mostrar no es que el sujeto no puede llegar a *descubrir* si S es (de nuevo) S, sino que el nombre que se ha querido introducir ("S") *no llegó nunca a ser significativo* y, por lo mismo, que la ceremonia del bautismo fue sólo una pseudo-actuación, una pseudo-práctica, algo destinado al fracaso apenas ha de comenzar. Una vez más, el lingüista privado no logra que sus palabras lleguen a serle *inteligibles* siquiera a él y de allí que el punto central del argumento no sea epistemológico, como insiste la interpretación verificacionista, sino lógico o más precisamente lógico-conceptual.

## La noción de *criterio* y el problema de las otras mentes

A partir de la nota crítica de Norman Malcolm (1954) a las *Investigaciones* y de su posterior artículo "Knowing of Other Minds" publicado cuatro años después, se pensó que la noción de criterio podía proporcionar una solución al problema escéptico de las otras mentes. Se dijo que una novedosa relación lógica, denominada "criterial", suplía la brecha, tendía el puente entre la conducta observable de los sujetos y sus estados mentales internos superando de ese modo las propuestas de justificación más elaboradas que hasta entonces se habían conocido, me refiero al conductismo lógico y a las distintas versiones del "argumento por analogía" que en el año 1867 había inaugurado John Stuart Mill.

Desde la interpretación de Malcolm se establece una lectura "epistémica" de los criterios, una lectura que a mi juicio es equivocada, razón por la cual en este capítulo vamos a seguir el siguiente plan. En la primera sección voy a presentar las versiones de Malcolm (1954) y de Kripke (1981) acerca del contenido de *un* párrafo de las *Investigaciones* pues ello permite introducir el "problema de las otras mentes" y ver con mayor detalle el papel que ambos le asignan a la noción de criterio, además de presentar mi propia versión. En la segunda parte, me ocupo del otro artículo de Malcolm (1958) donde se intenta mostrar que el argumento por analogía pudo ser finalmente superado gracias a la novedosa noción que introdujo Wittgenstein y es a propósito de ello que voy a incluir las críticas de John Mc Dowell y de Stanley Cavell. En la tercera sección vuelvo a la discusión inicial, formulo algunas consideraciones generales y retomo algunas cuestiones que quedaron pendientes.

En *Investigaciones Filosóficas* & 302 Wittgenstein dice así:

“Si uno tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo propio, entonces ésta no es una cosa tan fácil: porque, por el dolor que *siento*, me debo imaginar el dolor que *no siento*. Es decir, lo que he de hacer no es simplemente una transición en la imaginación de un lugar del dolor a otro. Como de un dolor en la mano a un dolor en el brazo. Pues no me tengo que imaginar que siento dolor en un lugar de su cuerpo. (Lo que también sería posible). La conducta de dolor puede indicar un lugar dolorido –pero es la persona paciente la que manifiesta dolor.”

Norman Malcolm (1954) cree encontrar en este párrafo *una* versión del argumento en contra del lenguaje privado, versión que cuestiona el supuesto según el cual una vez que conozco (aprendo) lo que es el dolor en mí puedo transferir la idea a lo que se halla fuera de mí (la “tesis de la privacidad” (TP) que puede extraerse del & 283)<sup>1</sup>. El nuevo argumento se presenta en dos versiones. La conclusión de la primera es que no se puede hablar, sin contradicción, de las sensaciones ajenas y que, por tanto, la noción de un lenguaje privado lleva al solipsismo. Y la conclusión de la segunda es que las oraciones atributivas de términos de sensaciones a otros, aún no siendo contradictorias, resultan ininteligibles. La primera versión dice así:

(1) Si aprendo lo que es el dolor a partir de mi propio caso, he aprendido que el dolor existe, necesariamente, sólo cuando yo lo siento. Y dado que *mi* dolor (mi paradigma de dolor) tiene la propiedad esencial de existir sólo cuando yo lo siento, mi concepción de dolor es que yo soy el único ser que puedo experimentarlo. De allí se sigue que es contradictorio hablar del dolor ajeno y que el resultado obligado sea un estricto solipsismo. (Malcolm, pág. 189, el subrayado es mío).

La segunda versión dice:

<sup>1</sup> “¿De dónde nos viene *tan siquiera la idea* de que seres, objetos, pueden sentir algo? ¿Me han llevado a ella mi educación haciéndome prestar atención a los sentimientos que hay en mí, y luego transfiero la idea a los objetos que están fuera de mí? ¿Reconozco que hay algo (en mí) que puedo llamar ‘dolor’ sin entrar en conflicto con el uso verbal de los demás? –No transfiero mi idea a piedras y plantas, etc.” (IF: & 283).

(2) Si la tesis de la privacidad de las sensaciones es verdadera, entonces no podemos formarnos idea alguna de qué podría contar a favor o en contra de las sensaciones que no sentimos. De allí se sigue que hablar de las sensaciones ajenas sea ininteligible. (*ibid.*, pág. 190).

Según Malcolm la segunda versión es "más correcta", pues en ella queda clara la omisión de la idea de *criterio*. En efecto, el defensor de la TP:

"rechaza las circunstancias y la conducta como un criterio de otros. [...] No necesita (y no podría tener) un criterio para el dolor que siente. Pero seguramente ha de necesitar un criterio para el dolor que *no siente*. Sin embargo, no puede tenerlo y continuar sosteniendo la privacidad de la sensación." (pág. 190).

Por su parte, Saúl Kripke, en el *Post-scriptum* de su libro *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado (K)*, cuyo título es "Wittgenstein y la otras mentes", rechaza la versión (1) del argumento de Malcolm señalando que en ella no se hace justicia al § 302. Porque el párrafo, en rigor, dice Kripke, "no hace ninguna mención especial a propiedades *esenciales* o *accidentales*: simplemente parece imaginar una dificultad al imaginar el 'dolor' que *no siento* de acuerdo con el modelo del dolor que *sí siento*." (K, pág.121). Y para mostrar lo impropio de la exégesis de Malcolm, Kripke elige un término de clase natural «pato» por la semejanza de función con el caso de los nombres propios. Su idea es que nada impide que imaginemos *otro* pato, fenoménicamente idéntico al que conocemos pero con un código genético distinto, aún cuando hubiésemos adquirido el concepto a partir de un cierto paradigma, en su ejemplo, los patos del Central Park. En otras palabras, nada impediría la extrapolación conceptual del término incluso si tenemos la mayor de las simpatías por las ideas que cobran forma en su propia doctrina presentada en *Naming and Necessity* (1981).<sup>2</sup>

Además, respecto de la versión (2), Kripke entiende que en el § 302

---

<sup>2</sup> Para la distinción entre los enunciados de identidad con términos de clases naturales (agua, oro, tigre) y aquellos que incluyen el concepto de dolor, véase Kripke (1981) tercera conferencia y Kripke (1971).

Wittgenstein no alude a la falta de criterios sino que está planteando una *segunda* paradoja escéptica. Pues ya no se trata del problema general de extender un concepto *cualquiera* ante un caso *nuevo* (como en la paradoja anterior de "más" y "tás") sino en la dificultad especial que presentan las expresiones del tipo "Tengo dolor" (*I am in pain*). La dificultad reside en que el sujeto parece no contar con una idea de "yo" o de "tener" que sea aplicable siquiera a *su* propio caso y "menos aún un concepto genérico de un 'yo' que, además de 'mí', tenga que incluir a otras personas." (K, pág. 127). El nudo de la cuestión sería el siguiente. Eventualmente (olvidémonos por un momento de la paradoja anterior) podemos formar el concepto de pato haciendo abstracción de *esos mismísimos* patos que estamos viendo. Podemos imaginar que nacieron en otra región del planeta, en otro siglo y que tienen un código biológico distinto (son otra clase de pato). Pero el punto que observa Kripke es que dado el peso que tiene en Wittgenstein la línea que va de Hume a Lichtenberg:

"No somos conscientes de ninguna entidad que 'tenga' un cosquilleo, que 'tenga' un dolor de cabeza, una percepción visual y el resto; somos conscientes únicamente, del cosquilleo, el dolor de cabeza, la percepción visual misma." (K, pág. 125)

¿Qué podríamos abstraer para formar el concepto de un dolor que tiene alguien distinto de mí si ni siquiera resulta significativa la idea de 'mí mismo'? No tengo, dice Kripke, "un concepto de 'Yo' ni de 'tener' que me permita hacer la abstracción apropiada a partir de un paradigma original." (K, pág. 128) (como sí podría hacerlo en el caso de los patos). De modo que si ello es así, el sujeto no podría comprender qué *significa* decir que *otras mentes* tienen sensaciones, en oposición a decir que *sus* sensaciones estuviesen en otros cuerpos. Y no podría comprenderlo porque los recursos conceptuales con que cuenta se hallan (paradójicamente) inhibidos. A su juicio, esta y no otra sería la verdadera cuestión que está detrás del & 302 y no lo que sugiere Malcolm en su segunda exégesis, a saber, el rechazo implícito de la noción de criterio por parte del defensor de la TP; y por eso insiste Kripke en que el propio Wittgenstein habría vacilado frente al

problema oscilando entre la idea solipsista y una solución (escéptica) más acorde al conductismo.

Quisiera hacer aquí un paréntesis y detenerme en la noción de criterio en la que Kripke parece estar pensando. Recordemos que en la solución escéptica el acuerdo comunitario se alcanzaba introduciendo "criterios conductuales", i. e., descripciones lingüísticas de la conducta por cuyo medio las atribuciones de estados psicológicos cobraban sentido. Allí se decía:

"La solución gira en torno a la idea de que otros puedan *comprobar* lo que cada persona sostiene al afirmar que está siguiendo una regla. Otros en la comunidad pueden comprobar si quien supuestamente sigue la regla está dando respuestas particulares que ellos aceptan, que concuerdan con las de ellos o no. La forma en que ellos *corroboran* eso es, en general, una parte primitiva del juego de lenguaje; y esta no tiene por qué operar como opera en el caso de 'mesa'. Los 'criterios externos' para las sensaciones como el dolor son sencillamente la forma como se resuelve este requerimiento general de nuestro juego de atribuir conceptos a otros en el caso especial de las sensaciones." (K, pág. 96, mi énfasis)

En las notas 82 y 83 a las que la cita remite, Kripke amplía su versión de las cosas señalando una dificultad. Se dice que el criterio por el cual las personas juzgan ciertas aplicaciones de un concepto no puede ser nunca "la inclinación sincera del individuo" porque si lo fuese, no podría establecerse la distinción entre creer que se sigue una regla y efectivamente seguirla. Por tal razón, en el caso de las sensaciones, la "expresión natural, espontánea" que el sujeto exhibe (la conducta observable) parece proporcionar el requisito público que logra suplir su no tan confiable confesión (*avowal*), por sincera que fuese<sup>3</sup>.

Ahora bien, si los *avowals* ("Tengo dolor") fuesen los sustitutos verbales de las expresiones naturales primitivas (IF: & 244), dice Kripke, debería existir *siempre* alguna expresión natural, alguna circunstancia externa (distinta de la mera inclinación) por la cual las demás personas pudiesen 'corroborar' si la sensación está o no presente y, por lo mismo, si el sujeto domina la palabra que emplea. En tal caso:

---

<sup>3</sup> Traduzco *avowal* [*Außerung, Ausdruck*] que en inglés es confesión por 'expresión espontánea' porque para nosotros la palabra 'confesión' rara vez se usa de ese modo y porque corresponde fielmente a la traducción alemana en su primera acepción.

“para cada enunciado de la forma ‘Tengo la sensación S’, debería haber un *criterio externo* asociado con S, distinto de la mera confesión, mediante el cual los otros reconociesen la presencia o ausencia de S.” (K, pág. 114).

Pero esto no es así. Decir que *todos* los tipos de sensaciones están asociados a fenómenos externos característicos (la idea de que un proceso interno requiere *siempre* criterios externos, dice Kripke evocando el & 580), es una idea “*empíricamente falsa*”:

“Me parece que tenemos sensaciones o cualidades [*qualia*] de sensaciones que podemos identificar perfectamente bien, pero que no tenemos ninguna manifestación externa ‘natural’; un observador no puede de ninguna manera decir si un individuo las tiene a menos que las confiese.” (K, pág. 115)

Es decir, le parece obvio que una vez que el sujeto domina el lenguaje de las sensaciones puede identificar una sensación *nueva* aún cuando ella no esté ligada a nada que sea públicamente observable: “Entonces el único *criterio público* para tal confesión será la confesión sincera misma.” En otros términos, la expresión natural bien podría no existir sin que por ello la confesión del sujeto (la oración en primera persona del singular en tiempo presente) deje de ser significativa. Kripke encuentra en otro texto de Malcolm (*Thought and Knowledge*) una confirmación de ello y lo cita:

“Los filósofos a veces leen la insistencia de Wittgenstein de que hay un vínculo conceptual entre enunciados de sensación y las expresiones primitivas, naturales de sensación en la conducta humana como implicando que hay una contraparte natural, no verbal, conductual de *cada* enunciado de sensación. Wittgenstein no quiere decir esto y obviamente no es verdadero.” (K, pág. 116)

Por eso Kripke entiende que los párrafos que está considerando<sup>4</sup> son lo suficientemente ambiguos como para no saber a ciencia cierta cuál es la posición de Wittgenstein al respecto. Resumamos el problema. Si en ciertos casos al menos, *no* existe la expresión natural de la sensación ¿cómo *prueban*

---

<sup>4</sup> *IF*: && 244; 256; 257; 580.

(corroboran) las demás personas lo que el hablante está diciendo? ¿Cómo se llega a estar de acuerdo o en desacuerdo con él? (recordemos la importancia que tiene la noción de acuerdo en la solución escéptica). Supongamos que se responde que una vez que la comunidad admite que el sujeto domina el lenguaje de las sensaciones, admite que su emisión sincera es el criterio de su corrección. Pero entonces, si fuese así, observa Kripke, no es cierto que “un proceso interno requiere siempre criterios externos”, como dice el & 580. Y por otra parte, si la comunidad acepta que existen sensaciones que el sujeto puede identificar (y asociar un concepto) sin que haya manera alguna de que los demás corroboren su dominio, entonces tampoco es cierto que los *avowals* son los “sustitutos verbales de las expresiones naturales primitivas”, como dice el & 244.

De acuerdo a las notas 82 y 83 del *Post scriptum*, y por lo que se dice en el cuerpo principal, Kripke trata la noción de criterio como algo puramente causal, conductual, i. e., la oración que describe la contraparte no-verbal que el sujeto manifiesta y por la cual se *verifican* las sensaciones ajenas. En efecto:

[...] a fin de comprender el concepto de que otra persona tiene una sensación, tenemos que poseer un medio de verificar si la tiene.” (K, pág. 124, mi énfasis).

Los criterios son entendidos como la descripción lingüística de los signos naturales (gestos, exclamaciones) externos y públicos de la vida mental los que permiten el “acuerdo comunitario” de esa zona del lenguaje que remite a lo oculto, lo que a su vez permite la solución (escéptica) al problema de la significatividad. Se los entiende de una manera típicamente verificacionista, como si fuesen los enunciados protocolares de Carnap o la versión más cercana de Chihara y Fodor<sup>5</sup> o incluso en forma análoga a la noción de *síntoma*, tal como Herbert Feigl pensó la cuestión. Dice Feigl:

“Tenemos criterios para discriminar entre la mera simulación y el sentimiento genuino, pero esos criterios nunca se establecen en forma de condiciones necesarias y suficientes. Ellos deben verse como *indicadores probabilísticos* mucho más a la manera en la cual los *síntomas* en la medicina general se ven como indicadores probabilísticos de las enfermedades.” (“Other Minds and the

---

<sup>5</sup> R. Carnap (1932): “Psicología en Lenguaje Fisicalista”; C. S. Chihara y J. A. Fodor (1965): “Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein”.

Egocentric Predicament", *Journal of Philosophy*, 1958, pp. 978-987, mi énfasis).

Luego de este largo paréntesis volvamos al argumento que Malcolm cree encontrar en & 302. Ante todo ¿es cierto que hay en ese párrafo un argumento en contra del lenguaje privado o incluso un argumento? ¿Es cierto que en él se alude veladamente a la dificultad que observa Kripke? En mi opinión, aún si hubiese allí un esbozo de argumento cuyo blanco de ataque fuese la TP, tal esbozo dependería conceptualmente del argumento que se considera canónico.<sup>6</sup> Y aún cuando mucho de lo que dice Kripke acerca de la idea de yo en Wittgenstein pueda ser cierto, no creo que sea ese el problema que se está discutiendo allí.

En lo que resta de la sección quisiera desarrollar estos puntos y mostrar, frente a lo que piensan Malcolm y Kripke, que el & 302 (al que frecuentemente se asocia el & 350) cuestiona las ideas de quien defiende la tesis de la privacidad en un tono completamente irónico, apuntando más bien al *malentendido* general que las rodea. Quisiera mostrar que Wittgenstein ataca los supuestos que dan lugar a ello y que si ubicamos el & 302 en un contexto más amplio, la ironía a la que alude se puede apreciar muchísimo mejor. Comencemos pues con el argumento canónico haciendo un resumen de lo esencial.

Un lenguaje privado es por definición un lenguaje que otros no pueden (lógicamente) comprender (& 243). Vimos que un lenguaje con esa característica no puede ser siquiera un lenguaje inteligible *para el individuo* que lo intenta construir. Tengamos presente el & 258. La ceremonia por la cual el sujeto cree bautizar su sensación con el nombre "S" (la definición ostensiva interna que establece su significado) podría ser exitosa si toda vez que en el futuro la fuese a emplear, habría de referir siempre a esa sensación y no a otra. Para ello, en cualquier instancia de aplicación, la conexión entre el nombre y lo nombrado tiene

---

<sup>6</sup> Esquemáticamente: la TP implica la posibilidad de un lenguaje privado (LP); un LP es imposible; por tanto la TP es falsa. Luego, los conceptos que aluden a sensaciones internas *no* obtienen su significado a partir del propio caso; luego, no se puede extrapolar lo que no se tiene. (Véase nota 24 del capítulo anterior, pág. 128).

que ser la *correcta*. Ahora bien, dado que no se dispone de un criterio de identidad para la sensación ni de un criterio para la aplicación correcta del nombre, el individuo no tiene manera de fijar el uso *apropiado* de la palabra, es decir, no tiene manera alguna de hablar significativamente de *su* experiencia sensorial a la que llamó "S". Por lo tanto, la ceremonia por la cual supuestamente aprendió/conoció lo que la sensación en cuestión *significa*, terminó siendo un fracaso, pues lo que permite distinguir una aplicación correcta de una que no lo es (vital al uso significativo), quedó por hipótesis anulada. Y cabe recordar que algo es un lenguaje sólo en la medida en que los sonidos y las marcas que se emplean no se empleen en función de lo que a cada uno le *parece*. (IF: & 202).

"El *quid* es que un objeto esencialmente privado no puede *justificar* el uso de una palabra, ni para los demás *ni* para él. El objeto privado no sólo no forma parte del juego público sino que tampoco puede formar parte de nuestro juego privado." ("Notas para la 'Conferencia Filosófica'", en OSF, pág. 430).

"Supóngase que alguien dice: 'La sensación pasa y posteriormente se reconoce de nuevo'. Yo diría no, si se dice eso, entonces la sensación no es la muestra. No se puede hablar de *reconocerlo* porque no se tiene un criterio de reconocimiento correcto o incorrecto." ('El lenguaje de los datos de los sentidos y la experiencia privada', en OSF, pp. 334-335, el subrayado es mío). "Sólo es posible *equivocarse* en el juego que se juega con otra gente." (OSF, pág. 335, el énfasis es mío).

Se ve entonces que aunque Malcolm quiera independizar el argumento que él encuentra en el & 302 del argumento canónico, pareciera que no lo puede hacer.<sup>7</sup> Porque para decir que se está en condiciones de extrapolar un concepto es preciso, como es obvio, tener el concepto que se va a extrapolar y esto es justamente lo que el lingüista privado no puede tener, tal como se argumenta a partir del & 243. Claro que esto iría en favor de Kripke, pues él dice que Wittgenstein cuestiona que el sujeto disponga de los conceptos de yo y tener ("Yo tengo dolor"). El primero por lo que vimos antes (pág. 132-3) y el segundo porque depende del anterior.

---

<sup>7</sup> La versión (2) dice: "Si la tesis de la privacidad de las sensaciones es verdadera, entonces no podemos formarnos idea alguna de qué podría contar a favor o en contra de las sensaciones que no sentimos. De allí se sigue que hablar de las sensaciones ajenas sea ininteligible". Pero el punto del argumento canónico, a mi entender, es que no sólo no podríamos hablar de las sensaciones ajenas, tampoco serían significativas las propias.

Ahora bien, un defensor de la TP podría intentar salvar la significatividad de las oraciones psicológicas de este otro modo. Podría decir que la atribución con sentido de un dolor ajeno equivale a atribuirle al otro *lo mismo* que yo muchas veces tengo. Por ejemplo, cuando comprendemos el sentido de la oración "las 5 en punto en el sol" comprendemos que se trata de *la misma hora* que aquí, cuando aquí son las 5 en punto. Pero Wittgenstein en el & 350 observa el error que se halla en esta respuesta. El problema no yace en la gramática de la noción de 'igualdad' o 'mismidad', porque estas nociones se dan por supuestas en todo juego de lenguaje. El problema reside en que para decir que el otro tiene "mi mismo dolor" debo comprender, de antemano, lo que significa que *él tiene dolor* y que *yo lo tengo*. Y por eso el ejemplo del sol viene a mostrar un error parecido. Hablar de la misma hora, aquí y allá, carece de sentido porque no comprendemos de antemano (sólo *creemos* comprender) las oraciones respectivas. En realidad se pasa por alto que la expresión "las 5 en punto" sólo tiene sentido en relación a la posición del sol, porque es en relación a él que medimos las horas. Vale recordar un sinsentido similar a éste cuando alguien dice que va a estimar su propia altura colocando la palma de la mano... arriba de su cabeza (*IF: & 279*). Pero vayamos al núcleo del malentendido al que apunta, tal como yo lo entiendo, el & 302.

La idea misma de "mi propia experiencia", su inmediatez, su intimidad, es un blanco permanente en la crítica de Wittgenstein. La cuestiona tanto en su vertiente epistémica (acceso único, conocimiento directo) como en su vertiente ontológica (&245; 298) y se dice que la tesis semántica de la privacidad, entendida en esos términos, da lugar a toda suerte de perplejidades filosóficas. Cito a Wittgenstein:

"Se dice que no conocemos las otras mentes y que sí conocemos la propia. Pero en un cierto sentido – esto es una tontería. Pero ¿por qué la gente dice esto? Ello se funda en un extraño tipo de malentendido. [...] Es como decir: en tenis no hay goles. En consecuencia no hay un uso de 'Me pregunto si tengo dolor', 'Estoy bastante seguro de que tengo un dolor' o 'Sé que tengo un dolor'. No podemos marcar un gol en tenis. ¿Será porque es difícil??" (*Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947 (LPP)*, pág. 227).

En los párrafos que preceden al & 302, el interlocutor señala que al insistir en el nexo entre el concepto de dolor y la conducta, se tiende a prescindir

de la sensación interna, como si ella no fuese nada. Le parece obvio que *imaginar* el dolor ajeno no es imaginar un cierto comportamiento (gestos/ exclamaciones) e igualmente obvio que en ocasiones imaginamos lo que una persona sufre aún cuando no lo demuestre. De modo que estas simples observaciones bastan para mostrar que “lo que realmente importa” es la sensación *interna* y que lo otro es en todo caso secundario. (&& 281-283)

Wittgenstein vincula estrechamente la TP con estas inquietudes y en ese contexto examina el concepto de *imaginación* (*Vorstellungskraft*) ¿Por qué “no es fácil” imaginar el dolor ajeno según el *modelo propio*? Se dice: para extrapolar mi sensación de dolor tengo que imaginar *su* dolor poniendo en el lugar de él al mío. Pero es un contrasentido decir que imagino la sensación *del otro* ‘omitiendo’ la sensación del otro y por eso a mi juicio la ironía de decir... “la transferencia no es fácil”... pero no porque sea ‘problemática’ sino más bien porque es un absurdo (no se marcan goles en tenis ¿será porque es difícil?).

Supongamos que se dice esto otro: puedo reemplazar la expresión “Tengo dolor” por un grito. ¿Podría imaginar que *mi* grito reemplace la atribución “El tiene dolor”? O que se diga: mientras señalo una parte de su cuerpo comienzo a hacer exclamaciones. Si lo hiciese, dice Wittgenstein, nadie entendería que quiero decir ‘El tiene dolor’ sino que estoy queriendo decir ‘Yo tengo dolor *allí*’... “como si su cuerpo fuese una extensión del mío” (*LPP*, pág. 52). De modo que tampoco tiene sentido decir que así imagino *su* dolor. En suma, la imagen que la imaginación construye *no* interviene para nada en el significado ni en la comprensión de los términos de sensaciones ajenas.<sup>8</sup> En ambos casos se pasa por alto que el concepto de dolor *no es separable* de la *persona* que lo siente (cf. última línea del & 302) con lo cual se estaría señalando aquí una relación interna y no lo que interpreta Kripke. Pensemos en las preguntas: “¿Cómo sería un dolor que nadie tiene? ¿Un dolor que no le pertenece a nadie en absoluto?” (*OF*, pág. 84),

---

<sup>8</sup> “No está claro qué papel juega la *imaginabilidad* en nuestra investigación. Es decir, en qué medida garantiza el sentido de la proposición.” “Para la comprensión de una proposición es tan poco esencial que uno se imagine algo con ella, como que esboce un dibujo con ella.” “[.] Por otra parte, se nos puede imponer una figura que no nos sirva para nada.” (*IF*: && 395, 396, 397)

nuevamente el nexo gramatical entre el dolor y el sujeto que lo padece es *esencial* al concepto y por lo tanto no se lo debe vulnerar.<sup>9</sup>

Ocurre entonces que, subrepticamente, la tesis de la privacidad introduce una brecha (metafísica y epistémica) entre el ámbito psicológico (lo fenoménico, lo inmediato, lo interno) y el ámbito conductual (lo observable, lo indirecto, lo externo) y, frente a ello, Wittgenstein insiste una y otra vez, en que la brecha misma es el producto de un equívoco. Como vimos antes (cap. 2), la clave de los conceptos psicológicos no reside en “lo interno” sino en las conexiones conceptuales (gramaticales) que se establecen en el aprendizaje, en la adquisición del concepto, en el uso cotidiano y, principalmente, en la complejidad de las situaciones humanas pues “lo que sucede en el interior sólo tiene significado en el flujo de la vida”. (UE, I, & 44).

Ahora bien, en la oración “Sólo yo conozco mi dolor”, la palabra *conocer* alude únicamente a que no tenemos *dudas* al respecto, porque no podemos “equivocarnos” acerca de si algo nos duele. Pero el punto que interesa notar es que en un contexto donde la duda y el error están por principio exentos, deben quedar igualmente exentos la justificación y el conocimiento. Si ello es así, en el juego de lenguaje de las oraciones psicológicas en primera persona del tipo “Tengo dolor” (los *avowals* en general) lo epistémico no tiene cabida, del mismo modo que no tiene cabida decir que se marcan goles en un juego como el tenis. Pero el malentendido de pensar que esas expresiones (denominadas en inglés *cogito-like*) constituyen una genuina base epistémica hace que se digan cosas como “no conocemos las otras mentes pero sí conocemos la propia”. Y asociado a ello, los perennes *puzzles* filosóficos (el solipsismo, el escepticismo acerca de las otras mentes) a los que las *Investigaciones* en general y el & 302 en particular, dirigen su crítica. El punto principal, tal como yo interpreto a Wittgenstein, es señalar una falsa idealización, un sinsentido, una quimera, aquella que básicamente surge cuando se emplea el modo de hablar que vale en *un* juego de lenguaje en otro juego al cual no pertenece. (UE, vol. II, & 44). Y frente a estos cruces gramaticales se intenta mostrar que una expresión como “Solo yo siento

---

<sup>9</sup> Teniendo siempre presente que: “La *esencia* se expresa en la gramática.” (IF: & 371)

mis dolores” no dice *nada* que sea filosóficamente relevante salvo recordar una regla de uso, una regla del tipo “Los solitarios los juega uno solo” o “Una sonrisa sólo sonríe en un rostro humano”. Se intenta mostrar que la noción de privacidad ha sido indebidamente “cargada” (metafísica y epistémicamente y el ACLP la ha despojado también de su pretensión semántica) cuando en realidad sólo alude a la trama de los conceptos, a las reglas de la gramática que la contienen.

Es por estas razones que tiendo a desestimar la interpretación de Kripke del & 302, una interpretación que ve condensado en él lo que sería una segunda paradoja escéptica, en este caso referida a las nociones de *Yo, uno mismo* y lo que el yo pueda *tener*. En la sección que sigue diré por qué tampoco comparto la interpretación que Malcolm hace (versión 2) del aludido párrafo.

## II

Pocos años después de la nota crítica a las *Investigaciones*, Norman Malcolm (1958) publica otro artículo, “Knowledge of Other Minds”, con el propósito de mostrar que el argumento por analogía, de amplia aceptación es, gracias a Wittgenstein, un argumento superado. En su momento J. S. Mill (1867) había puesto las cosas de este modo:

“¿A través de qué evidencia conozco o a través de qué consideraciones llego a creer que existen otras criaturas con sentimientos, que las figuras que hablan y caminan y que escucho y veo tienen sensaciones y pensamientos o, en otras palabras, que poseen Mentes?” (Cita de J. S. Mill en Malcolm (1958), pág. 92, mi traducción).

Mill responde señalando la conexión *causal* que existe entre el propio estado mental y la propia conducta para luego observar que los demás seres humanos presentan una conducta corporal semejante a la suya. Por analogía concluye entonces que los estados mentales ajenos causan, de manera semejante, la conducta ajena.

Russell (“Analogy”, 1948) suscribió a esta misma idea, también lo hizo William James, luego S. Hampshire (“The Analogy of Feelings”, 1952) y más

sofisticadamente antes H. H. Price ("Our Evidence for the Existence of Other Minds", 1938). Todos presentaron sus respectivas versiones e incluso hace poco tiempo David Chalmers (*The Conscious Mind*, 1996) formuló el argumento en estos otros términos:

"Notamos regularidades entre la experiencia y los estados físicos y funcionales en nuestro propio caso, postulamos leyes subyacentes simples y homogéneas para explicarlo y usamos esas leyes para inferir la existencia de la conciencia en los otros. Este puede ser o no el razonamiento que implícitamente usamos al creer que los otros son conscientes, pero en todo caso parece proveer una justificación razonable de nuestras creencias." (pág. 246)<sup>10</sup>

Luego de señalar la pobreza de una inducción cuyo sostén es un único caso, Malcolm debilita y pone a prueba la conclusión del argumento de Mill de este otro modo: "Es probable que esa figura humana (señalándola) tenga pensamientos y sentimientos." Pero enseguida observa que aún así el problema permanece, pues qué puede significarle esto al filósofo que la formula, si es que le significa algo; porque si se contenta con una analogía tan débil será seguramente porque carece de todo *criterio* para *establecer* si "la otra figura que habla y camina" tiene o no tiene una mente, de lo contrario no habría necesitado de tal razonamiento. De modo que, retomando el argumento que había advertido en el & 302 (cf. pág. x, versión 2) Malcolm agrega lo siguiente:

"Si él tuviese un criterio que pudiera aplicar, estableciendo con certeza que esta o aquella figura humana tiene o no tiene sentimientos (porque el único criterio plausible yacería en la conducta y en las circunstancias que están a la vista de todos), no habría que recurrir al tenue razonamiento analógico que, en el mejor de los casos, depara una probabilidad. Si Mill no tiene un criterio para la existencia de sentimientos que no sean los propios, entonces, en ese sentido, no entiende la oración "Esa figura tiene sentimientos" y en consecuencia no entiende la oración "Es probable que esa figura tenga sentimientos." (Malcolm 1958, pág. 92, la traducción y el subrayado son míos).

---

<sup>10</sup> La vigencia del argumento por analogía se mantiene, me parece a mí, porque admite la posibilidad lógica de que "esas figuras que hablan y caminan" (como dijo Mill) y que llamamos "personas" puedan ser en rigor autómatas o como se prefiere decir ahora "zombies" (criaturas sin conciencia), una idea que aunque parezca mentira despierta sumo interés en algunas líneas de la actual filosofía de la mente.

La salida de decir que yo efectivamente *comprendo* lo que significa la oración "X tiene dolor" por el solo hecho de entender que el otro tiene *lo mismo* que yo muchas veces tengo (en alusión a *IF: & 350*), es una salida equivocada, dice Malcolm, "a menos que usted me ofrezca un criterio para decir que alguien tiene lo mismo que yo tengo", en cuyo caso el argumento por analogía se volvería superfluo. El interés de Malcolm es mostrar que, en cualquiera de sus versiones, se comete el "error fundamental" que hemos denominado "la tesis de la privacidad" (TP), el supuesto de que aprendemos o conocemos a partir de nuestro propio caso en qué consisten los pensamientos, las sensaciones o los sentimientos. H. H. Price fue claro al respecto: "Conozco por introspección lo que los actos de pensar y percibir son" ... y como *no* conozco los estados mentales ajenos del modo en que conozco los míos, la opción ineludible parece ser o bien razonar por analogía o bien caer en el solipsismo y la ininteligibilidad.

El núcleo del artículo "Knowledge of Other Minds" es mostrar que Wittgenstein de un solo golpe rechaza el supuesto, anula la engañosa opción a la que conduce y de ese modo elimina el problema escéptico de las otras mentes. Pero dado que la llave de todo eso es una noción que *establece con certeza* lo que de otro modo sería una incógnita, se instala a partir de entonces una versión *epistémica* de la noción de *criterio*, la que a su vez da lugar a una idea de fuerte contenido metafísico: la existencia de una conexión *esencial* entre los estados internos y lo que los individuos expresan, como el propio Malcolm ha dicho en su artículo anterior:

"La idea de un lenguaje privado esta presupuesta en todo programa que infiera o construya el 'mundo externo' y las 'otras mentes'. Está contenida en la filosofía de Descartes y en la teoría de las ideas del empirismo clásico Británico, en el contemporáneo, en el reciente fenomenalismo y en la teoría de los datos de los sentidos. En el fondo es la idea de que sólo existe una conexión contingente y no una *esencial* entre una sensación y su expresión externa."  
(Malcolm (1954), pág. 182, mi traducción).

Es así que haciéndose eco de esta versión, Jonathan Dancy (1985) observa que el único modo de entender las oraciones acerca de los estados mentales de los otros "es aceptar una relación no-contingente" entre tales estados y la conducta; y que la manera que encontró Wittgenstein "puede expresarse por

medio de su controvertida noción de *criterio*". Pues si tal vínculo esencial no existiese "parecería inevitable el compromiso con el solipsismo". (pág. 91-2)

Me voy a referir ahora a una de las primeras críticas a la versión epistémica de los criterios, la de Stanley Cavell (1979), "Criteria and Judgement", quien extracta una serie de afirmaciones de Malcolm (1954, pág. 197) con el propósito de poner a prueba su consistencia. Ellas son:

- 1) "La satisfacción del criterio de y establece la existencia de y fuera de toda duda".
- 2) "La ocurrencia de un síntoma de y también puede establecer la existencia de y 'fuera de toda duda' pero en un sentido diferente."
- 3) "No tiene sentido suponer que otra persona no tiene dolor si nuestro criterio de que él lo siente ha sido satisfecho."
- 4) "Si vemos a un hombre exhibiendo una violenta conducta de dolor ¿no podría algo mostrar que no lo tiene? Por supuesto."
- 5) "Un criterio se satisface *sólo en ciertas circunstancias*."

La primera cuestión que inquieta a Cavell es la siguiente: si los criterios proveen *certeza*, como dice Malcolm, y no la proveen por tratarse de una implicación lógica ni por una concomitancia empírica (propia de los *síntomas*) ¿de qué tipo de certeza se habla? Por otro lado, si criterios y síntomas establecen *fuera de toda duda* (1) pero en *sentido diferente* (2) la "existencia" de algo ¿en qué consiste concretamente esa diferencia? En todo caso ¿cómo se concilian (4) y (1)? Cuando Malcolm dice que no hay aquí ninguna contradicción, porque en rigor el criterio *no* ha sido *satisfecho*, Cavell, además de recordar que Wittgenstein jamás usó la palabra "satisfacción" en relación a ello, observa la vacuidad de esa respuesta, porque ahora la certeza de la conexión criterial se preserva al precio de no saber nunca 'con certeza' si el criterio ha sido o no satisfecho. Y entonces dice:

"Si sostengo que X es el caso sobre la base de la presencia del criterio de X y 'resulta que' X no es el caso, entonces siempre puedo decir 'Los criterios sólo estaban aparentemente presentes' o 'Los criterios sólo fueron aparentemente satisfechos'. Que algo sea un criterio de X es ahora –para apelar a un viejo pensamiento– necesario por ser analítico, y en consecuencia, empíricamente vacuo. Entonces ¿cuál es el conocimiento que nos proporciona? (Cavell, pp. 41-42, la traducción y el subrayado son míos).

La salida de Malcolm queda explícita en (5): un criterio se satisface *sólo en ciertas circunstancias*. Por ejemplo, si alguien representa una pieza de teatro (nos engaña o simula o hace una broma) es obvio que en ese caso retiramos, inhibimos los criterios normales de atribución psicológica, pues la situación misma excluye que puedan ser satisfechos. Pero ¿qué significan “las circunstancias”? pregunta entonces Cavell; ¿En qué momento las expresiones y los gestos de dolor dejan de ser *evidencia*? ¿No tenemos que pensarlas en relación a lo que denominamos una ‘conducta de dolor’? ¿No aprendimos ese concepto por estar inmersos en ellas? El punto que cuestiona es que no se explica por qué los criterios que, por hipótesis, son una cierta cosa en determinados casos dejan de serlo: ¿por qué “la conducta que, bajo ciertas circunstancias, es el criterio del dolor, no es *bajo esas mismas circunstancias* un criterio del dolor”? (pág. 43).

Con estos interrogantes, Cavell señala que se está malinterpretando el problema. Porque los criterios, en rigor, no establecen nada “con certeza”, es decir, su función no es la de ‘verificar’ *enunciados*. Nosotros asociamos el *concepto* de dolor a las circunstancias típicas a las que solemos asociarlo (así lo hemos aprendido) y sólo en ciertos casos lo que normalmente cuenta como ‘conducta de dolor’ pasa a un segundo plano. Decimos: “X está actuando”, “X está haciendo una broma”, siendo concientes ahora de los criterios *particulares* que rigen los conceptos de *simulación* o *engaño*, los que también hemos aprendido (luego de aprender el primero). Es por ese motivo que los criterios “no determinan la certeza de los enunciados sino la *aplicación de los conceptos* que se emplean en los enunciados.”, dice Cavell, a mi entender con razón. (pág. 43, mi énfasis).

Por otra parte, hay un trasfondo de *acuerdo* en nuestros juicios, denominado a veces ‘convenciones’, a veces ‘reglas’ y es bajo este acuerdo general que juzgamos y actuamos. La apelación a los criterios, piensa Cavell, sería una manera de ‘dar estabilidad’ a los juicios, lo que erróneamente lleva a pensar que ellos proveen juicios *ciertos*. Pero no es así. En el acuerdo del que habla Wittgenstein (un acuerdo en nuestra forma de vida) lo que principalmente interesa es el uso que damos a los conceptos:

“Al juzgar (al decir algo verdadero o falso) uno tiene que ser capaz o querer juzgar la contracción de un rostro como una mueca de dolor, reconocer una sonrisa como forzada, descubrir que una palmada en la frente expresa una toma de conciencia y la superación de una estupidez, que el puño en el corazón expresa que se admite un arrepentimiento, que un tono de voz es una aserción.” (Cavell, pág. 36, mi traducción).

La cita en mi opinión alude a la capacidad de distinguir “los finos matices de comportamiento” de la que habla Wittgenstein, la que sin duda requiere (además de experiencia de vida) los criterios propios de los conceptos asociados (sonreír, tomar conciencia, arrepentirse) y en donde se es capaz de distinguir la expresión de violencia de un rostro de, digamos, una mueca nerviosa. Creo que Cavell acierta al negar que los criterios (en este caso conductuales) *establecen la certeza de los enunciados*, por mi parte vengo sosteniendo que la función que les cabe tiene que ver más con la aplicación *correcta* de los conceptos que con otra cosa, aunque (curiosamente) Cavell suele pasar por alto este último énfasis.<sup>11</sup>

La otra cuestión que sí comparto con Cavell es la cuestión escéptica. Wittgenstein no se propone refutar a quien niega que podamos “conocer” la existencia de las otras mentes y la noción de criterio no puede ni debe cumplir ese papel. Porque nuestra relación con los otros (y con el mundo) no es una relación “epistémica” ligada a la posibilidad del error y a la justificación de tal verdad.<sup>12</sup> Su idea se condensa en la siguiente frase: “Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la *opinión* de que el otro tiene un alma.” (*IF*, II, pág. 417; *IF*: & 420). Volveremos a este punto después.

Voy a resumir ahora las notas principales que observa Roger Albritton (1959) (con quien también discute Cavell), pues este artículo suele ser citado como una autoridad en la materia y porque en él se defiende la versión epistémica que estoy presentando. Albritton distingue dos sentidos del término *criterio*: (i) el

---

<sup>11</sup> H. J. Glock (1996) ha observado que mientras para Quine los seres humanos son cajas negras que producen sonidos a partir de estímulos sensoriales, para Wittgenstein son ‘criaturas capaces de seguir reglas lingüísticas’ y por lo mismo caracteriza su conducta en términos normativos. Glock añade que irónicamente algunos wittgenstenianos pasan por alto su versión normativa del lenguaje señalando que la primera interpretación no reglada [*unruly*] de Wittgenstein es la de S. Cavell en “The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy” (*Philosophical Review* 71, 1962)

<sup>12</sup> Este punto lo enfatiza también Tomasini Bassols (2003, cap. 4).

que lo equipara a una *condición lógicamente suficiente* de que algo sea lo que es (el *criterio definidor*) y (ii) el que hace que estemos *justificados* en decir lo que decimos. En el primer caso, las condiciones no se hallan en la naturaleza sino en el uso acordado de las convenciones (la relación criterial pertenece a la gramática) y en el segundo, se trata de aquello que nos permite *saber* lo que afirmamos, entendiendo que, en las circunstancias apropiadas, decir "X tiene dolor" es una *verdad necesaria*.<sup>13</sup>

Siete años después de su artículo Albritton se retracta (*Poscriptum* 1966). Se retracta de haber dicho que las regularidades en juego eran "convenciones", pues ahora piensa que son los "hechos generales de la naturaleza" en los que las convenciones descansan. Porque, si como dijo anteriormente, cierta conducta fuese el criterio de un cierto estado mental, entre ambos habría una 'conexión necesaria' y no es así. Es concebible que la gente deje de comportarse como hasta ahora lo ha hecho, lo que muestra que "no existen las verdades necesarias ni tampoco contingentes de ninguno de los tipos que he sugerido" (pág. 249). Sólo existen hechos contingentes. Uno de ellos, por ejemplo, es la conducta de dolor de muelas; y porque lo es, y se lo toma como se lo toma, pasa a ser un asunto que concierne al uso o a la convención; de lo que no se sigue que esa conducta *implique* el dolor de muelas, ningún escéptico se impresionaría con ello y el 'problema de las otras mentes' sigue estando como siempre. Tampoco se sigue que el criterio en cuestión implique *casi con certeza* aquello de lo que es criterio, porque si la convención de describir la conducta en esos términos se dejase a un lado el concepto 'dolor de muelas', piensa ahora Albritton, podría aún sobrevivir.

Paso a examinar ahora la crítica de John Mc Dowell (1982) a la versión epistémica. Hemos visto que las oraciones que describen los criterios de que alguien tiene dolor *no* implican lógicamente su verdad. Hemos dicho también que no existe una lista definida de condiciones para el empleo apropiado de una oración atributiva. Y dado que es posible la simulación o el engaño, siempre es posible imaginar una situación que defraude, revoque o frustre una atribución. Por ese motivo suele decirse que los criterios pueden ser "revocados" [*defeated*] (otra

---

<sup>13</sup> Véase la crítica de Anthony Kenny a Albritton en su artículo *Criterion* (Enciclopedia Edwards).

vez un término que Wittgenstein no utilizó) y este es un rasgo que ha dado lugar a una larga discusión.<sup>14</sup>

John Mc Dowell, a diferencia de Crispin Wright (1978), no acepta la idea de revocabilidad. En "Criteria, Defeasibility and Knowledge", pone a consideración y rechaza las siguientes afirmaciones:

- 1) Los criterios, a diferencia de los síntomas, proporcionan *un tipo de evidencia* que se relaciona con las convenciones y no con la teorización empírica.
- 2) Tal evidencia tiene la particularidad de ser *revocable*, i.e., la garantía que los criterios otorgan puede dejar de ser tal.
- 3) La noción de criterio permite dar una *respuesta* novedosa al problema tradicional de las otras mentes.

Bajo cierta interpretación que Mc Dowell cuestiona, la conducta del sujeto proporciona la evidencia que permite la apropiada atribución mental.<sup>15</sup> Pero lo que la palabra "evidencia" sugiere es que el comportamiento externo (visible y público) del sujeto *se conoce mejor* que su ámbito interno (privado y oculto), el ámbito del cual, supuestamente, los criterios son evidencia. No obstante, se dice también que la situación más favorable puede ser insuficiente, ya que los datos observados podrían ser compatibles con que la persona *no* se encuentre en ese estado mental. Si ello es así ¿qué *sabe* el sujeto que hace la atribución? ¿cómo es posible admitir que esto sea 'epistémicamente satisfactorio'?

Cuando se responde diciendo, como lo hace Crispin Wright, que "experimentar la satisfacción de los criterios" no equivale a *conocer* que las cosas son de un cierto modo sino que la experiencia en cuestión es el criterio para "decir" que conocemos, no se está resolviendo nada. Se está diciendo que mi atribución ("X tiene dolor") no equivale a mi conocimiento de que ello sea el caso

---

<sup>14</sup> Véase W. G. Lycan (1971): "Non-inductive Evidence: Recent Work on Wittgenstein's 'Criteria'".

<sup>15</sup> Casi 20 años antes Shoemaker (1963), además de introducir la noción de *evidencia no-inductiva*, sostuvo que las relaciones criteriales son relaciones no-contingentes: Si X es el criterio de Y, es *inconcebible* "que podamos descubrir empíricamente que [X] no es o ha dejado de ser la evidencia" de la obtención de Y.

(porque la persona puede no tenerlo) pero que, si los criterios son experimentados por mí como satisfechos (el sujeto grita y se retuerce) entonces estoy *justificado* a decir que sé que X tiene dolor. Sin embargo, esta respuesta no legitima una afirmación de conocimiento, dice Mc Dowell, y carece de todo valor para el escéptico:

“En tanto su interés responda a cuestiones epistemológicas, el enfoque criterial no parece impresionar más que cualquier otra instancia de un género de respuestas al escepticismo al que parece pertenecer: un género en el cual se concede que los reclamos escépticos son sustancialmente correctos, pero se supone que estamos a salvo de tener que sacar las conclusiones escépticas por el hecho de que no sirve –al violar una ‘convención’– hablar de esa manera.” (Mc Dowell (1982), pág. 373, la traducción y el énfasis son míos).

En otras palabras, si vamos a responder al escéptico será porque encontramos que sus reclamos son plausibles; pero si los criterios son “revocables” no existe ninguna razón por la que él tenga que admitir que aquello en lo que los criterios descansan (las convenciones) pueda cerrar la brecha en la que hace hincapié el problema tradicional de las otras mentes.<sup>16</sup>

En este tramo de la discusión se suele decir que la versión epistémica más interesante se halla en el contexto semántico. Nosotros hemos visto (cap. 1) que la lectura de Kripke continúa la línea iniciada por Michael Dummett (y seguida por Crispin Wright) quien sostiene que, a diferencia del enfoque realista del significado en términos de condiciones de verdad (Frege-*Tractatus*), el segundo Wittgenstein habría adherido a un enfoque antirealista, en términos de condiciones de asertabilidad y que en ello los criterios son la clave. Al hacerse el desplazamiento hacia lo semántico la pregunta: “¿En qué puede consistir que sea el caso de que p?” se sustituye por esta otra: “¿Cuáles son los *criterios* para que se acepte la *aserción* de que p?”. Pero Mc Dowell, quien igualmente rechaza esta segunda

---

<sup>16</sup> Como señala Lycan, en las versiones de Malcolm, Shoemaker y Kenny, entre otros, los criterios proporcionan el *punteo evidencial* entre la conducta y la mente. Pero Wittgenstein “probablemente hubiese desaprobado esta manera de hablar pues su interés era poner fin al modelo ‘interno-externo’ *tout court*.” (Lycan, pág. 121). Para la continuación de la polémica Mc Dowell -C. Wright, véase Wright (1984).

variante, no procede a discutirla (tampoco lo haré yo)<sup>17</sup> sino que la menciona a propósito del tema que está tratando, el conocimiento de las otras mentes. Señala entonces, primero, que una adscripción de un estado mental es *verdadera* sólo en el caso de que la persona se encuentre en ese estado y que eso difícilmente hubiese sido rechazado por Wittgenstein, llámese o no a ello una "postura realista". En segundo lugar, si la semántica antirealista descansa en la idea intuicionista de las constantes lógicas (las que se dan en términos de *prueba*) no es fácil ver cómo la revocabilidad de los criterios pueda tener allí algún lugar, pues si algo no se caracteriza por ser "revocable" es precisamente la noción de prueba.

Otra de las objeciones de Mc Dowell a la asimilación de los criterios con la evidencia revocable tiene que ver con la necesidad de algunos comentaristas de sostener algo como esto:

"La posibilidad de simulación es un rasgo esencial de nuestros conceptos de 'estados internos'. Conversamente es igualmente esencial que los criterios a favor de 'p' puedan ser satisfechos y, no obstante que 'p' pueda ser falso. Lo que una persona dice es un criterio de la imagen que tiene (IF: & 377) pero puede estar mintiendo; la conducta de dolor es un criterio del dolor, pero la persona puede estar simulando." (P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion*, pág. 289, mi traducción).

La posibilidad de *simulación* se presenta como un dato incontestable en favor de la idea de revocabilidad pues se trata de un rasgo esencial, inherente a los conceptos psicológicos.<sup>18</sup> Sin embargo, Mc Dowell ofrece una interpretación diferente la que va precedida por el siguiente cuadro de situación. Primero, el concepto de simulación cumple un papel análogo al concepto de ilusión en el problema escéptico acerca del mundo externo. Se supone que i) los juicios acerca de las otras mentes son, desde el punto de vista del conocimiento, juicios problemáticos, mientras que aquellos acerca de la conducta o las características observables no lo son; ii) se debe mostrar cómo una información conductual y corporal no-problemática puede convertirse en una garantía respecto de los juicios psicológicos acerca de las demás personas.

---

<sup>17</sup> Para una lectura crítica de la posición de Dummett, véase Anthony Brueckner "The Anti-Realist's Master Argument", en *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, 1992.

<sup>18</sup> Véase a propósito el artículo de John Canfield (1981): "Counterarguments".

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la cuestión de si los criterios de una atribución se satisfacen o no pasa a ser una cuestión crucial; y frente a este marco epistémico es inevitable concluir que la garantía de los juicios acerca de las otras mentes sólo permite un apoyo evidencial de tipo revocable.

"No podríamos establecer nada más fuerte que esto, si lo que necesitamos es una certeza inmune a lo que supuestamente hace a los juicios psicológicos acerca del otro, en términos generales, epistémicamente problemáticos. De modo que *si consideramos a Wittgenstein como operando dentro de este marco*, estamos compelidos a la interpretación de él que estoy cuestionando. De acuerdo con este enfoque, el escéptico tiene razón en insistir que nuestra mejor garantía de un juicio psicológico acerca de otra persona es la evidencia revocable constituida por su 'conducta' y las circunstancias 'corporales'." (Mc Dowell, pág. 383, la traducción y el énfasis son míos).

Acertadamente a mi entender, Mc Dowell señala el error de leer a Wittgenstein de esa manera, como si él estuviese luchando por dar una respuesta al escéptico en lugar de entender que su objetivo es negar el doble supuesto que genera el problema (i y ii). ¿De dónde proviene el error y cómo se lo enmienda?

El concepto de *ser humano* ha sido desplazado de su lugar central y se lo ha sustituido por el concepto de *cuerpo humano* concibiendo la conducta observable como se concibe el comportamiento de los planetas, lo que inexorablemente conduce al problema de las otras mentes. De ese modo, el ámbito denominado 'mental' queda oculto detrás de lo visible y esa separación impide que se tome en cuenta la "apertura directa" de la que habla Wittgenstein. En la interpretación de Mc Dowell no se trata de postular un nexo no-contingente para cerrar la brecha que señala el escéptico, porque los criterios no cumplen esa función y la brecha no existe. Tampoco son ellos un tipo de evidencia (soñadamente irrevocable), simplemente porque *no* son evidencia de ningún tipo. Wittgenstein jamás sostuvo que 'conocemos mejor' la conducta de los otros de lo que conocemos sus estados mentales y entendió siempre a la noción de 'ser humano' como la noción básica. De modo que la cuestión acerca de las atribuciones mentales erróneas se puede responder ignorando el recurso a la

revocabilidad de la evidencia e insistiendo en cambio que, en esos casos, los criterios no han sido satisfechos.<sup>19</sup> Volveremos a este punto después.

### III

La discusión en torno al § 302 (sección I) introdujo la discusión acerca del problema de las otras mentes y el papel que cumplen los criterios en la cuestión escéptica (sección II). Dije que a mi entender el citado párrafo no contiene un argumento en contra del lenguaje privado, como dice Malcolm, ni señala una dificultad especial centrada en la cuestión del yo, como observa Kripke. He sostenido en cambio que en la medida en que se lo incluya en un contexto más amplio, lo que el párrafo dice es más bien una ironía, en alusión a un malentendido (*a queer sort of misunderstanding*)<sup>20</sup>, el que a su vez conduce a serios *puzzles* filosóficos. En efecto, el supuesto cartesiano-empirista (la tesis de la privacidad) que Wittgenstein ataca en distintos momentos y desde distintos ángulos, es el origen del problema. Si nadie puede sentir las sensaciones de los otros, nadie puede conocer lo que es el dolor ajeno ni menos aún aprender el significado de los nombres de sensaciones como no sea a partir de su propio caso. Razonando de ese modo se concluye que la extrapolación de tales conceptos a las "otras mentes" resulta incoherente y la situación alcanzada se resume en dos palabras: solipsismo e inteligibilidad. Justamente a eso lleva el supuesto tradicional (la TP).

Aunque es cierto que casi nadie suscribe hoy al dualismo de sustancias, hay aspectos de esa metafísica que siguen todavía en pie. Se piensa a la mente humana, el dato más inmediato que disponemos, como algo *lógicamente*

---

<sup>19</sup> En su artículo "Other Minds" (*A Companion to Epistemology*) Akeel Bilgrami presenta y critica esta observación de Mc Dowell.

<sup>20</sup> Véase (pág. 139) la cita de LPP.

independiente de sus expresiones conductuales. Y esa independencia de lo mental respecto de sus expresiones abre un espacio, siembra una duda, por donde el escéptico se puede filtrar. La pregunta se desprende fácilmente: si sólo observamos el comportamiento de los individuos ¿qué nos *justifica* a decir que ellos poseen una mente como la nuestra?<sup>21</sup>

El argumento por analogía es un intento por dar una respuesta. Un segundo intento es la versión conductista que dice que conocemos que X es la evidencia de Y si el acompañamiento de Y por X es parte de la definición de "Y". Un tercero proviene de la justificación hipotético-deductiva cuyo marco teórico es la Psicología *Folk*.<sup>22</sup> En este último, las oraciones psicológicas son hipótesis explicativas singulares a partir de las cuales se explica y se predice el comportamiento de los sujetos, lo que a la vez justifica la afirmación de la existencia de las otras mentes.

Pero Wittgenstein, al atacar los preconceptos que originan el problema (el 'modelo propio' o TP, el valor epistémico de la introspección, las líneas que implican la posibilidad de un lenguaje privado, la distinción ontológica interno-externo), muestra la irrelevancia filosófica de todo el planteo y, en razón de ello, descrea que sea preciso 'trazar un puente' echando mano a una relación lógica, racional o metafísica –la relación criterial– pues a su juicio no hay ningún puente que haya que trazar. En efecto:

"Contempla el rostro de alguien y mira en él la conciencia, y observa un determinado 'matiz' de conciencia. Adviertes en ese rostro alegría, indiferencia, interés, enternecimiento, apatía, etc. La luz en el rostro del otro.  
¿Miras dentro de *ti mismo* para reconocer la furia de *su* rostro? Allí está tan claramente como en tu propio pecho." (Z: & 220 y *OFP*, vol. I, & 927).

"Se presupone siempre que el que sonríe es un hombre, no sólo que lo que sonríe es un cuerpo humano. Se presuponen también determinadas circunstancias y conexiones de la sonrisa con otras formas de conducta. Pero, cuando todo esto se ha presupuesto, la sonrisa de los demás me resulta agradable.

<sup>21</sup> Paul Churchland lo dice en estos términos: "¿Cómo puede alguien determinar si algo diferente de sí mismo –un extraterrestre, un robot sofisticado, un ordenador socialmente activo o inclusive otro ser humano– es verdaderamente un ser consciente que piensa y siente, y no es, por ejemplo, una autómatas inconsciente cuya conducta surge de alguna otra cosa que no sean estados mentales genuinos?" (*Materia y Conciencia*, p. 107). Cf. nuestra nota 10.

<sup>22</sup> Véase: Rorty "Criteria and necessity"; Churchland (*ibid.* cap. 4) y M. ter Hark (1990, cap. 4).

Si pregunto a alguien en la calle por una dirección me gustaría más una respuesta amable que una no amable. Reacciono inmediatamente a la conducta de los demás. Presupongo lo *interno* en la medida en que presupongo un *hombre*." (UE, vol. II, & 84)

"La conducta de dolor puede indicar un lugar dolorido –pero es la persona paciente la que manifiesta el dolor." (IF: & 302, última oración)

Pensando en este tipo de observaciones (que en los últimos escritos son numerosas) puede decirse que la noción de criterio no es la salvaguarda de ninguna *certeza* que justifique la *existencia* de las otras mentes. Tampoco tendría por qué serlo, si aceptamos la posición de Wittgenstein al respecto y es por eso que comparto lo que dicen Mc Dowell y Cavell. Por otra parte, decir que los rasgos conductuales están ligados a lo que las personas suelen sentir, tiene que ver con las reglas gramaticales que rigen los conceptos involucrados en las atribuciones psicológicas (alegría, indiferencia, interés); y si hace falta poner el énfasis en ello, piensa Wittgenstein, es porque la filosofía ha separado ambos *relata* al costo de los *puzzles* que ya conocemos.

Es por eso que, a mi juicio, lo que la pregunta por los criterios permite esclarecer no es la "existencia" de las otras mentes sino la trama gramatical que se halla en juego, y la asimetría de los enunciados en primera y tercera persona que desde la modernidad viene produciendo dicotomías y falsos problemas. Desde esta perspectiva entonces, la discusión en torno al carácter 'revocable' de la evidencia me resulta una tormenta en un vaso de agua. Porque no se trata de si los criterios son o no revocables, se trata de algo conceptualmente anterior: que la *incertidumbre* es un aspecto *constitutivo* de dicho juego de lenguaje.<sup>23</sup>

"—Pero ¿en qué consiste esta incertidumbre? ¿Realmente tengo siempre esta incertidumbre de si está enojado, alegre, etc.? No. [...] Pero esto es verdad: no puedo establecer criterios que pongan fuera de toda duda la existencia de la sensación. Y esto significa que tales criterios no existen. —Pero ¿qué clase de hecho es *este*? ¿Es un hecho *psicológico* relativo a la sensación? Uno quisiera decir que reside en la naturaleza de la sensación o de la expresión de la sensación. Yo podría decir: es una peculiaridad de nuestro juego de lenguaje." (OFF, I, & 137)

<sup>23</sup> "Oímos a diario que alguien dice sin asomo alguno de duda, refiriéndose a otra persona, que tiene dolores, que está triste, alegre, etc.; y es más bien raro que oigamos que alguien no sabe lo que está ocurriendo en otra persona. La incertidumbre no es, entonces, algo tan malo. Y también se dice: 'Sé que en aquel momento te sentías así, aunque ahora no lo quieras reconocer'." (OFF, I, 138); Cf. OFF, II, && 558; 561; 682-684.

"Puede llamarse constitucional a la incertidumbre de la atribución 'Él tiene dolores'." (OFP, I, 141)

"La *inseguridad* acerca de si otra persona tiene dolor" – ¿No reside en el hecho de que él es él y yo soy yo? (Pero pregúntate entonces: '¿Puede él saberlo? El no tiene ningún objeto para comparar.'). No, *aquí* me engaña una imagen. La inseguridad es una fluctuación del concepto de un caso a otro. Pero éste es nuestro juego –nosotros lo jugamos con una herramienta *elástica*." (UE, vol. I, & 243).

"No necesitamos el concepto "mental" (etc.) para justificar que ciertas de nuestras conclusiones son indeterminadas, etc. Más bien esa indeterminación, etc., nos explica el uso de la palabra 'mental'". (UE, vol. II, & 63).

Ahora bien, del hecho de que podamos equivocarnos en una atribución y decir que está sufriendo quien nos gasta una broma, no se sigue que *todos* nuestros juicios psicológicos pasen a estar *siempre* bajo sospecha:

"Se dice de una emisión de sentimiento: 'Parece auténtica'. ¿Y qué significado tendría esto si no hubiese criterios *convincentes* de autenticidad? 'Esto parece auténtico' sólo tiene sentido si hay un 'Esto es auténtico'." (UE, II, & 86).

"Este llorar da la impresión de ser auténtico"—así pues, existe un llorar *auténtico*. Por tanto hay un criterio para él. '¡Pero no hay ninguno *seguro!*' [...] "¿A qué se parecería el que todos los hombres estuviesen siempre inseguros respecto de los sentimientos de los demás? Aparentemente estarían siempre un poco dubitativos, tendrían siempre un semblante de duda o harían siempre un gesto de duda cuando se compadeciesen de los demás. [...] Así pues, que *todos siempre*... no quiere decir nada.

Hay inseguridad y hay seguridad; pero de esto no se sigue que haya criterios seguros." (UE, II, & 87)

En suma, según Wittgenstein, no vemos "cuerpos" girando alrededor nuestro (las figuras de Mill), vemos *personas* (IF: && 418-421 y pág. 417); no "inferimos" a partir de sus movimientos y emisiones verbales que tienen una conciencia, tampoco lo hacemos a partir de un principio general: simplemente "vemos" la conciencia en sus rostros (Zettel: && 221, 537, 542); no dudamos, ni creemos, con razón o sin ella, que tienen una mente: carecemos de toda duda razonable al respecto. Cito otra vez la idea central: "Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la *opinión* de que [el otro] tiene un alma." (Zettel: & 384, IF: II, pág. 417).

“Pero ¿cuál es la diferencia entre una actitud y una opinión? Yo diría: la actitud viene antes que la opinión. Una opinión puede estar equivocada, pero ¿qué aspecto tendría aquí el error?” (UE, II, & 38 y pp. 94-95).

La actitud, la reacción pre-lingüística espontánea y natural hacia los otros, la verdadera raíz del lenguaje psicológico, no necesita una justificación. Tampoco las atribuciones psicológicas cotidianas forman parte de una ‘teoría’, si se piensa así a la *Folk*. Porque nada teórico, hipotético o cognoscitivo explica nuestra relación con los demás. Más bien, si tuviese dudas acerca de si quienes me rodean son, en vez de las personas que quiero, zombies, extraterrestres o robots, no podría estar segura (dejando a un lado la demencia) de *ninguno* de mis juicios. Es decir que literalmente se vendría abajo el andamiaje, el esquema de referencia que me permite juzgar. (OC: & 490).

“¿Por qué pues habría de descansar en un *saber* un juego de lenguaje?”  
(OC: & 477)

“Habría que decir que el niño aprende a reaccionar de tal manera y de tal otra; y al hacerlo así, todavía no sabe nada. El saber sólo comienza en un nivel posterior. [...] Nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestra actuación.”  
(OC: & 538)

Para finalizar voy a hacer mención a tres cuestiones. La posición de Chihara y Fodor (1965) acerca de los criterios, las razones por las que considero muy dudoso juzgar a Wittgenstein como ‘conductista’ y, tercero, un breve comentario acerca de la ecuación criterios = evidencia.

Chihara y Fodor consideran que en el área de la filosofía de la psicología Wittgenstein lleva a cabo un “análisis operacional” de los conceptos. Operacional, porque cuando analiza los términos ‘dolor’, ‘motivo’ o ‘sueño’, por citar algunos, lo que hace es articular las operaciones u observaciones que determinan su aplicación. En este sentido su análisis no difiere del que se hace con el concepto de ‘longitud’, i.e., describir los procedimientos que tienen lugar cuando se miden longitudes. La premisa que subyace a la argumentación de Wittgenstein es, según los autores, la siguiente: Si estamos justificados a decir que podemos reconocer que “Y” se aplica sobre la base de la presencia de X, entonces X es un *criterio* de Y o las observaciones han mostrado que X se correlaciona con Y. Por su parte, el

análisis es conductista porque las atribuciones se establecen según las expresiones conductuales (las que incluyen informes verbales). Pero dado que se requiere una regla lógica que articule esa "conexión especial" (que no es la de implicación), Wittgenstein habría introducido para ello la noción de criterio. Los autores encuentran que esta noción es insatisfactoria, además de llevar a serias inconsistencias. Primero: si para las expresiones psicológicas en primera persona no existen criterios de aplicación ¿cómo es que estas oraciones tienen algún lugar en tales juegos de lenguaje? ¿aprende el niño el significado del concepto "soñar" a partir de su propio caso? Segundo: Una oración como "X olvidó el sueño que tuvo anoche" ¿carece de sentido porque no hay criterios para establecer su verdad? Tercero: cuando los científicos estudian el fenómeno del sueño (mediciones, electrodos, movimientos de los ojos) ¿se manejan con un término distinto de su significado corriente? ¿tienen los científicos una 'confusión conceptual'? Dado que estas dificultades se aplican por igual a sensaciones, percepciones e intenciones, Chihara y Fodor concluyen que la noción de criterio es una noción vaga, confusa e insuficiente.

Señalo tres cuestiones a las que ya he aludido: (1) que los reportes en primera persona no requieran una justificación ulterior no quiere decir que se los use incorrectamente; (2) que una oración carezca de condiciones de verdad no significa que carezca de sentido; (3) que los criterios *definidores* característicos de los términos científicos (caso 'angina') varíen en el curso de la ciencia acompaña la fluctuación inherente a ellos entre los criterios y los síntomas. Ahora bien, dado que algunas de estas cosas las vimos antes y que otras las veremos después, vayamos a nuestra segunda cuestión ¿es Wittgenstein conductista?

"¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices realmente que, en el fondo, todo es ficción excepto la conducta humana?" —Si hablo de ficción se trata de una ficción *gramatical*." (IF: & 307)

Según Michael ter Hark (1990) la citada respuesta de Wittgenstein a su interlocutor nunca ha sido aclarada. Creo no obstante que hay una forma posible de entenderla y es la que sugiere P. M. S Hacker en *Meaning and Mind*.

Recordemos el contexto.

El movimiento conductista en psicología surge en las primeras décadas del siglo XX en oposición a la línea introspectiva. Sus mentores, Watson, Skinner y Hull, aspiran a que la psicología adquiriera definitivamente el status de una ciencia. Para ello sólo han de aceptar los métodos objetivos que utiliza la psicología animal y sólo se han de ocupar de un objeto: la conducta humana. Por lo tanto, las nociones tradicionales de 'estados mentales', 'conciencia', 'procesos psicológicos', 'espíritu', 'alma', deben ser erradicadas. Erradicadas totalmente porque aluden a *ficciones*, porque remiten a los misterios en los que incursionan los brujos y los sacerdotes. Estas palabras, en boca de Watson (*Behaviourism*) son reiteradas por Skinner, quien al criticar las explicaciones del comportamiento humano en los términos que hoy lo hace la *Folk* (creencias, deseos, motivos) alude a ellos como "ficciones explicativas" (en los términos que lo hace hoy el eliminativismo).

Ahora bien, cuando Wittgenstein niega que el "objeto interno" cumpla alguna función (hablando en contra de un modelo semántico) lo descarta como Skinner descarta a los estados mentales en las explicaciones. Si ello es así, la respuesta a la acusación de conductista *psicológico* se vuelve ahora comprensible: "—Si hablo de ficción se trata de una ficción *gramatical*". Es decir, no se está negando la *realidad* del objeto interno ("¡Pero quién querría negar esto!") sino afirmando su ineficacia semántica ante quienes defienden la tesis de la privacidad:

"Si se construye la *gramática* de la expresión de la sensación según el modelo 'objeto y designación', entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante." (IF: & 239, el énfasis es mío)

¿Es entonces Wittgenstein un conductista *lógico*? En su artículo de 1932 Rudolph Carnap dice lo siguiente: "La posición que defendemos aquí coincide, en líneas generales, con el movimiento psicológico llamado *conductismo*." (pág. 186). Carnap se propone explicar y fundamentar la idea de que "Toda proposición de la psicología puede formularse en un lenguaje fisicalista", i. e., un lenguaje intersubjetivo y universal (pág. 171-2). Su tesis es que para *toda* expresión que aluda a fenómenos psicológicos (ya sea en primera como en tercera persona) "puede formularse una definición que, directa o indirectamente, lo *reduzca* a conceptos físicos" (pág. 172, mi énfasis). De modo que tanto la oración "A está

excitado” como la oración “Yo estoy excitado ahora” equivalen a (o se *traducen* por) “A tiene tales y tales gestos” y “Veo a mis manos temblar”, respectivamente. Este enfoque filosófico lleva el nombre de “conductismo lógico” o “conductismo analítico”.<sup>24</sup>

Ahora bien, ¿dice Wittgenstein que las oraciones en primera persona son acerca de la conducta? ¿lo dice de las oraciones en tercera? Veamos el siguiente párrafo:

“¿Así que la psicología trata de la conducta (*por ejemplo*) y no de los estados de la mente humana? ¿Qué informe rendiría alguien que lleva a cabo un experimento psicológico? —Lo que el sujeto dice, lo que hace, lo que le ha ocurrido en el pasado y cómo ha reaccionado a ello. —¿Pero no: lo que el sujeto piensa, lo que ve, lo que siente, lo que experimenta? [...] En el experimento el observador dirá [...]: ‘El sujeto parecía estar cansado.’ ¿Es este un enunciado acerca de su conducta? Piensa ahora en esto: Narro ‘Daba la impresión de estar malhumorado’. Se me pregunta ‘¿Qué es lo que te dio esa impresión?’ Digo: No sé. — ¿Puede ahora decirse que he descrito su rostro diciendo ‘Tenía cara de tristeza’? ¿Aún en el caso de que no pueda yo decir qué modificaciones espaciales en el rostro daban esta impresión?” (OFP, I, & 287)

Y enseguida agrega:

“Tenemos aquí algo como lo que ocurre con el habla acerca de los objetos físicos e impresiones sensoriales. Tenemos aquí *dos* juegos de lenguaje y las relaciones entre ellos son muy complicadas. Uno se equivoca queriendo hallar una descripción sencilla de tales relaciones.” (OFP, I, 289)

De modo que hablar de una ‘traducción’ o ‘reducción’ de un lenguaje a otro sería un nuevo malentendido, pues las reglas de ambos juegos son diferentes (y las relaciones entre ellos ‘muy complicadas’). Por estas razones sumo mi observación a la de Hacker (1990): “[...] el conductismo psicológico niega la existencia de lo mental y el conductismo lógico reduce lo mental a la conducta. Wittgenstein no hace ninguna de las dos cosas.” (pág. 115).

No obstante, para mis propósitos, el punto que quiero destacar es la respuesta de Wittgenstein a su interlocutor (quien toma la palabra en la primera línea): la conducta humana *no* es un signo o *síntoma* de la vida mental:

---

<sup>24</sup> Véase Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind*, cap. 2 y Putnam (1963), “Brains and Behavior”.

“Por supuesto, el psicólogo rinde un informe de las palabras, de la conducta del sujeto, pero sólo como *un signo* de los procesos mentales’. —Eso es verdad. Al psicólogo no le interesa si las palabras y la conducta son, por ejemplo, algo adquirido. Y, sin embargo, la expresión ‘como un signo de los procesos mentales’ conduce a errores, porque no estamos acostumbrados a hablar de un rostro encendido como un signo de fiebre. Cualquier mala analogía se explica con otra mala analogía, de tal modo que, en última instancia, es sólo la fatiga la que nos salva de tales inexactitudes”. (OFP, I, 292, el énfasis es mío).

“Genealogía de los fenómenos psicológicos: *no voy en pos de la exactitud sino de la visión sinóptica [Übersichtlichkeit]*”. (Z. & 464).

“Y aquí no se trata de *síntomas* sino de *criterios lógicos*.” (Z. & 466).

Asimismo no es cierto que los *avowals* respondan a regularidades empíricas (“Aquí una cosa, aquí la otra”). Si bien el sujeto los expresa sin describir su alma, observar su conducta o identificar sus sensaciones por medio de criterios, los *otros* interpretan su comportamiento en una trama de circunstancias ligadas con lo que la *persona* expresa. Es por eso que los criterios que hacen explícitas tales atribuciones no son, tampoco en tercera persona, enteramente conductuales. Quiero decir lo siguiente. Las oraciones atributivas tienen efectivamente una base, un fundamento que las respalda. Por ejemplo, digo que vi a Juan apurado por alcanzar el tren y si me preguntan *por qué* lo digo puedo describir la situación entera. Conecto mi oración a otras: el tren salía a las 4, faltaban 3 minutos, vi llegar a Juan en un taxi, correr a la boletería, etc. Wittgenstein utiliza el concepto de evidencia (*Evidenz*) para reunir la *información* que ofrecen tales oraciones, las que a su vez responden a la pregunta ‘¿Cómo sabes lo que dices?’ o ‘¿Qué criterios podrían justificarlo?’ Los intérpretes suelen reunir ambas nociones y hablan entonces de una “evidencia criterial” (para distinguirla de la evidencia que obedece a síntomas)<sup>25</sup>. Surge de ello la cuestión de si, en nuestro ejemplo, es a partir de la atribulada conducta de Juan (con los trenes y la boletería) que “infero” (de algún modo, no-inductivamente) su “estar apurado” o si tales elementos implican (lógicamente hablando) mi atribución. Ya hemos hablado de la polémica acerca del carácter revocable de la evidencia, de nuestra simpatía por la interpretación de Mc Dowell y de la incertidumbre inherente al juego de lenguaje en cuestión. Sólo insistiré en lo siguiente. La noción de evidencia en la que

---

<sup>25</sup> Debe recordarse que esta distinción surge en el contexto del examen de la gramática de la palabra *conocer*. (CAM, pp. 52-54)

Wittgenstein repara al señalar la asimetría con los *avowals*, tiene que ver con razones y no con datos empíricos, y las conexiones que busca insistentemente “ver” conciernen a la trama conceptual que le interesa y no a las regularidades de la conducta (lo que no excluye la evidencia que proporcionan los síntomas, sólo la distingue). La evidencia criterial, si se quiere hablar así (aunque da pie a confusiones), pone de manifiesto o hace explícitos los mencionados nexos y muestra que las oraciones en primera persona del singular (presente), a diferencia de las otras, no se usan sobre la base de evidencia alguna, no son para el sujeto informativas o cognitivas, no describen nada. Tampoco se obtiene a partir de ellas ninguna ‘conclusión’. Por eso a mi entender los términos que mejor caracterizan la aludida simetría es la distinción entre las oraciones para las cuales contamos con criterios pertinentes y aquellas otras que se caracterizan por su ausencia (*criterionless*), una cuestión a la que volveremos en nuestro capítulo final.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> “Observo su rostro con cuidado. ¿Por qué? ¿Qué me enseña? [Me enseña], por ejemplo, si está triste o alegre. Pero ¿por qué me interesa esto? Bueno cuando conozco su humor es como cuando conozco el estado de un cuerpo (por ejemplo, su temperatura); puedo extraer diferentes conclusiones a partir de ello. Ésta es la razón por la que en el mismo caso no observo mi rostro. Si yo me observara, mi rostro no sería ya un indicador confiable; aunque fuera un indicador confiable para otra persona, yo no podría extraer ninguna conclusión de él.” (*OPF*, I, 890) “¿Por qué normalmente el uso de la primera persona del presente no nos sirve? Es un hecho importante que a partir de lo que uno dice no trazamos conclusiones acerca de nuestra propia conducta.” (*LPP*, 198 mi traducción)

## La noción de *criterio* y el problema de la necesidad

En *Remarks on the Foundations of Mathematics (RFM)* Wittgenstein presenta algunos casos análogos al caso de la serie 'desviada' de las *Investigaciones*, el sujeto que ante la orden de sumar dos responde de manera uniforme hasta llegar a 1000 y luego, sin el menor atisbo de duda, continúa anotando 1004, 1008, etc. Si tenemos presente el ejemplo podemos recordar que lo más desconcertante de todo es que el sujeto, en apariencia normal, confiaba en estar haciendo lo que debía, seguro de haber ejecutado la orden tal como le fue impartida, exactamente como corresponde<sup>1</sup>. Podemos recordar también que ante ello Wittgenstein observa que esa actitud sería comparable a la de la persona que *por naturaleza* tiene ante el gesto ostensivo la reacción de mirar hacia el lado contrario. (IF: & 185)

El caso que quiero presentar ahora es una variante del anterior sólo que en vez de aplicarse a un único sujeto se aplica a un grupo de personas y como en el caso anterior pareciera ser una respuesta dirigida a Frege. En el prefacio a *Grundgesetze der Arithmetik* (1893) se observa que el expediente más eficaz para destruir la objetividad matemática es la asimilación de la lógica a la psicología, como si las verdades lógicas dependiesen de lo que los seres humanos pensamos. Concebidas las cosas de esa manera se pasa por alto la distinción entre lo que es verdadero y lo que los seres humanos *consideran* verdadero, confundiendo el principio "Todo objeto es idéntico a sí mismo", que es una ley lógica, con el principio "A los seres humanos les resulta imposible reconocer a un objeto como distinto de sí mismo", que es una ley psicológica. La consecuencia de tal confusión es que ante la posibilidad de encontramos frente a individuos incapaces de reconocer tales verdades y siendo sus juicios contrarios a ellas, lo que un psicologista como Erdmann diría es que esos principios *no* tienen una validez general y que esa gente se maneja con un nuevo tipo de lógica. En

---

<sup>1</sup> Tratamos el ejemplo en el capítulo 1 a propósito de lo que significa actuar conforme a una regla.

cambio, dice Frege, "Yo diría que aquí tenemos un tipo de locura desconocido hasta ahora." (GA, xvi)

El caso que tenemos en manos es el siguiente. Un grupo de personas vende madera y estima su precio de acuerdo a lo que llamamos el metraje cúbico. Miden el alto, el ancho y la profundidad, multiplican, arriban a un resultado y establecen lo que deben cobrar. Sin embargo, cuando se les pregunta la razón de su proceder se limitan a encogerse de hombros, ignorando qué es lo que se espera como respuesta. "—¿No calcula esa gente?", pregunta Wittgenstein, ¿no aprecian la diferencia entre algo que simplemente es así y la comprensión de *por qué es así?* (RFM, I, 143-7; III, 22)

Frente a ellos hay quienes piensan que sería más correcto vender la madera por su peso o según el tiempo que insume su tala o de acuerdo a la edad y la fortaleza del leñador o aún que habría que venderla siempre por la misma plata pues se han dado cuenta que de todos modos eso no cambia su forma de vivir. No falta incluso quien propone regalarla. (RFM, I, 148)

Pero el caso más difícil e interesante es este otro. El grupo apila la madera en montones de diferentes alturas y la vende de acuerdo al *área* que desplaza cada montón. Por ejemplo, un montón de 1 m x 1m con 15 tablas y otro de la misma base pero sólo con 3, valen lo mismo. No obstante, las personas del grupo justifican su método valorando la *cantidad*. Dicen así: "Quien compra más madera tiene que pagar más." <sup>2</sup>¿Cómo haríamos para mostrarles su error?

Podríamos tomar el montón más chico, colocar una tabla al lado de la otra y hacerles ver que no es cierto que compra *más* madera quien compra un área mayor. ¿Pero qué diríamos si viendo las 3 tablas en el suelo nos dijeren: "Sí, ahora es *mucha* madera y por eso cuesta más" y como si las cosas estuviesen zanjadas continuasen sus tareas en forma habitual? En tal caso, dice tentativamente Wittgenstein, podríamos pensar que por las palabras

---

<sup>2</sup> En casi todos los casos también importa la cantidad, lo que varía es el método y la justificación para estimar el precio (peso, tiempo de tala, fortaleza del leñador). Por ejemplo, si a un hombre mayor le llevase toda una tarde cortar 3 troncos y a un joven le bastasen 30 minutos para hacerlo, el comprador pagaría más en un caso que en el otro. Las excepciones son el caso del precio único, más allá de cuánta madera sea, y el caso de quienes optan por regalarla; aunque el primer grupo que estima el precio de acuerdo al metraje cúbico no tiene para ello ninguna justificación.

*mucho o poco* ellos no entienden lo mismo que entendemos nosotros y también que su sistema de pago es diferente del nuestro. A continuación cita las citadas palabras de *Grundgesetze* a las que agrega que Frege jamás “se manifestó acerca de la forma que realmente tomaría esa *locura*.” (RFM, I, 150-2)

Mi objetivo en este capítulo es comprender a qué apunta el mencionado ejemplo. Quisiera poder situarlo en el ámbito en el que parece darse la polémica y decir en qué sentido Wittgenstein le estaría respondiendo a Frege y en qué sentido se distancia de una concepción extrema en la que algunos lo ubican. El marco de la discusión es por un lado el platonismo y por el otro lo que Michael Dummett (1959) ha denominado un “convencionalismo radical”. Dummett justifica su calificativo diciendo que para Wittgenstein en cualquiera de estos dos casos, el cálculo más elemental o el teorema más profundo, el que un enunciado sea *necesario* obedece sólo a que hemos *decidido* considerar que ninguna cosa podrá falsificarlo, i.e., hemos decidido tratar a ese enunciado como irrefutable. A su juicio, ello se sigue de dos cosas: primero, si las reglas constituyen los juegos (el de la lógica, el de la matemática o cualquier otro), reglas diferentes constituirán juegos diferentes y *no* juegos equivocados; y segundo, aún cuando se acepten los axiomas y las reglas del caso siempre es posible rechazar las consecuencias pues podríamos *decidir* no aceptar la prueba en razón de que nada nos conmina, nada nos fuerza, somos libres a cada momento de inferir lo que queramos.<sup>3</sup> Según esta versión la *necesidad* de las proposiciones lógicas y matemáticas “es siempre la expresión *directa* de una convención lingüística.” (Dummett, pág. 247).

No voy a examinar los caminos que llevan a Dummett a estas ideas porque básicamente me resultan intrincados y porque contamos con muy buenas reconstrucciones de ello, me refiero a los trabajos de Cora Diamond (2001) y de Barry Stroud (1965) quienes han aportado una mayor claridad al problema. Lo que

---

<sup>3</sup> No obstante, Wittgenstein dice esto otro: “Según el intuicionismo podemos hacer una regla nueva a cada paso. Cada paso del cálculo, cada aplicación de la regla requiere una ‘intuición’. Podríamos decir también que no necesitamos una intuición sino una *decisión*. — En realidad, no se trata de ninguna de las dos cosas. Ud. no toma una decisión: simplemente hace algo. Es una cuestión de una cierta práctica.” [...] “Supóngase que le digo que multiplique 418 por 563. ¿Usted *decide* cómo aplica la regla de la multiplicación? No; Simplemente multiplica. Probablemente no le vino una regla a su cabeza. Y si le vino, no fue ninguna otra regla para la aplicación de la primera. No es una decisión ni tampoco una intuición.” (LFM, pág 237-8, mi traducción).

intentaré mostrar es que Wittgenstein se distancia tanto del platonismo (aunque no del anti-psicologismo) de Frege como del convencionalismo que le atribuye Dummett y que la noción de *necesidad* que a mi juicio está en juego es, en todo caso, una noción *normativa* y no metafísica, y me permito sugerir también que en este debate no se le ha prestado debida atención a la noción de *criterio*. Es en este cuadro de situación que quisiera incluir el caso de los vendedores de madera.

En la sección que sigue considero dos distinciones que son importantes para despejar ciertos equívocos y para entender mejor los términos de la polémica. En la segunda, iremos primero al caso de los vendedores de madera, a la inteligibilidad del relato y a las variantes que las distintas opciones ofrecen; luego dejaré planteada una sugerencia acerca del nexo entre la noción de *criterio* y la noción de *necesidad*.

## I

(1) A diferencia de una proposición empírica (que típicamente es verdadera o falsa), una proposición matemática más que expresar una convención, expresa una *relación interna* dentro de una trama (*LFM*, 97)<sup>4</sup>, dentro de una técnica normativa y de allí que ocupe el lugar de una *regla*, un método o un esquema de representación<sup>5</sup>. Por ejemplo, 'los seres humanos creen que  $2 \times 2 = 4$ ' y ' $2 \times 2 = 4$ ' no tienen el mismo sentido (uso, función). La primera es una oración descriptiva y empírica, la segunda no lo es. La segunda ofrece un *entramado* para la descripción (*RFM*, VI, 22; VII, 2) y expresa una conexión interna entre ' $2 \times 2$ ' por un lado y su resultado por el otro, siendo este último una parte constitutiva del cálculo. Por ser ello así, ambos tipos de proposiciones tienen con la realidad una relación enteramente distinta.

---

<sup>4</sup> "Lo que es probado por la prueba matemática se establece como una relación interna y sustraído de la duda." (*RFM*, VII, 6)

<sup>5</sup> "La proposición matemática posee la dignidad de una regla." (*RFM*, I, 165; III, 75). "La proposición desempeña el típico (pero no por ello simple) papel de la regla."; "La matemática forma una red de normas." (*RFM*, VII, 2 y 67).

Es preciso tomar en cuenta que existen ciertas condiciones que hacen *posible* esa técnica, por ejemplo, algunos hechos físicos y psicológicos muy generales, además de la unánime coincidencia que arrojan nuestros cálculos<sup>6</sup>; con la expresa salvedad de que tales condiciones *no* constituyen el sentido (ni determinan la verdad) de dichas proposiciones. Sólo las posibilitan<sup>7</sup>. ¿Qué otra cosa las distingue aparte de su diferente relación con lo extra-lingüístico? Básicamente la función que cumplen, el uso que se les asigna, el contexto que las rodea. Pero veamos con más detalle el particular sentido de la distinción.

En la proposición matemática interesa lo que se considera el *criterio* de haber procedido según la regla. Un criterio que *no* consiste en que las personas estén convencidas de un cierto resultado o en lo fortuito de experimentar un sentimiento de satisfacción o en alguna intuición peculiar que nos lleve a creer que hemos procedido como corresponde (*LFM*, 237). Menos aún el criterio tiene que ver con las consecuencias prácticas de lo que hacemos, pues en tal caso lo que decidiría las cosas, el resultado *correcto*, podría ser una investigación de tipo experimental. Pero nada empírico, subjetivo, pragmático o sociológico interesa aquí y en este sentido Wittgenstein está en la misma línea que Frege. El punto no es decir "Si hago esto, consigo esto porque es un hecho que siempre lo consigo", sino más bien "Si hago esto, *tiene que* resultar aquello", siendo el *tener-que* (*muß*, *must*), dice Wittgenstein, "el *criterio* de la calidad aritmética." (*LFM*, pág. 120)<sup>8</sup>

"Si no ha de ser una proposición de experiencia que la regla lleve de 4 a 5, entonces eso, el resultado, ha de ser tomado como el criterio de que se ha procedido según la regla". (*RFM*, VI, 16, el subrayado es mío)

"Eso tiene que ser así no significa, eso será así. Al contrario: 'eso será así' elige una posibilidad entre otras. 'Eso tiene que ser así' ve nada más que *una* posibilidad." (*RFM*, IV, 31)

Se observa también que la idea de cálculo no debe asociarse con la idea de *predicción*, pues no se trata de una cuestión empírica:

---

<sup>6</sup> Cf. *LFM*, 107; *RFM*, II, 66, 73.

<sup>7</sup> Del mismo modo que la habitual concordancia en la apreciación de los colores es lo que hace posible la existencia de ese vocabulario.

<sup>8</sup> Cf. *RFM*, VI, 16, 22<sup>a</sup>; VII, 25.

“Pero ¿por qué no era una auténtica predicción: ‘Si sigues la regla conseguirás esto?’ Mientras que sí es una auténtica predicción: ‘Si sigues la regla lo mejor que sepas y puedas, conseguirás...’. La respuesta es: lo primero no es una predicción porque yo también podría decir: ‘Si quieres seguir la regla, tienes que producir esto’. No se trata de una predicción, por tanto, cuando el concepto de *seguir* una regla está determinado de tal modo que el resultado es el criterio de si se ha seguido la regla.” (RFM, VI, 4, el subrayado es mío).

Asimismo, se traza la distinción entre cálculo y *experimento*, una distinción que el matemático Alan Turing parece no haber estado dispuesto a aceptar y al que Wittgenstein trata de convencer diciéndole más o menos lo siguiente. Imagina que se ponen en una balanza 2 pesas de un lado a las que luego se le agregan 3, mientras que en el otro se colocan 5 (todas las pesas son iguales). El fiel de la balanza se inclina levemente. Si ello sucediese ¿diríamos que se ha sumado *incorrectamente*? ¿Cómo entran las nociones de correcto e incorrecto si lo que está es juego es un experimento? Supongamos que se cambian las pesas: ponemos en un platillo 3, luego 2 y en el otro lado 4. Ahora la balanza se mantiene en equilibrio. ¿Diremos que 3 y 2 son 4? —Usted puede decir (le dice aproximadamente Wittgenstein a Turing), que el experimento salió mal porque la balanza tenía herrumbre, porque se olvidó de limpiarla o por la razón que fuere. Pero ese no es el punto que debe interesar sino más bien este otro: que las condiciones del experimento *no* incluyen el resultado. No lo incluyen porque entre ambos la relación es externa y por lo mismo el experimento no muestra el resultado ‘correcto’. (LFM, 97-98)<sup>9</sup>

Sin embargo, podríamos no estar de acuerdo y decir que la experiencia nos ha enseñado que si hacemos ciertas cosas normalmente obtenemos ciertas otras. Decimos, por ejemplo, “estas 200 manzanas y estas 200 dan 400 manzanas”, significando con ello que si juntamos esos dos grupos y si no desaparece ni se añade ninguna, el resultado será 400. Podemos decirlo siempre que reconozcamos que eso *no* es una proposición matemática, del mismo modo que *saber* que quienes dominan la técnica del cálculo han de calcular de esa manera y no de otra distinta, no es un saber *matemático* (RFM, VII, 5). Nos encontramos

---

<sup>9</sup> Como hemos visto una relación es externa cuando es contingente, i. e., cuando se puede constatar o refutar empíricamente, siendo el sentido de sus términos completamente independientes.

ante dos contextos distintos. En el caso del cálculo se nos presenta una relación interna (y no se puede tener una relación interna a menos que no se tengan *ambos* términos)<sup>10</sup> que nos obliga a aceptar que el resultado no es *lo que sale* sino lo que *tiene que salir*, siendo esto último una *observación gramatical* que Wittgenstein pone de relieve respecto del uso de la expresión “operación de cálculo”. (RFM, VII, 9)

“Se dice que el calcular es un experimento, con el fin de mostrar lo práctico que puede ser. Pues se sabe que el experimento tiene realmente un valor práctico. Sólo que se olvida que lo posee gracias a una técnica, que es un hecho histórico-natural, *pero cuyas reglas no desempeñan el papel de las proposiciones de la historia natural.*” (RFM, VII, 17, mi énfasis)

“Cuando decimos ‘esta proposición se sigue de aquella’ volvemos a usar ‘seguir’ *intemporalmente*. (Y esto muestra que esta proposición no expresa el resultado de un experimento)”. (RFM, I, 103)

Una vez que se han excluido los rasgos inherentes a las proposiciones empíricas, se plantea esta otra cuestión. Si se piensa que una verdad aritmética es independiente de lo que la gente cree ¿qué ocurriría si *todos* creyesen que  $2 \times 2 = 5$ ? “Yo podría imaginar”, dice Wittgenstein,

“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: pág. 517)

Parece seguirse de ello que distintos modos de calcular podrían ser igualmente correctos, pues si bien para nosotros el contar, el calcular son técnicas importantísimas que aprendimos y enseñamos “con una exactitud sin piedad” (RFM, I, 4) ¿por qué no podrían existir otras técnicas alternativas?

Digamos primero que lo que es *inexorable* en la matemática también se aplica a la inferencia lógica, no inferimos lo que queremos sino lo que corresponde inferir, de lo contrario nos apartaríamos de lo que tiene *sentido* y es en razón de ello que *nuestra actitud* al respecto es una sola: ser *inexorables* en su aplicación.

---

<sup>10</sup> LFM, pág. 108

“Decimos: ‘Si al multiplicar sigues realmente la regla *tienes que* obtener el mismo resultado’. Bueno, si esto fuese sólo el modo de hablar un tanto histérico propio del lenguaje universitario, no tendría por qué interesarnos mucho. Ello es, sin embargo, la expresión de una actitud ante la técnica del cálculo, que se manifiesta en nuestra vida por todas partes. El énfasis en el tener-que corresponde sólo a la inexorabilidad de esta actitud, tanto ante la técnica del cálculo, cuanto ante las innumerables técnicas semejantes.” (RFM, VII, 67, mi traducción)

Por otra parte, las leyes lógicas (las leyes de la *verdad*, según Frege) *muestran* lo que nosotros llamamos ‘inferir’ y ‘pensar’, lo que entendemos por ‘proposición’ y lo que entendemos por ‘lenguaje’<sup>11</sup>; “las leyes lógicas muestran lo que *hacemos* con las proposiciones, como opuesto a la expresión de opiniones o convicciones.” (LFM, pág. 232). De modo que, por ambas cosas, lo que otros grupos de personas puedan hacer cuando parecen llevar a cabo operaciones de cálculo, en tanto difieran de lo que nosotros hacemos, no tienen por qué resultarnos significativo. ¿Será porque carecemos de suficiente imaginación?<sup>12</sup> Dejemos pendiente el interrogante y pasemos a examinar la segunda distinción, también fundamental.

(2) Al interior del sistema de la matemática una proposición es inmune a toda cuestión empírica. Dentro de él puede decirse que ‘625’ se sigue necesariamente de ‘25 x 25’, entendiendo por *necesario* lo que excluye que el resultado quede abierto o lo que *no* admite que se de otra opción (LFM, 242). Pero ¿por qué sería esto así? (la respuesta es elocuente pero sugiero retener lo que dice la segunda oración).

“—Porque ese es el significado de las reglas. Porque ese es el proceso sobre el cual construimos todo juicio.” (RFM, VI, 28)

Podría decirse de manera más sencilla que multiplicando estos dos números se obtiene este otro. Wittgenstein observa que la proposición “es verdadero que esto se sigue de esto” quiere decir simplemente: esto se sigue de esto (RFM, I, 5). En algún sentido entonces es cierto que las nociones de *verdad* y *necesidad* serían redundantes (si la necesidad se entiende como un modo de la

<sup>11</sup> Cf. RFM, I, 116, 131, 156 y LFM, pág. 231.

<sup>12</sup> Cf. LFM, cap. XV.

verdad) y en eso se apoya Dummett para decir que el propósito de Wittgenstein es negar toda objetividad a la prueba matemática, como si no hubiese diferencia entre una prueba que *parece* válida y una que efectivamente lo es. Desmintiendo esta interpretación, Cora Diamond (2001) traza una comparación interesante que apunta a la índole de las relaciones internas y con ello, creo yo, a lo que consideramos inexorable al *interior* del sistema. La analogía es la siguiente. Así como lo que llamamos *dolor* se conecta (internamente) con la conducta de dolor y *no* con su simulacro, así también lo que llamamos *necesidad* se conecta (internamente) con la inferencia objetiva válida y *no* con la inválida (Diamond, pág. 256). Yo agregaría que si se separan los *relata* de la relación, el concepto en cuestión ya no es el mismo y agregaría también que por esa precisa razón usamos la conducta como *criterio* de la atribución del dolor y juzgamos al resultado correcto de la prueba como su *criterio objetivo*. Y subrayo objetivo no sólo porque los aspectos psicológicos, sociológicos o pragmáticos han sido descartados (ver pág. 168) sino porque quienes *no* calculan o infieren (o hacen atribuciones) de acuerdo a esos criterios más que realizar las operaciones (o atribuciones) de manera *equivocada* cabe decir más bien que *no* las realizan.<sup>13</sup>

“Los pasos que no se ponen en cuestión son inferencias lógicas. Pero la razón de que no se los ponga en cuestión no es que ellos ‘correspondan con certeza a la verdad’ —o algo de ese tipo—, no, es justamente eso a lo que se llama ‘pensar’, ‘hablar’, ‘inferir’, ‘argumentar’. No se trata aquí en absoluto de una correspondencia cualquiera de lo dicho con la realidad; más bien la lógica está *antes* de una correspondencia así; a saber, en el mismo sentido en que la determinación del método de medida está *antes* de la corrección o incorrección de una medida dada.” (RFM, I, 156, mi traducción)

Respondiendo a Dummett entonces, no es cierto que anotar 1002 en lugar de 1004 dependa de una ‘decisión’ que surge directamente de una convención ni tampoco que seamos libres de inferir lo que queramos. No es eso. Seguir la serie *correctamente* es anotar el número 1002 en ese preciso lugar y ningún otro. Pero de nuevo, ¿no podríamos imaginar que alguien siguiese una regla, para nosotros

---

<sup>13</sup> La particularidad de los criterios que usamos en los juicios acerca de fenómenos psicológicos o mentales los hemos tratado en los capítulos 2 y 4.

atípica, que arrojarase en ciertas ocasiones resultados distintos? (RFM, VI, 43). Cito la respuesta:

"Eso depende de qué criterios se admite que valgan para un seguimiento correcto. En la matemática el resultado mismo es un criterio de corrección del cálculo. *Es impensable*, pues, seguir correctamente la regla y producir diferentes imágenes de la operación de cálculo." (RFM, VII, 27, mi énfasis)

De modo entonces que *dentro* de los sistemas de la lógica y la matemática, las nociones de *verdad* y *necesidad* son, filosóficamente hablando, inofensivas e incluso tal vez adecuadas a menos que con ellas se quiera significar lo que el platonismo (con su carga metafísica) significa: que tales proposiciones *describen* y son *acerca de* un reino de entidades y funciones completamente independiente del lenguaje, que son acerca de una *realidad objetiva* que avala y fundamenta lo que en último término significa pensar, inferir y calcular correctamente.<sup>14</sup> Son inofensivas siempre que no se pase por alto la diferencia *lógica* entre tales proposiciones y las proposiciones empíricas; siempre que se tenga presente que *puede* hablarse de corrección y de verdad *en* el sistema, pero que del sistema mismo, considerado como un todo, no cabe decir que es 'verdadero' ni tampoco 'correcto', como ocurre con la coronación de un rey. (Cf. LFM, XII, 249; IF: II, 517)

En efecto, las cosas podrían haber sido de otra manera. Es un hecho contingente que realicemos nuestros cálculos tal como lo hacemos y contingente incluso que hayamos llegado a calcular. Nuestra memoria podría haber sido exigua y los números que anotamos en los cuadernos y las pizarras podrían haber tenido la costumbre de cambiar. Pudo no haber habido coincidencia en lo que llamamos "lo mismo"<sup>15</sup>, pudo no haber habido acuerdo en nuestros juicios de igualdad. Basta imaginar, dice Wittgenstein, que ciertos hechos naturales muy generales hubiesen sido distintos para concebir una formación de conceptos.

---

<sup>14</sup> "Si se quiere hablar en esos términos, la realidad que le corresponde a ' $30 \times 30 = 900$ ' no hay que buscarla en el reino de la matemática sino en sus aplicaciones." (LFM, pág. 251).

<sup>15</sup> "[...] no utilizo la coincidencia de los seres humanos para constatar la identidad. ¿Qué criterio usas, entonces? Ninguno en absoluto." (RFM, VII, 40). Veremos esto con más detalle en el capítulo 6.

diferente de la usual.<sup>16</sup>

De acuerdo a lo que hemos dicho hasta aquí, podemos caracterizar las proposiciones lógicas y matemáticas (*vis-à-vis* las empíricas) según los siguientes rasgos: i) su función de *reglas*, tanto respecto de nuestros esquemas de representación como respecto a nuestras formas de razonar; ii) su naturaleza no-descriptiva, no-representacional, dado que ellas *no* son *acerca* de nada; iii) las *relaciones internas* que guardan entre sí premisas y conclusiones, operaciones y resultados (siendo el resultado el criterio de corrección); iv) el particular *criterio* que las distingue: el *tener-que*; v) la trama *normativa* en la que se hallan inmersas; vi) la *actitud* que guardamos hacia ellas: *ser inexorables* en su aplicación; vii) el hecho de que ninguna realidad las haga verdaderas ni tampoco las desmienta; viii) la particularidad de que el sentido de la palabra *necesario* sea el de excluir cualquier otra opción.

Ahora bien, aún cuando se acepte (1) la distinción cualitativa entre estos dos tipos de proposiciones y se acepte también (2) la diferencia entre la necesidad *en* el sistema y la necesidad de *todo* el sistema (2) (*LFM*, 241), incluso así, la idea de que *otros* seres humanos puedan respetar cálculos distintos a los nuestros según sus propios criterios de corrección, quedaría pendiente. Con ese cuadro, surge la pregunta de si imaginando tal posibilidad debería seguirse la *inteligibilidad* de sus reglas. Es este el punto que vamos ahora a examinar.

## II

¿Entendemos o no a los vendedores de madera? ¿Los entendemos pero pensamos que se hallan en un error? Y si es así, ¿respecto de qué creemos que se equivocan? ¿O será más bien que *no* los entendemos? Pero entonces ¿es

---

<sup>16</sup> “Quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más; que quien tuviera otros, no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos —que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurran de manera distinta a la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales. (*IF*: II, xii).

porque se contradicen, porque juzgamos que esa gente no está en su sano juicio o por alguna otra razón? Y si fuese esto último ¿por cuál?

(i) Supongamos que decimos que los entendemos. Pensamos que es lógicamente posible que exista un grupo de gente así y aunque su modo de fijar los precios nos parezca equivocado, por no decir un desatino, no descartamos que con las palabras 'mucho' y 'poco' esa gente esté asociando ideas distintas a las nuestras. En ese caso, el tipo de cálculo que manejan bien podría ser tan inexorable como el nuestro, sólo que las convenciones que ellos respetan difieren de las que respetamos nosotros. La cita anterior de Wittgenstein (pág. 165) parece sugerir esta respuesta, la que a la vez sugiere que el sentido del ejemplo es mostrar que lo *necesario* es un asunto puramente *convencional*. Sin embargo, desde mi punto de vista esta lectura es por lo menos dudosa, si tenemos en cuenta que a lo largo de su vida Wittgenstein fue reacio a las formas conocidas del convencionalismo. Recordemos muy brevemente algunas cuestiones.<sup>17</sup>

El positivismo lógico creyó ver en el *Tractatus* todo lo que su proyecto empirista requería, i.e., encontrar la forma en que la necesidad lógica y matemática tuviese un lugar sin que se filtren en él las entidades platónicas ni los juicios sintéticos *a priori* de Kant y sin admitir tampoco la generalización inductiva que había propuesto Mill. La fórmula tenía dos pasos: las proposiciones necesarias no establecían hecho alguno (lo que las hacía empíricamente irrefutables) y eran en este sentido *analíticas*, i.e., verdaderas en virtud del significado de sus términos, verdaderas en virtud de la convención lingüística. En segundo lugar, toda verdad analítica era conocida *a priori* y podía reducirse a una tautología, algo sencillamente vacuo y cuya *verdad* dependía del significado de las constantes lógicas.

Pero no era exactamente eso lo que Wittgenstein sostenía. Las constantes lógicas (que no son nombres ni representan nada) se limitan a *expresar* operaciones veritativo-funcionales cuyo objeto es formar proposiciones complejas a partir de proposiciones simples. De modo que lo único que las constantes

---

<sup>17</sup> Para este breve apunte me ha sido de suma utilidad el artículo "Necessity and Normativity" de Hans-Johann Glock y el trabajo de Sandra Lazzer ("Notas sobre la noción wittgensteniana de tautología") junto al comentario de Javier Castro Albano en las III Jornadas Wittgenstein 2004.

significan son esas *operaciones* (*Tractatus* 5. 2; 5. 25, 5. 3, 5. 4) y de allí que lo que particularmente determine su significado sean las tablas de verdad. Por otra parte, las leyes lógicas son “verdaderas sólo por cortesía” pues “para que una proposición pueda ser verdadera tiene que poder ser falsa”, dice Wittgenstein en los *Notebooks*; y dado que la única necesidad que existe es la necesidad lógica (*Tractatus* 6. 37, 6. 375), la lógica nada tiene de arbitrario o convencional.<sup>18</sup> Por el contrario, la lógica *refleja* al mundo como explícitamente dice el *Tractatus*:

“¿Cómo es posible que la lógica, que todo lo abarca y que refleja el mundo, use de tan especiales garabatos y manipulaciones? Sólo porque todas están unidas por una trama infinitamente fina al gran espejo.” (5. 511)

“Las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o mejor, lo presentan. No ‘tratan’ acerca de nada, presuponen que los nombres tienen significado [*Bedeutung*] y las proposiciones elementales, sentido [*Sinn*]; y esta es su conexión con el mundo. Es claro que debe manifestar algo sobre el mundo el hecho de que resulten tautologías de uniones de símbolos, que tienen esencialmente un carácter determinado. Este es el punto decisivo. Decimos que en los símbolos que utilizamos algunas cosas son arbitrarias y otras no. La lógica expresa solamente esto último.” (6.124). (Cf. *Notebooks*, pág. 108)

Si ello es así, la lógica proporciona el entramado, la precondition para que la realidad *pueda* ser representada, lo cual a su vez exige una *estructura común* que las contenga, si es que el lenguaje (cualquier lenguaje) ha de poder representar el mundo (cualquier mundo). Podría decirse entonces que hay en el *Tractatus* una noción *metafísica* de la necesidad, no obstante lo cual se trata de una afirmación que no vamos a discutir aquí.<sup>19</sup>

En cuanto a la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein, hemos dicho que Michael Dummett le asigna la posición más radical dentro del arco convencionalista, creyendo que el motivo que lo llevó a tal extremo no fue otro que eludir el principal escollo del convencionalismo clásico de Carnap y de Ayer, a

---

<sup>18</sup> Los positivistas no tomaron en cuenta que las ecuaciones matemáticas no eran analíticas, la razón de ello tal vez fuese el haber ignorado que el sentido de la palabra ‘analítico’ aplicado a las tautologías era *uno* de los dos sentidos establecidos por Kant: la oración que contiene al predicado en forma *explícita* (“Toda cosa extensa es extensa”) y no aquella que lo contiene en forma *implícita* (“Todos los cuerpos son extensos”).

<sup>19</sup> Esta es la idea que defiende Hans-Johann Glock en el mencionado artículo.

saber, el problema de la circularidad.<sup>20</sup> Y Dummett piensa que Wittgenstein estaba abocado precisamente a ese problema. De allí que acepte la necesidad de un enunciado o de una prueba sólo en tanto sea el resultado de una decisión *nueva*, la decisión de tomarlos como la expresión *directa* de una convención lingüística. Pero Wittgenstein dice esto otro:

“Así pues, según tú, cualquiera podría continuar la serie como quisiera; y, por tanto, inferir de *cualquier* manera.’ Pero entonces no llamaríamos a eso ‘continuar la serie’, ni tampoco presumiblemente ‘inferir’. Y pensar e inferir (al igual que contar) están para nosotros por supuesto delimitados no por una definición arbitraria, sino por los naturales límites que corresponden al cuerpo de lo que puede llamarse el papel que desempeña el pensar y el inferir en nuestra vida.” (RFM, I, 116, mi traducción.)

Aunque ya he dicho algo al respecto, confieso que me resulta difícil reconocer a Wittgenstein bajo la visión de Dummett, de modo que voy a suponer que los trabajos exegéticos de Cora Diamond y Barry Stroud han cumplido su propósito de manera feliz, i. e., reconstruir la línea de su argumento e indicar el lugar preciso en que Dummett “se equivocó”.

Por estas razones, tiendo a creer que el objetivo del relato de los vendedores de madera (y los que le son afines) no es mostrar el carácter convencional de la necesidad lógica y matemática, no al menos en el sentido en que habitualmente se lo comprende, como si dicho carácter en la época del *Tractatus* se explicase como el Circulo de Viena lo explicó y que para la época de las *Investigaciones* basta con entender a Dummett, quien habría dicho todo lo que se puede decir al respecto.

Sin embargo, pese a ello, tengo todavía algunos reparos para negar que exista algún elemento convencional inherente a la noción de necesidad, aunque a los efectos de este trabajo voy a postergar estas dudas y continuar con el examen de las otras interpretaciones del ejemplo.

ii) Consideremos esta variante: se dice que la población maderera realiza

---

<sup>20</sup> Si sólo para un pequeño número de proposiciones lógicas y matemáticas *primitivas* el significado se estipula de manera *directa* mientras que el resto de las proposiciones se considera una *consecuencia lógica* de aquellas, se está usando la lógica para concluir el carácter verdadero y necesario de tales proposiciones (cuyo número es potencialmente infinito). Véase el artículo de Quine: “Truth by Convention”.

algún tipo de cálculo aunque no se sabe cómo interpretar su error. Pensamos que o bien pasan por alto la contradicción en la que incurren o bien tienen una perturbación mental, quizá pasajera. Pero salta a la vista que se contradicen, pues justifican su forma de pago según la *cantidad* ('Quien compra más madera tiene que pagar más') y sin embargo termina pagando menos dinero el que se lleva la pila mayor. Tal vez todo pueda explicarse si decimos que el déficit mental que padecen los vuelve incapaces de reconocer la *verdad* de los principios lógicos, el principio de identidad, por ejemplo, como habría dicho Frege; y que ese déficit los exime de caer bajo la ley psicológica que dice: "A los seres humanos les resulta imposible reconocer a un objeto como diferente de sí mismo". De modo que si a los individuos normales eso les "resultase imposible", entonces tenemos derecho a llamar "insanos" a quienes sufren semejante ceguera. Sin embargo, Wittgenstein no parece concederle demasiado peso a esta idea cuando responde:

"—Si pienso que ello me resulta imposible es que pienso que intento hacerlo. Así, miro mi lámpara y digo: 'esta lámpara es diferente de sí misma'. (Pero nada se mueve). No es que yo vea que es *falso*, sino que no puedo *hacer* absolutamente nada con ello." (RFM, I, 132, mi énfasis)

En cuanto al error de cálculo de quienes venden madera (si vamos a hablar de ese error puntual aparte de su locura), Frege diría, creo yo, que al no reconocer la *verdad* de tales principios, esa gente discurre en *contra* de ellos (LFM, 230) ignorando la "validez eterna e incondicional" de los mismos. De modo que si nos topásemos con sujetos de esas características, deberíamos concluir lo que estamos diciendo aquí y no lo que sostuvo Erdmann quien, confundiendo los planos, pensó que estaríamos frente al ejercicio de un nuevo tipo de lógica. La confusión de Erdmann se origina al no advertir que lo verdadero es *independiente* de lo que se considera verdadero (se trate de una persona, de muchas o de todas) y esto le impide ver no sólo que las leyes de la verdad son ajenas a las leyes psicológicas sino incluso imaginar, como la cosa más natural del mundo, la posible existencia de individuos que las contradigan. (GA, 13) Pero entonces, dice Frege:

"Cualquiera que comprenda que las leyes de la lógica son leyes que prescriben la manera en la que uno debe pensar —que son leyes de la verdad y no leyes

naturales de los seres humanos que consideran algo verdadero— preguntaría.  
¿Quién está en lo cierto? ¿Las leyes de quienes de los que consideran algo  
como verdadero son las que están en consonancia con las leyes de la verdad?”  
(GA, 14, mi traducción)

y por esa razón Frege enjuicia la concepción de Erdmann cuya consecuencia es el colapso de la objetividad lógica y matemática.

Por su parte, el matemático platónico de Cambridge, G. H. Hardy, hubiese agregado que, más allá de nuestras prácticas, existe el ámbito de la realidad matemática, el verdadero y perenne ámbito que garantiza y avala lo que denominamos ‘objetivo’ y ‘necesario’.<sup>21</sup>

Ahora bien, si Wittgenstein no acepta el platonismo<sup>22</sup>, el enfoque sociológico, el pragmático o el psicologismo, en razón de lo que hemos dicho antes y de lo que le cabe a la noción de *criterio* (sección I), ¿no podríamos pensar que aunque la forma de pago de esos sujetos sea extrañísima, todo se volvería *inteligible* si se nos diese *alguna* explicación? Tal vez un rey muy venerado por ellos les legó el mandato de estimar los precios así y por respeto a él mantuvieron esa práctica (*LFM*, 204) o quizá esa gente tenga otras ideas acerca del valor del dinero o incluso llevados por un ansia permanente de cambio se les ocurrió alternar el significado de sus palabras (*RFM*, I, 153, 155), creyendo que de ese modo alguna cosa lograban gobernar.<sup>23</sup> Si barajamos estas opciones habría que decir que sí, que *ahora* los entendemos y abandonar la idea de que están locos o que se contradicen, debiendo decir quizá que se equivocan como se equivocan los que consultan el oráculo para saber cómo tienen que obrar. Pero si decimos que es “incorrecto” lo que ellos hacen: i), “¿no estamos partiendo de nuestro juego de

---

<sup>21</sup> G. H. Hardy, a quien Wittgenstein cita en *LFM* más de una vez, dice en “Mathematical Proof” lo siguiente: “Yo creo que la realidad matemática yace fuera de nosotros, que nuestra función es descubrirla u observarla, y que los teoremas que probamos y que grandilocuentemente describimos como nuestras ‘creaciones’, son simplemente las notas de nuestras observaciones.” *Mind* 38, 149 (1929), *LFM*, pág. 144.

<sup>22</sup> En su artículo “A philosophy of mathematics between two camps”, Steve Gerrard señala tres momentos en la evolución del pensamiento de Wittgenstein en contra de la “metafísica de la objetividad” señalando que esos cambios no deben interpretarse como un ataque a idea misma de objetividad.

<sup>23</sup> “Así como podríamos imaginar a la gente de una tribu que, cuando se les caen monedas en la tierra no piensan que vale la pena recogerlas. (Para esas ocasiones tienen, digamos, una frase hecha: ‘Le pertenecen a los demás’ o algo parecido).” (*RFM*, VII, 2)

lenguaje para *combatir* el suyo?” (OC: 609). Porque es cierto que podríamos dar miles de razones y eventualmente convencerlos, pero si *no* fuese así, si todo ello fuese insuficiente ii) ¿qué más podríamos hacer?<sup>24</sup> A la primera pregunta podríamos responder: “Sí” y a la segunda: “Nada”; pero entonces, invirtiendo las cosas, ¿no podría esa gente desde su juego de lenguaje cuestionar el nuestro? En ese caso, Frege hubiese repetido lo mismo que le dijo a Erdmann (“¿Quién está en lo cierto?”) y el sentido del ejemplo de Wittgenstein habría sido dejar constancia del fatal relativismo, i. e., del colapso de la noción de necesidad. Dejo de nuevo sin profundizar la cuestión.

Veamos (iii) esta otra alternativa que es por la que yo me inclino. Me inclino por decir que *no* los comprendemos. Nos cuesta enormemente ponernos en la piel de un individuo para el cual seguir una serie de la *misma* manera le resulta extraño, al punto de que no se inmuta cuando se presenta un claro ‘desvío’ o de quien no advierte la diferencia entre lo que es así y lo que *tiene que ser* así o de alguien que realiza una práctica normativa, pero cuando se le pregunta *por qué* hace las cosas de esa forma no sabe bien qué contestar;<sup>25</sup> y nos cuesta enormemente porque con ello se toca, por decirlo de algún modo, lo que pertenece a la trama vital de nuestros supuestos, el “sistema de referencia” del que Wittgenstein habla en *On Certainty* y del que hablaremos con más detalle en el capítulo siguiente.<sup>26</sup>

Podríamos llamar a los vendedores de madera ‘insanos’, podríamos hacerlo, no veo por qué no: si le señalo a alguien un objeto y el individuo mira para el lado contrario, si le indico que repita un ornamento y no entiende lo que le quiero decir, si a quienes venden la madera les explico, de una y mil formas, que con 3 tablas no van a poder hacer lo mismo que lo que hacen con 15 y tampoco

---

<sup>24</sup> “Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos o herejes.” (OC: & 611)

<sup>25</sup> Véase página 164.

<sup>26</sup> “Y ese sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos; no, pertenece a la esencia de lo que llamamos un argumento. El sistema no es el punto de partida sino el elemento en el cual los argumentos adquieren su vitalidad.” (OC: & 105, mi traducción)

logro nada con ello, entonces creo que *no* entenderíamos a esa gente.<sup>27</sup> No la entenderíamos, creo yo que dice Wittgenstein, porque en cuestiones principalísimas a ellos les resulta normal lo que a nosotros nos deja perplejos y esto es algo que concierne a la gama de supuestos que posibilita la formulación de *todo* juicio. (OC: & 411; LFM, 250). La siguiente cita podría avalar esta interpretación:

“Cuando digo: ‘Si sigues la regla *tiene que* resultar esto, ello no significa: tiene que resultar porque siempre ha resultado; sino: que resulte es uno de mis *fundamentos*. Lo que *tiene que* resultar es un fundamento del juicio que yo no toco.” (RFM, VI, 46)

Asimismo, de la trama *implícita* que constituye nuestro sistema de referencia “forman parte no sólo las proposiciones de la lógica” sino todo aquello que damos por descontado y que es el eje respecto del cual gira todo lo demás (OC: & 401). Conceptualmente hablando entonces, el entramado es *anterior* a la experiencia en el mismo sentido en que lo es la determinación del método de medida respecto de lo que se ha de medir, y por eso mismo ‘condiciona’ nuestra práctica lingüística y no lingüística.<sup>28</sup> Es dudoso afirmar que las proposiciones que lo describen (las llamadas *hinge propositions*) sean ‘verdaderas’ o ‘correctas’, porque no son proposiciones empíricas. Pero seguramente es falso decirlo del sistema entendido como una totalidad.<sup>29</sup> De él sólo puede decirse que es el “trasfondo” [*Hintergrund*] que nos viene dado y respecto del cual distinguimos los valores veritativos, y ello es así porque: “Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos el fundamento no es verdadero ni tampoco falso”. (OC: && 94, 205, 401, 613-4).

Pero hay una segunda razón por la que creo que no los entenderíamos. Además de no compartir (en los aspectos relevantes al ejemplo) la aludida red de

---

<sup>27</sup> Cf. LFM, pág. 203

<sup>28</sup> “...la lógica está *antes* de cualquier correspondencia; esto es, en el mismo sentido en el que la determinación del método de medida está *antes* de la corrección o falsedad de una medida dada.” (RFM, I, 156 y 115)

<sup>29</sup> Recordemos la distinción entre lo que puede decirse al interior de la lógica y la matemática y lo que *no* puede decirse de ellas si vemos a los sistemas como una totalidad (sección I).

supuestos, no entenderíamos a esa gente porque esa gente *no* calcula. Pero no porque ignoren la *verdad* de las leyes lógicas sino más bien porque a nuestros ojos esa gente *hace* algo 'completamente inútil',<sup>30</sup> y nos resistimos a llamar a lo que ellos hacen 'calcular'. O quizá mejor, no los entenderíamos porque ellos no ven lo que nosotros sí vemos:

"¿Y cómo se manifiesta, entonces, que la demostración me *obliga*? Precisamente en que prosigo de tal y tal modo, en que me niego a seguir otro camino. Como último argumento contra alguien que no quisiera proceder así, sólo diría: '¿¡Cómo, es que no lo ves...!?!; pero esto no es *argumento* alguno.'" (RFM, I 34)

"'Tu admites *esto*; entonces tienes que admitir *esto*.' —El *tiene que* admitirlo, ¡y al mismo tiempo es posible que no lo admita! Tu quieres decir: 'si *piensa*, tiene que admitirlo.'

'Te diré por qué has de admitirlo.' —Pondré ante tus ojos un caso que, si lo consideras, te determinará a juzgar así.'" (RFM, I, 51)  
[y a continuación siguen una serie de dibujos]

¿Qué es entonces calcular? Si como señala Wittgenstein, entre la operación de cálculo y su resultado existe una relación interna que se hace explícita en la medida en que el resultado correcto es el *criterio objetivo* en el que descansa la operación (' $25 \times 25 = 625$ ') entonces, si no se quiere volver ocioso al término 'multiplicación', ambos *relata no* se pueden disociar (como ocurre con toda relación interna). En tal caso, resulta obvio que el *criterio* involucrado es una parte constitutiva de lo que ese cálculo *significa* y por lo mismo el criterio determina, fija, acota el sentido de lo que llamamos 'calcular'.<sup>31</sup> Porque así entendemos las cosas, así las aprendimos, y las enseñamos cuando las tenemos que enseñar, (recordemos la noción de *training*)<sup>32</sup>. De modo que por ese motivo, las anomalías, los desvíos, los cálculos extraños y los comportamientos atípicos nos resultan

<sup>30</sup> "¿Por qué no habríamos de excluir oraciones contradictorias ente sí, no porque se contradigan mutuamente sino porque son inútiles? O expresémoslo así: No hay que temerlas como si se tratara de una impureza debida a que son contradictorias; excluyámoslas porque no tienen ninguna utilidad." (OFP, I, & 1132).

<sup>31</sup> Dice Wittgenstein: "Pues la proposición matemática ha de mostrarnos lo que tiene SENTIDO que se diga." (RFM, III, 28). Steve Gerrard, en el artículo mencionado, enfatiza el vínculo entre las nociones de criterio, inexorabilidad y objetividad.

<sup>32</sup> "... de hecho nunca sucede que quien ha aprendido a calcular obtenga obstinadamente en esta multiplicación [ $13 \times 13$ ] un resultado distinto al que aparece en los libros de cálculo. Pero si sucediera, lo declararíamos anormal e ignoraríamos en adelante su cálculo." (RFM, I, 112) Aunque Frege también dice que la gente que viola los principios lógicos y las reglas de cálculo no es racional, Wittgenstein parece explorar distintas vías para comprender lo que significa decir (como dice Frege) que estamos ante 'un tipo de locura'.

*ininteligibles* y no consideramos que ellos sean una “alternativa genuina”, como algunos filósofos han querido ver.

Menciono ahora (en apoyo de mi segundo punto) una cita de las Conferencias del 39 imaginando que Wittgenstein tiene en mente la discusión Erdmann-Frege:

“Lo que quiero decir es esto. Si Ud. me pregunta ‘¿Qué ocurriría si tuviésemos otra lógica? ¿Qué es lo que estaría *mal*?’ Yo diría, ‘Nada, excepto que podríamos no estar inclinados a llamarla *lógica*’. Piense en el caso en donde la gente tiene una forma extraña de calcular el precio de la madera: podríamos no estar inclinados para nada a llamar a eso *calcular*.” (LFM, 214, la traducción, los énfasis y el subrayado me pertenece.)

Alguien podría conjeturar que debido a los insondables avatares de la vida hemos tenido la suerte de contar con un ángel cuya bondad nos ha preservado de tomar por esos otros caminos. Anticipando el comentario Wittgenstein responde: “— Bien ¿y qué más quieres? [...] siempre se necesitará un ángel bueno, haga lo que haga.” (RFM, VII, 16)

Para resumir la alternativa por la que prefiero optar, creo que no contamos con elementos de juicio para decir que los vendedores de madera disponen de un *cálculo* de reglas diferentes. De modo que yo tiendo a descartar que el sentido del ejemplo sea mostrar el inevitable relativismo. Me inclino por decir más bien que esa gente *hace* una serie de cosas cuyo *sentido* se nos escapa, que actúa de una manera que no sabemos bien cómo catalogar. (RFM, VII, 45). Interpretado así el relato, la cuestión de *por qué* llamaríamos ‘insanas’ a esas personas (RFM, I, 152) remitiría por un lado a esto que digo y, si no me equivoco, remitiría también a la dimensión a la que Wittgenstein vuelve en *On Certainty* señalando otra vez la relevancia de esa dimensión crucial, la dimensión que allí denomina “nuestro esquema de referencia” y a la que intenta en las última notas de su vida clarificar un poco más.

Pues bien, he dicho que dejaba varios puntos en suspenso y esa es la razón por la que dije al principio (Introducción) que este capítulo tenía en rigor un carácter programático. El problema que estamos tratando es demasiado elusivo y complejo como para profundizar sus facetas y en lo que concierne al propósito de

este trabajo, lo excede ampliamente.<sup>33</sup> Wittgenstein ha dicho muchas cosas en diferentes momentos y en distintos lados, las que no siempre se compadecen, o al menos puede parecer así, y tal vez su filosofía de la matemática sea el área más difícil de comprender.<sup>34</sup> No obstante, voy a hacer un breve comentario a la posición de Barry Stroud (1965), la que en alguna medida comparto, y voy a dejar planteada una sugerencia acerca de la relación entre la noción de criterio y la noción de necesidad.

Stroud ha señalado que el relato de los vendedores de madera se nos presenta al comienzo como una alternativa genuina, pero que si hacemos el esfuerzo de extraer sus implicancias, nuestra comprensión disminuye cada vez más. Y dice Stroud que la progresiva pérdida de inteligibilidad que sentimos va de la mano del progresivo abandono de una multitud de juicios, lo que determina que en cierto momento lo razonable sea decir que la comunicación con esa gente se habría de cortar. Creo que Stroud tiene razón. Su punto principal es el siguiente:

“Pero esto no es decir que no los comprendemos porque ‘carecen de sentido’ o porque ‘se contradicen’ o porque lo que ellos intentan representar sea ‘lógicamente imposible’.” (Stroud, pág. 489)

Porque esa no sería la cuestión. La idea es que a dicha gente le resulta *natural* calcular de ese modo y al sujeto de la serie desviada le resulta *natural* anotar 1004, 1008, etc. De modo que el sentido del ejemplo habría sido señalar la *contingencia* de nuestras ‘reacciones naturales’, la arbitrariedad de que exista un acuerdo tácito en nuestros juicios (una concordancia en nuestra *forma de vida*), lo azaroso de que ciertos hechos físicos y psicológicos muy generales se hayan dado como se dieron, la coincidencia unánime en lo que reconocemos y denominamos ‘lo mismo’ o ‘igual’. En suma, si lo que se discute es la noción de

---

<sup>33</sup> Eduardo Barrio planteó una serie de interrogantes ligados con estas cuestiones y concluyó su trabajo “Yo podría estar equivocado al inferir A de una contradicción” con más preguntas que respuestas. (II Jornadas Wittgenstein, 2002).

<sup>34</sup> “No he aclarado todavía el papel que cumple el calcular mal. El papel de la proposición: ‘Debo haber calculado mal.’ Ese papel es realmente la clave para una comprensión de los ‘fundamentos’ de la matemática.” (RFM, III, 90, el subrayado y la traducción son míos)

*necesidad*, Wittgenstein, según Stroud, habría puesto el acento en toda esa feliz conspiración de cosas que hicieron posible que podamos seguir reglas, inferir, pensar, calcular y comunicarnos entre nosotros:

“El objetivo de los ejemplos de Wittgenstein de la gente que ‘no juega nuestro juego’ es *solamente* mostrar que el que tengamos los conceptos y las prácticas que tenemos depende de ciertos hechos que podrían no haberse dado. Ellos *sólo* muestran que ‘la formación de conceptos diferentes de los usuales’ nos es inteligible; pero de ello no se sigue que esos mismos conceptos nos sean inteligibles a nosotros.” (Stroud, pág. 243, el énfasis es mío)

Yo diría que Stroud tiene razón salvo que para mí tal vez no es “solamente” ese el sentido de los ejemplos de Wittgenstein. Lo es en una versión *naturalista* de la necesidad lógica y matemática, i. e., la idea que dice que nuestras inferencias y cálculos carecen de toda justificación ulterior como no sea nuestra pertenencia al mundo natural. Esto no significa, como dice Stroud contra Dummett, que hayamos ‘decidido’ aceptar esos principios o esas proposiciones tildándolas de ‘irrefutables’, del mismo modo que tampoco decidimos eludir el reino vegetal en favor de nuestra humanidad. Por eso, la cuestión de si nuestras prácticas son correctas o si están justificadas equivale a la cuestión de si estamos justificados en ser la clase de seres que somos y no haber sido, por ejemplo, alguna especie de la clase de los árboles.

¿Pero es esto así?, exagerando las cosas, ¿no entendemos a los vendedores de madera como no entenderíamos a un león si pudiese hablar? No quiero negar la dimensión que señala Stroud ni los puntos (relativos a nuestro marco de referencia) que he mencionado antes.<sup>35</sup> Lo que no creo es que Wittgenstein esté diciendo que la cuestión se agote en ello. Porque, como hemos visto, la contingencia de los hechos naturales, el acuerdo unánime, es *sólo* la *condición de posibilidad* de nuestras prácticas normativas (*RFM*, VI, 49) y sería un contrasentido, me parece a mí, decir que Wittgenstein fundamenta en tal contingencia la idea de necesidad (o la idea de ‘debe’ [*must*] en sentido lógico).

---

<sup>35</sup> Wittgenstein señala expresamente esa dimensión cuando equipara los casos anómalos con la persona que ante el gesto ostensivo “por naturaleza” mira hacia el lado contrario. (*IF*: & 185)

Por ejemplo, al hablar de una proposición que dice que 12 pulgadas es igual al 1 pié observa:

"La proposición *se basa en [is grounded in]* una técnica. Y, si quieres, también en los hechos físicos y psicológicos que hacen *posible* esa técnica. Pero no por eso su sentido consiste en expresar esas condiciones." (RFM, VII, 1, mi traducción.)

Y el punto se aclara aún más cuando observa:

"Lo que Ud. dice parece equivaler a esto, que la lógica pertenece a la historia natural del hombre. Y esto no es compatible con la dureza del 'debe' [musf] lógico. Pero el 'debe' lógico es un componente de las proposiciones de la lógica, y éstas no son proposiciones de la historia natural humana. [...] El acuerdo de los seres humanos, que es un presupuesto de la lógica, no es un acuerdo de opiniones, y mucho menos de *opiniones* sobre cuestiones de lógica." (RFM, VI, 49, mi traducción.)

Por eso creo que en el ejemplo considerado, además del elemento que señala Stroud, hay un segundo elemento (que conecta la noción de *criterio* con la noción de *necesidad*) que voy a presentar de manera esquemática siguiendo lo dicho hasta aquí: "Sólo en la práctica del lenguaje, dice Wittgenstein, las palabras pueden tener significado." (RFM, VI, 41)<sup>36</sup>. La práctica a la que se alude, como vimos antes, es una práctica normativa, i. e., una actividad que como los juegos se halla sujeta a reglas y por tanto sujeta a patrones públicos de corrección.

¿Por qué es necesario que '625' sea el resultado de '25 x 25'? Porque eso es lo que queremos decir con *necesario*, lo que no deja abierta ninguna otra opción. ¿Por qué '625' es el *criterio* de corrección de ese cálculo? Porque si somos capaces de multiplicar, el resultado de esa operación *tiene-que* ser el que es, tanto porque la regla lo involucra como porque nuestra actitud ante ella es ser inexorable en su aplicación.

"¿Qué significa cuando digo, por ejemplo: este número puede obtenerse de la multiplicación de aquellos dos? Se trata de una regla que dice que hemos de obtener ese número necesariamente [we musf] si multiplicamos *correctamente*." (RFM, I, 7, el subrayado es mío)

<sup>36</sup> "—¿Dónde reside la conexión entre el sentido de las palabras 'juguemos una partida de ajedrez' y todas las reglas del juego?— En la lista de las reglas del juego, en la enseñanza de él, en la praxis diaria del jugar." (RFM, I, 131)

De allí entonces que se diga: "Es impensable seguir correctamente una regla y producir distintas imágenes de la operación de cálculo." (RFM, VII, 27). Asimismo, en las inferencias, lo que se concluye (si es correcto) *tiene que ser de una* determinada manera, y ese "tener que ser así", en lo que concierne a los cálculos, es el *criterio* de la "calidad aritmética" (LFM, pág. 120). Pero dado que lo *esencial* pertenece a la gramática y no a la experiencia (IF: & 371), la conclusión de un argumento o el resultado de un cálculo impide que se contemple otra opción:

"¿No sucede que mientras se piensa que no puede ser de otro modo, se sacan conclusiones lógicas?  
Esto significa ciertamente: mientras *esto y esto no se pone en absoluto en cuestión.*" (RFM, I, 156)

Los pasos "que no se ponen en cuestión", dice Wittgenstein, son conclusiones lógicas; y a esto remite lo que denominamos 'pensar', 'inferir', 'argumentar'. Y si preguntamos por el criterio de que el paso sea "el correcto" y no el que me parece a mí, o por el criterio de llegar dos veces a la misma cifra, o por el criterio de que se ha seguido el paradigma como corresponde, la respuesta es: "Si llegas a decir que cada uno de los pasos es el correcto, resultará esto" (RFM, VII, 25), lo cual como hemos visto no es una 'predicción'.

De modo que sin negar que las condiciones naturales (físicas, biológicas) pudiesen haber sido diferentes de lo que de hecho son (con la incidencia de ello en nuestros conceptos), cuando nos hallamos en el plano de las normas un desvío es un desvío y una anomalía es una anomalía. Y aunque Wittgenstein no busca obtener una 'explicación' de ello ni ofrecer tampoco una 'teoría', observa que el plano de las normas que inicialmente incorporamos al adquirir la primera lengua y, para el caso que nos concierne, al aprender nuestros primeros cálculos, es inherente a nosotros, es constitutivo de nuestra forma de vida. (IF: & 23) Incluso en uno de sus últimos escritos le otorga a dicho plano una dimensión por demás significativa. Dice así: "La naturaleza reglada [*rule-governed*] de nuestro lenguaje permea nuestra vida." (RC: & 303)

## Expresiones exentas de criterios: tres casos a considerar

En los capítulos anteriores vimos en qué medida la noción de criterio permite iluminar la trama de relaciones de aquellos conceptos que por una razón o por otra se consideran o se han considerado filosóficamente problemáticos.

La cuestión que vamos a considerar ahora es distinta. Se trata de ver por qué motivo, para cierto tipo de expresiones, la pregunta por el *fundamento* por el cual alguien dice lo que dice no sólo no se formula sino que si se lo hace, lo que resulta es un sinsentido. En tales contextos no existe criterio alguno vinculado a la oración, como no sea la veracidad del sujeto que la emite, en caso de que nos inquiete su verdad. Debido a ello, la mencionada pregunta recibe en ocasiones las desconcertantes palabras de Wittgenstein: "El alemán es mi lengua materna" o la no menos desconcertante respuesta cuyas palabras suelen ser tres: "Así simplemente actúo". Estoy pensando en ciertas manifestaciones verbales espontáneas [*Äußerung, avowals*], en ciertas oraciones acerca de los colores y también en aquellas otras que son el tema principal de *On Certainty*, aunque no son las únicas.

La primera cuestión es qué características las distinguen y qué papel lógico desempeñan, aunque mi pregunta de fondo es hacia qué fenómeno apuntan, si es que apuntan a algo, y de ser así, qué es lo que revela, qué revelan estas expresiones al parecer sin fundamentos (y por tanto *exentas de criterios*) acerca del lenguaje, el conocimiento y la intencionalidad.

Procederemos así: examinar primero lo que se conoce como las *hinge propositions* que se tratan en *On Certainty* (sección I). Detenernos luego en algunas expresiones en primera persona del singular presente del indicativo (*avowals*) y junto a ellas en las oraciones acerca de los colores. Indagar por qué en ambos casos el intento por precisar las reglas que gobiernan su uso llega a su fin y por tanto la pregunta por el criterio que las fundamenta o las hace explícitas pone de manifiesto su ausencia (*criterionless*), revela una sinrazón o descubre un sinsentido (sección II).

Por expresa invitación del matrimonio Malcolm a pasar el verano en su residencia de Ithaca, Wittgenstein viaja a los Estados Unidos en el mes de Julio de 1949. Poco antes de su arribo, Malcolm había publicado un artículo crítico hacia G. E. Moore (1925) que con cierta ironía tituló "Defending Common Sense". La carta de Moore rechazando sus términos no se hizo esperar. Enterado de ello, Wittgenstein le pide a Malcolm el artículo y la carta, y durante su estancia en Ithaca discuten los puntos de la polémica: el escepticismo acerca del mundo externo, sus posibles respuestas, el uso del lenguaje, la índole del conocimiento.

A su regreso a Inglaterra y luego de viajar a Viena por última vez, Wittgenstein escribe los cuatro cuadernos de notas que tras su muerte en 1951 sus editores, Anscombe y von Wright, publican en alemán primero y luego en inglés con el título *Über Gewißheit* y *On Certainty*.

Cabe recordar que en "Defensa del Sentido Común" (1925) Moore presenta una lista de proposiciones cuya *verdad* dice *conocer* con toda *certeza*. Por ejemplo, "Hay en el momento presente un cuerpo humano que es el mío", "Soy un ser humano", "La Tierra existe desde mucho antes que mi nacimiento" y que a continuación de ello agrega que no sólo él sino todos o muchísimos de nosotros hemos conocido en el curso de nuestras vidas las mismas verdades que su lista enumera. Recordemos también que unos cuantos años después, en una conferencia pronunciada en la *British Academy*, Moore, de pie ante su audiencia y acompañando sus palabras con movimientos y gestos ostensivos dijo lo siguiente: "Aquí hay una mano humana y aquí hay otra."; "En este momento existen dos manos humanas." Y dado que lo que exhibe y señala es el tipo de cosas que todo el mundo es capaz de percibir siendo su existencia lógicamente independiente de ello, "se sigue" de esta prueba "totalmente rigurosa", dijo Moore, que las cosas externas a nuestras mentes existen. La conferencia fue publicada ese mismo año bajo el título *Proof of an External World* (1939).

La pregunta que formula Wittgenstein en *On Certainty* es cómo sería, cómo habríamos de imaginar “estar equivocados” respecto de la lista de trivialidades que presenta Moore (32)<sup>1</sup>. ¿Debemos suponer que las oraciones “Existen objetos físicos” y “Aquí hay una mano” son oraciones empíricas susceptibles de ser verdaderas o falsas, hipótesis comunes como la que dice que existe un planeta a una cierta distancia del sol?

Si digo falsa aunque sinceramente que mi nombre es distinto del que tengo, que resido en Santiago y no en Buenos Aires, que soy un hombre en vez de una mujer y que no he tenido padres, carece de sentido decir que lo que digo es un *error*, i. e., que soy una persona que está *equivocada*. Lo que corresponde decir en ese caso, señala Wittgenstein, es que sufro “una perturbación mental, quizá pasajera” (71). En otros términos, si alguien formula *cierta clase* de oraciones falsas no es claro que el sujeto las comprenda ni tampoco que esté en su sano juicio. (155)

Cabe recordar que una proposición gramatical (a diferencia de una empírica) tiene la particularidad de que si se la niega lo que se produce es un sinsentido. Intentemos negar, por ejemplo, la oración “Arrepentirse requiere la capacidad de reflexionar acerca del pasado” y se verá que no entendemos lo que significa la noción de “estar arrepentido”. Digamos en esa línea, siguiendo a Moore, “No soy un ser humano” o “La Tierra *no* existe desde mucho antes de mi nacimiento”, y nos encontraremos ante lo mismo. Debido a ello:

“Cuando Moore dice que *sabe* [wisse] esto y lo otro, se limita, de hecho, a enumerar proposiciones empíricas que aceptamos sin ninguna comprobación especial; es decir, proposiciones que en el sistema de nuestras proposiciones empíricas juegan un papel lógico bien particular.” (136)

Veamos en qué consiste su particularidad. Lo más relevante de estas oraciones [Sätze] es que se hallan fuera de toda duda razonable, que las damos por descontadas aún cuando no tengamos ‘buenas razones’ para ofrecer. Que no se nos ocurre someterlas a prueba, que jamás usamos la palabra “quizá”. En la

---

<sup>1</sup> En lo que sigue los números entre paréntesis corresponden a *On Certainty*. En algunos casos sigo la traducción que se halla en *Sobre la Certeza* y en otros traduzco yo del inglés.

mayoría de los casos, no las aprendimos en forma explícita ni llegamos a ellas como resultado de una investigación: nadie nos dijo que nuestras manos no desaparecen al dormir o que esa montaña se encontraba allí mismo muchos años antes de nuestro nacimiento (143; 152-3; 279; 282; 472). Ocurre más bien que el niño incorpora esa consecuencia (se la “traga” dice Wittgenstein más elocuentemente) con el resto de las cosas que aprende (143).

“No aprendo explícitamente las proposiciones que para mí son incuestionables. Puedo descubrirlas posteriormente como el eje en torno al cual gira un cuerpo. El eje no está inmóvil en el sentido de que haya algo que lo mantenga fijo, sino que su inmovilidad está determinada por el movimiento en torno a él.” (152)

Al parecer, tácita, implícitamente, incorporamos una red de *convicciones firmes* que prescinden de todo fundamento, un conjunto de supuestos inmersos en nuestra práctica lingüística y no-lingüística. Un sistema que brinda la certidumbre, seguridad y confianza que nos permite actuar y también pensar (358; 411). Ese sistema, esa red de convicciones, es el *trasfondo* [*Hintergrund*] (así lo llama Wittgenstein) que proporciona nuestra imagen del mundo, nuestro marco de referencia, nuestra forma de vivir.<sup>2</sup> Sin embargo, esas concepciones básicas o actitudes fundamentales [*Grundanschauungen*] (238) que en rigor se encuentran “más allá de lo justificado y lo no-justificado” no son, filosóficamente hablando, una genuina base de conocimiento. Porque cuando se llega a hablar de ellas “casi podría decirse que el fundamento mismo es sostenido por el resto del edificio.” (248); (253; 166). Wittgenstein reitera el punto:

“Me gustaría decir: Moore no sabe lo que afirma saber por mucho que sea tan incuestionable [*that it stands fast*] para él como para mí: considerarlo absolutamente sólido forma parte de nuestro *método* de la duda y la investigación.” (151)

“¿Por qué no me aseguro, al intentar levantarme de la silla, de que todavía

---

<sup>2</sup> Es interesante que ya en el año 1931 Wittgenstein haya escrito lo siguiente: “Quizá lo que es inexpresable (lo que encuentro misterioso y no soy capaz de expresar) es el trasfondo [*Hintergrund*] frente al cual cualquier cosa que pueda expresar tiene su significado [*Bedeutung*].” (CV, 16e, mi traducción)

tengo dos pies? No hay un por qué. Simplemente no lo hago. Así actúo.” (148)<sup>3</sup>

Pareciera que Moore no ha advertido lo ‘muy especializado’ que es el juego de lenguaje de la palabra *conocer* (11), pues en su lista de trivialidades pasa por alto (i) la distinción entre el uso cotidiano y el uso filosófico del término (638), (ii) el abismo entre el error y la locura (155), (iii) la distancia entre la duda razonable y el sinsentido<sup>4</sup> (221). No advierte que quien fuese a dudar de esas cosas “ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza.” (115)

Otra cuestión que Moore no advierte es (iv) la diferencia *categorial* que existe entre el conocimiento por un lado y la seguridad [*Sicherheit*] o certidumbre [*Gewißheit*] por el otro y por tal motivo utiliza las palabras ‘Yo sé’ como si expresaran la certeza más rotunda, aquella que lo autoriza a decirle al escéptico: “No me puedo equivocar” (8). Veamos los puntos (i - iii):

(i) “Porque cuando Moore dice ‘Yo sé que eso es...’ me gustaría contestarle ‘¡Tú no *sabes* nada!’ – y sin embargo no le contestaría así a quien dijera lo mismo sin ninguna intención filosófica. Percibo, pues, (¿con razón?) que estas dos cosas significan algo diferente. (407)

(ii) “Yo, L. W., creo, estoy seguro, que mi amigo no tiene aserrín en su cuerpo o en su cabeza, aún cuando no tenga ninguna evidencia sensorial directa. [...] Dudar de tal cosa me parece una locura, –evidentemente de acuerdo otra vez con las demás personas; pero yo estoy de acuerdo con ellos.” (281)

(iii) “¿Por qué estoy tan seguro de que esa es mi mano? ¿No descansa el conjunto del juego de lenguaje sobre este tipo de seguridad? [*Sicherheit*]. O ¿no está (ya) presupuesta esta *seguridad* en el juego de lenguaje? Es decir, en el hecho de que quien no reconoce los objetos con seguridad no juega, o juega mal.” (446)

En su *Memoir* de Wittgenstein, además del relato de las vicisitudes que comparte con su huésped desde el día mismo de su llegada, Malcolm transcribe las notas que en aquel entonces llegó a apuntar:

“Los filósofos escépticos juzgan que el grado de certidumbre es un grado de convicción. Interpretan el “Yo sé con absoluta certeza” de Moore como una

<sup>3</sup> “En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos” (253); y esto mismo, dice Wittgenstein en una nota anterior, “es lo difícil de percibir.” (166)

<sup>4</sup> Aunque los límites no son tan nítidos: “Hay algunos casos en que la duda no es razonable; pero hay otros en que parece lógicamente imposible. Y no parece haber entre ellos una frontera bien delimitada.” (454)

expresión de extrema convicción. Lo que se precisa es mostrarles que el grado supremo de certidumbre no es algo psicológico sino algo lógico, que existe un punto en el que no hay un 'asegurarse más' ni un resultar falso.' ("Recuerdo de Wittgenstein", pág. 89., el subrayado es mío)

Antes de detenerme en el status que le otorga al concepto de seguridad [*Sicherheit*] o certidumbre [*Gewißheit*], transcribo la cita en apoyo del punto (iv) y vuelvo a la distinción empírico-gramatical.

(iv) "El 'conocimiento' [*Wissen*] y la 'seguridad' [*Sicherheit*] pertenecen a categorías diferentes. No son dos 'estados mentales' como lo son, digamos, 'suponer' y 'estar seguro'. Lo que nos interesa ahora no es el estar seguros sino el conocimiento. Es decir, nos interesa que para que el juicio sea siquiera posible, no puede darse duda alguna respecto de algunas oraciones empíricas. O de nuevo: tiendo a creer que no todo lo que tiene la forma de una oración empírica es una oración empírica." (308, la traducción y el subrayado son míos)

La indubitabilidad, la certidumbre (en un sentido lógico) acerca de algunas proposiciones empíricas es lo que posibilita el juzgar. En cambio, la noción de conocimiento requiere que se ofrezcan razones, pruebas, evidencias que den sustento a lo que se dice saber (14, 16, 18, 40, 50). Conocer algo es estar en condiciones de establecerlo objetivamente<sup>5</sup> conforme a los *critérios* públicos que todos los individuos aceptan. Los estados o procesos mentales de las personas que dicen saber son para el caso totalmente irrelevantes. (38, 42) Por otra parte, no es a uno mismo a quien decimos "lo sé". Lo que importa es que se pueda responder a la pregunta '¿Cómo lo sabes?' y en consecuencia, observa Wittgenstein, la 'carga de oprobio' para quienes dicen contar con la respuesta cuando en realidad no es así (367). De modo que, en contra de lo que sostuvo Descartes, el conocimiento sólo es posible cuando la duda y el error también son posibles.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Que el conocimiento supone una descripción objetiva de los hechos es algo que Wittgenstein pensó toda su vida. De allí que en el *Tractatus* afirme que las tautologías no se conocen, porque no representan ningún estado de cosas. (4. 462; 5. 5136; 5. 542)

<sup>6</sup> "Uno dice 'Yo sé' allí donde podría dudar, mientras que los filósofos dicen que sabemos algo directamente donde no hay dudas y, de ese modo, donde las palabras 'Yo sé', como introducción a la afirmación, son superfluas." (UE, I, 834). "Yo sé aquello que quiero, deseo, creo, espero, veo etc., etc" (a través de todos los verbos psicológicos) es o un sin sentido de los filósofos o, en cualquier caso, *no* es un juicio *a priori*." (UE, I, 881).

Otra particularidad de las proposiciones que nos ocupan (además de su inmunidad ante la duda), es que *parecen* oraciones empíricas aunque en rigor no lo son. Pero ¿en cuáles oraciones se está pensando? ¿Cómo se recortan del conjunto de aquellas? La duda surge porque basamos nuestras acciones en un gran número de cosas que jamás cuestionamos, lo que de por sí *no* hace que las oraciones que las describen sean por ello reglas gramaticales. Quiero decir, por ejemplo: si voy a un lugar habitual presupongo que el edificio no está ardiendo ni que nuestro presidente fue removido de su cargo, lo que ha iniciado una movilización popular. Supongo que los bancos son entidades seguras incapaces de cerrar sus puertas a quienes confiaron sus depósitos. No obstante, decir que la Facultad de Filosofía se incendió, que el presidente fue derrocado o que los bancos se apropiaron del dinero de los ahorristas es, en cualquiera de los casos, una *proposición empírica*, verdadera o falsa, una proposición cuyo sentido no se altera por el hecho de ser afirmada o negada.

En cambio, con los supuestos que nos conciernen, parece no ocurrir lo mismo. La oración que dice 'Esta es mi mano' no puede ser negada sin provocar desconcierto. ¿Qué quiero decir si digo lo contrario, qué revela que comience a vacilar respecto de si lo es o no, qué información podría transmitirle al médico si le digo: "Esto que Ud. ve es mi mano, no una mano artificial" y luego procedo a detallar la índole de mis heridas? (461; cf. 464).<sup>7</sup>

En este sentido, las oraciones que describen las convicciones (por lo general implícitas) que nos conciernen (las *hinge propositions*) operan más bien como supuestos regulativos, como esquemas, cuyo papel es similar al de las reglas de los juegos (95) y cuya función se parece más a la de un patrón de medida que a la del objeto medido (492), más a una regla de control que al fenómeno que se controla. De allí que si afirmo lo contrario de cualquiera de ellas (y las proposiciones mooreanas son para el caso perfectas), lo que digo es una tontería, un disparate, un sinsentido. En efecto:

---

<sup>7</sup> "Al juego de lenguaje de la información puede dársele vuelta, de modo que la información no nos enseñe nada sobre el objeto de la información sino sobre el informante." (UE, I, 416)

“El hecho de que use la palabra ‘mano’ y el resto de las palabras de mi oración sin escrúpulos, el hecho de que me encuentre ante el vacío tan pronto como quiera dudar de sus significados, muestra que la ausencia de duda pertenece al juego de lenguaje, que la pregunta ‘¿Cómo lo sé...?’ obstaculiza o anula el juego de lenguaje.” (370)

Debemos tener presente que aprender un lenguaje, hacer experimentos (337), iniciar una investigación, transmitir información (461), jugar al ajedrez o cuestionar cualquier cosa, “presupone” que ciertas otras se encuentran al margen de toda duda razonable (341). Más concretamente, un *juego de lenguaje* sólo es posible si se confía en algo (“no digo si se puede confiar en algo”, 509); sólo es posible si respecto de ciertos hechos la duda no se plantea (524); sólo es posible si no se cambia de opinión respecto de estas cuestiones principalísimas (512). Porque, en efecto, si la duda corroyese nuestros juicios más profundos, si nos privase de la elemental seguridad que el vivir en este mundo requiere, sencillamente no podríamos emitir juicio alguno (519). Por lo tanto, mejor que decir: “Podríamos dudar de cada uno de estos hechos pero no podemos dudar de *todos*”, habría que decir:

[...] No dudar de todos es sólo la forma y el modo que tenemos de juzgar y, por lo tanto de actuar.” (232 y cf. 128-9)

La otra cara de la inmunidad ante la duda es la seguridad [*Sicherheit*] con la que pensamos y actuamos conforme a nuestras convicciones básicas. Pero no se trata aquí de una seguridad ‘subjetiva’ (“ni siquiera de la mayor de ellas”, 415), porque no se trata de algo personal<sup>8</sup>. Se trata de una actitud general (404) que admite que, en el uso *no* filosófico de la expresión, ante la pregunta (por cierto rara) ‘¿Está Ud. seguro de que su nombre es L. W?', se conteste de este modo: “No me puedo equivocar” (425; Cf. 638 y 660).<sup>9</sup>

Pero entonces, dice Wittgenstein: “¿Quiere decir que la seguridad se encuentra en la esencia del juego de lenguaje?” (457) —una pregunta, según creo yo, retórica, pues en diversos lados afirma:

<sup>8</sup> “No pienses en estar seguro como un estado mental, un género de sentimiento o algo por el estilo. Lo importante en la seguridad es la manera de actuar, no la expresión de la voz con que se habla.” (UE, II,21)

<sup>9</sup> “Sería del todo *confundente* decir: creo que mi nombre es L. W. Y también es correcto: no me puedo equivocar al respecto. Lo que no quiere decir que yo sea infalible.” (OC: 425)

“La forma primitiva del juego de lenguaje es la seguridad, no la inseguridad. Pues la inseguridad jamás puede conducir a la acción.” (‘La Causa y el Efecto: una aprehensión intuitiva’ en *OSF*, pág. 381)

Y en explícita alusión a Goethe dice Wittgenstein, “El lenguaje es un refinamiento: en el principio era la acción.”, lo que en el citado artículo se comenta con estas palabras:

“La forma básica del juego tiene que ser aquella en la que se actúa.” [...] “La esencia del juego del lenguaje es un método práctico (un modo de actuar), no una especulación, no un parloteo.” (*Ibid.*, pág. 382)

De modo que si creemos que la pregunta es retórica y si damos crédito a las notas que Malcolm tomó en Ithaca, la seguridad o certeza con la que actuamos sería el *substrato* [*Substrat*] (en sentido lógico) que debe darse por descontado. En tal caso, el concepto de seguridad dejaría de ser un concepto psicológico para cumplir una función lógica “en el sentido de que existe un punto en el que no hay un ‘asegurarse más’ ni un ‘resultar falso’; en el sentido de que los juegos de lenguaje guardan con esta noción una dependencia conceptual. Recordemos que: “un juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo.” (509)

“¿Por qué estoy tan seguro de que esta es mi mano? ¿No descansa el conjunto del juego de lenguaje sobre este tipo de seguridad? O ¿no está (ya) presupuesta esta ‘seguridad’ en el juego de lenguaje? Es decir, en el hecho de que *quien* no reconoce los objetos con seguridad no juega, o juega mal.” (446)

Imaginemos ahora una línea que separe los ámbitos que Wittgenstein insiste en separar. El de los supuestos o convicciones firmes por un lado (nuestro esquema de referencia, nuestra imagen del mundo) y el ámbito *categorialmente* distinto del conocimiento, por el otro. La línea imaginaria es, desde una perspectiva, el fundamento de todo juicio y de toda acción. Y desde la otra, el punto en el cual la cadena justificatoria se detiene, pues no se cuenta con una razón adicional y entonces sólo cabe responder: “Así simplemente actúo”. Con este esquema en mente, volvamos al ejemplo de la serie de dos en dos y al sujeto que luego de anotar 996, 998, 1000 salta sin inmutarse a 1004, 1008 creyendo,

además, que lo que hace es lo correcto (él interpreta la regla así). Vimos que el individuo no alcanza a *comprender* lo que significa continuar la serie de la misma manera, i. e., que a él le resulta ajeno lo que para nosotros es obvio (la noción de *lo mismo*) el ser capaces de seguir la serie de una manera uniforme, regular, en consonancia con la orden recibida. Claro que es precisamente esto lo que constituye el entramado de nuestra *Weltbild*, nuestra red de supuestos, pensemos que la igualdad, la mismidad, no se le enseña al niño de manera explícita, como tampoco se le enseña que ante el gesto ostensivo debe mirar hacia la punta del dedo y no hacia la muñeca.<sup>10</sup>

Ahora bien (y esta es por cierto una cuestión polémica) ¿corresponde decir que las oraciones que describen nuestras convicciones más firmes son *verdaderas*? Si digo, por ejemplo, "El metro patrón de París mide un metro" ¿Es esto verdadero? (*IF*: & 50). Parece extraño, porque si algo cumple el papel de regla, norma o patrón de medida, carece de sentido atribuirle un valor veritativo. Aunque es cierto que si dijese que la barra de París mide diez metros habría dicho algo falso. Comparemos pues estos dos grupos de párrafos:

(1) "Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso." (94).

"Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; —pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por parte nuestra; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego de lenguaje." (204)

"Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso." (205)

"Si mi nombre no es L. W. ¿cómo puedo confiar en aquello que se entiende por 'verdadero' y 'falso'?" (515)

(2) "La *verdad* de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia." (83)

"Si alguien nos preguntara: '¿Pero es tal cosa *verdad*?', podríamos responderle 'Sí'; y si exigiera que le dieran razones podríamos decirle 'No puedo darte ninguna razón; pero, si aprendes más cosas compartirás mi opinión'. Si no sucediera de ese modo, ello significaría que él es incapaz de aprender historia, por ejemplo". (206)

"En líneas generales, considero verdadero lo que encuentro en los libros de texto, por ejemplo, de geografía. ¿Por qué? Digo: todos estos hechos ya han

<sup>10</sup> No deja de ser una curiosidad que en Venezuela también se señale con los labios.

sido confirmados más de cien veces. Pero, ¿cómo lo sé? ¿Cuál es mi evidencia al respecto? Tengo una imagen del mundo ¿Es verdadera o falsa? Ante todo es el sustrato de mis investigaciones y afirmaciones. Las proposiciones que la describen no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación" (162). "Decir en el sentido de Moore, que un hombre *sabe* algo, que lo que dice es, incondicionalmente, la verdad, me parece falso. Sólo es la verdad en la medida en que sea el fundamento sólido de sus juegos de lenguaje." (403). "Parece que hay proposiciones que tienen el carácter de proposiciones de experiencia pero cuya verdad es para mi inatacable. I. e., si supongo que son falsas, debo desconfiar de todos mis juicios." (RC: 348)

Debido a que ambos grupos de citas coexisten, yo vacilo en decir que las convicciones firmes (que no pertenecen al ámbito del conocimiento) *carecen* de valores veritativos y decir que las *tratamos* como verdaderas, reconociendo que "la misma proposición puede considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser controlada por la experiencia y, otras veces, como una regla de control." (98). Pero vacilo justamente porque ¿no es verdadera o falsa una proposición cuando es empírica y deja de tener esos valores cuando cumple la función de regla, es decir, de oración gramatical?

En todos lados Wittgenstein traza la distinción gramatical vs. empírico reconociendo la imprecisión de sus límites y diciendo que el status de algunas oraciones puede fluctuar. Pero también da señales claras para su diferenciación: una oración es gramatical cuando resulta "muy difícil imaginar" qué evidencia valdría en su contra o cuando la evidencia de la que se dispone *no* es más segura que la oración que se quiere afirmar.<sup>11</sup> No se trata de una pobreza inherente a nuestra imaginación sino de algo que pertenece a la lógica de los conceptos: "No me puedo imaginar" significa más bien que no alcanzo a entender *qué* es lo que tendría que imaginar aquí. (RC, & 27).

Por otra parte, cuando negamos una oración empírica damos lugar a otra oración empírica y en ambos casos lo que decimos se *comprende*. Pero ya hemos visto lo que surge de negar una *hinge proposition*, para usar el término que introdujo John Cook<sup>12</sup>. También vimos que tiene sentido decir "Sé que *p*" cuando

---

<sup>11</sup> "Podemos imaginar el caso en que yo me *podría* convencer de que tengo dos manos. Pero normalmente *no* puedo. 'Pero basta con que las tengas ante tu vista' – Si *ahora* dudo de que tengo dos manos, entonces tampoco tengo por qué confiar en mis ojos. (Igualmente podría preguntarle a mi amigo.)" (IF: II, p. 507)

<sup>12</sup> John Cook (1985) "The Metaphysics of Wittgenstein's *On Certainty*".

tiene sentido decir que *no sé* que *p* y por lo tanto hablamos de 'conocimiento' cuando la duda y el error son posibilidades inteligibles. De modo que por todo lo anterior la cuestión de la *verdad* de las convicciones básicas es un asunto sumamente polémico.<sup>13</sup>

Ahora bien, el ámbito de los supuestos parece admitir niveles (algo sugerido pero no aclarado en *On Certainty*). Porque hay cosas a las que nos costaría enormemente renunciar, pero francamente no nos va la vida en ello. Con otras en cambio no es así. La metáfora del río y su lecho es particularmente elocuente (97-99). Lo son también la 'roca dura', los 'goznes' (*Angel, hinges*) o el 'eje en torno al cual gira un cuerpo'. Pero según lo que observa Wittgenstein, algo puede dejar de funcionar como una regla para pasar a ser una oración empírica y viceversa. Lo que no se admite es esto ocurra simultáneamente, i. e., que la oración sea gramatical y a la vez empírica. Recordemos que este mismo fenómeno se da a propósito de la fluctuación entre los criterios y los síntomas (*IF: & 354*). Por ejemplo, en algún momento la oración "Un ácido es una sustancia que, en solución, cambia el papel litmus al rojo" era considerada una regla, una norma, porque esa era la definición de ácido (su criterio definidor), pero posteriormente esa definición cambió. Hoy en día, por tomar otro caso, se acepta que pueda venir al mundo un ser humano sin la intervención de los padres o que una mujer pueda ser abuela y madre a la vez (recordemos que uno de los ejemplos de *On Certainty* es precisamente: "Todo ser humano tiene padres"). No obstante, esa fluctuación no invalida el status del sistema entendido como una *totalidad*.

Más adelante voy a señalar un conjunto de rasgos que comparten las oraciones hasta aquí tratadas (las llamaré oraciones 1) con las expresiones o manifestaciones lingüísticas en primera persona (presente, indicativo) de las que me ocuparé enseguida y, junto a ellas, las oraciones acerca de los colores (oraciones 2). No voy a sostener que conforman una clase, sólo voy a mencionar

---

<sup>13</sup> Akeel Bilgrami (2004) defiende una concepción del conocimiento que hace uso de las *hinge propositions* en una versión algo distinta de la de C. Wright (1985, 2002). En Agosto de 2005, en la Facultad de Filosofía Bilgrami, junto a E. Barrio, E. Orlando y D. Pérez, dio un seminario (*Scepticism and Pragmatism*) y allí presenté un comentario crítico con una interpretación diferente de la de ambos. (J. Vergara, 2005)

ciertos rasgos relevantes que (1) y (2) comparten uno de los cuales es, justamente, la ausencia de criterios (*criterionless*).

## II

Consideremos el siguiente grupo de oraciones (2):

"Me duele la cabeza"  
"Espero a María"  
"Eso es rojo"  
"Me refiero a Juan X"

Tradicionalmente se ha creído que cuando decimos que algo nos pasa, que tenemos dolor, hambre o miedo, decimos de nosotros lo que igualmente decimos de lo que nos rodea, que allí hay una mesa o que hay nubes en el cielo. Se ha creído que en un caso *describimos* la experiencia subjetiva que nuestro ojo interior percibe mientras que en el otro, describimos los objetos del mundo que nos rodea. En función de este paralelo "observacional" se ha señalado la relevancia filosófica del primero respecto del segundo, lo que supuestamente responde a la ventaja epistémica que tales oraciones proporcionan.<sup>14</sup> La razón es que mientras la ilusión y el error perceptual amenazan todo lo que puede decirse acerca del mundo externo, cuando se trata de juicios que expresan nuestro sentir más íntimo (los juicios en primera persona singular del presente del indicativo) esa misma amenaza, instantáneamente, se desvanece. En ello reside la célebre asimetría epistémica entre la primera y la tercera persona, algo que se ha explotado filosóficamente desde la modernidad.

Wittgenstein desarma la trama conceptual de esa idea filosófica. Las oraciones (en tiempo presente) que expresan nuestras vivencias subjetivas *no* son, a su modo de ver, descripciones. Si lo fuesen, debería poder darse una

---

<sup>14</sup> Discutimos el modelo *observacional* que justifica el conocimiento de las autoadcripciones con Diana Pérez, Carolina Scotto y Nora Stigol en las *Segundas Jornadas de Filosofía de la Mente y la Psicología* (Vaquerías, Córdoba, 1996). Esa discusión fue publicada luego en *Análisis Filosófico*, Vol. XVII, No. 1, 1997.

descripción 'errónea' de las mismas, porque describir (como investigar, reconocer, inspeccionar, registrar o examinar) es un verbo cuyo sentido admite la posibilidad de estar equivocados, identificar mal, pasar por alto o ignorar alguna cosa, así como supone retractarse o corregir.<sup>15</sup> Describir pertenece al ámbito cognoscitivo y por ello se adapta bien a la observación de los objetos externos, un ejercicio en el que solemos equivocarnos. Pero no corresponde al contexto de los juicios que expresan nuestros sentimientos y vivencias inmediatas. En efecto:

"Cuando alguien dice 'Tengo la esperanza de que venga' —¿es esto un *informe* sobre su estado anímico o una *manifestación* [*Äußerung*] de su esperanza?— Por ejemplo, me lo puedo decir a mí mismo. Y a mí mismo no me doy ningún informe. Puede ser un suspiro; pero tampoco tiene por qué serlo. Si le digo a alguien 'Hoy no puedo concentrar mis pensamientos en el trabajo; estoy pensando todo el tiempo en su llegada' —a eso se le llamará un descripción de mi estado anímico." (IF: & 585)

Si digo espontáneamente "Me duele la cabeza", "Tengo sueño" o "Estoy esperando a una amiga" sería ridículo que se me pregunte si lo sé, si no tengo dudas al respecto, si acaso me consta, y del todo absurdo que se me señale que podría estar esperando a otra persona sin advertirlo. Tal tipo de diálogo (debe convenirse) sería disparatado y por lo mismo es incorrecto decir (con un propósito filosófico) que *sabemos* mejor que nadie aquello que nos duele. Cabe decir más bien que tenemos un dolor, que lo sentimos, algo que podemos expresar, manifestar, ocultar o exagerar según las circunstancias, como señala Wittgenstein más de una vez. Y agrega:

"[...] no puedo decir que sentir o tener dolor de muelas sea mi criterio para tener derecho a decirlo." (NEP, 234, el subrayado es mío).

"Pero vamos a ver; a veces decimos fuera de la filosofía cosas tales como 'por supuesto que sólo él sabe lo que siente' / o 'Yo no puedo saber lo que sientes tú' / Ahora bien, ¿cómo empleamos ese enunciado? La mayoría de las veces es una expresión de impotencia como "No sé qué hacer". Pero esta impotencia no se debe a un desafortunado hecho metafísico, 'la privacidad de la experiencia personal', o si no, nos preocuparía constantemente. Nuestra expresión puede compararse a ésta: '¡Lo que se ha hecho no puede ser deshecho!' (NEP, 207, el subrayado es mío).

<sup>15</sup> "La [expresión] 'reconocer como...' se usa donde se puede estar equivocado al reconocer." (NEP, 228).

Como en el caso de las oraciones (1) Wittgenstein distingue otra vez el uso cotidiano del uso filosófico y exime a las oraciones (2) (igual que a las primeras) de la duda, el error, la ignorancia o el requisito de evidencia. Y de allí que sea impropio ubicarlas en el ámbito del conocimiento. Impropio requerir de ellas una justificación.<sup>16</sup> Esta idea, que los intérpretes han denominado la "tesis no-cognitiva" de las autoadscripciones o manifestaciones (*Äußerungen, Ausdruck* y en inglés *avowals*), equivale al rechazo no sólo del modelo observacional de la introspección sino a negar que estas oraciones sean vistas como una base genuina de conocimiento, lo que no implica por cierto que no seamos conscientes de nuestros estados internos. Como se dijo antes, cada uno de nosotros los siente, cada uno de nosotros los tiene. En ello reside y en ello se agota su privacidad.<sup>17</sup>

La asimetría entre los juicios en primera persona ("Me duele la cabeza") y en tercera ("A él le duele la cabeza"), si se desea darle un nombre, es semántica más que epistémica<sup>18</sup>, dado que son los otros quienes *atribuyen* a un sujeto, en función de lo que hace y dice, que tiene, por ejemplo, un dolor, siendo tales manifestaciones públicas, como vimos extensamente, el *criterio* de las mismas. En cambio, las oraciones que aquí nos conciernen son expresiones verbales espontáneas, cuyos términos se derivan conceptualmente de las circunstancias en las que fueron adquiridos y por ello se encuentran indisolublemente ligados, normativamente ligados a ellas, aún cuando tales expresiones *no* se usen sobre la base de criterio conductual alguno: es obvio que no miramos primero nuestra conducta para luego decir lo que nos pasa.<sup>19</sup> Por otra parte, las nociones de criterio subjetivo, regla subjetiva o justificación subjetiva son irrelevantes, por no

---

<sup>16</sup> "Llamar a la manifestación [*Äußerung*] de una sensación un *enunciado* es confundente por el hecho de que a la palabra 'enunciado' se vinculan la 'comprobación', la 'justificación', la 'confirmación', la 'invalidación' del enunciado en el juego de lenguaje." (*Zettel*: & 549, mi traducción del inglés)

<sup>17</sup> "—De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá como broma) que *sé* que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que *tengo* dolor?" (*IF*: & 246). "“Sólo tú puedes saber qué color ves”. Pero si es verdad que sólo tú puedes saberlo, ni puedes impartir ese conocimiento ni puedes expresarlo." (*NEP*, 272)

<sup>18</sup> "Uno puede pensar: Qué notable es que *el* significado de la palabra 'sentir' (y de otros verbos psicológicos) conste de componentes heterogéneos, los significados de la *primera* y de la *tercera* persona." (*OFP*, I, 45)

<sup>19</sup> El modelo *conductual* que justifica el conocimiento de las autoadscripciones también fue discutido en las mencionadas Jornadas de Vaquerías en 1996. Para una discusión de ambos modelos, cf. Bilgrami (1992), "Appendix: Self-knowledge and Intentionality".

decir incoherentes, dado que si se requieren patrones de corrección que den cuenta del aspecto normativo de los juegos del lenguaje, los criterios que los hacen explícitos deben ser intersubjetivos, públicos, independientes. A este punto se dirigen, como vimos, el argumento de las reglas y el argumento en contra del lenguaje privado.

Los pares de nociones que enfrenta Wittgenstein son los siguientes: conocer vs. sentir; describir vs. expresar; observar vs. manifestar. En el caso del dolor, la expresión verbal sustituye al llanto, la queja, el grito, la necesidad de consuelo, siendo todas ellas 'reacciones conductuales primarias':

"¿Dices, pues, que la palabra 'dolor' significa realmente el gritar? – Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar no lo describe." (IF: & 244)

"No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión. Pero con ello no termina el juego de lenguaje; con ello comienza." (IF: & 290)

La gama de expresiones que nos ocupan es tan variada como lo son las situaciones que promueven cierta actitud o cierta reacción natural (miedo, alegría, sorpresa, etc.). Pero en ningún caso el individuo 'observa' su alma y luego informa, en ningún caso 'describe' su espacio interior, pues ello supondría la observación, la descripción errónea o el poder equivocarse al respecto. Es por eso que, acerca de mí, *expreso* espontáneamente mis vivencias. Expreso, por ejemplo, una alegría: "Soy feliz"; admito algo a mi pesar: "Tengo celos"; le digo a alguien: "Espero a María"; despejo una ambigüedad: "Me refiero a Juan X"; capto la expansión de una serie: "¡Ahora puedo seguir!"; desahogo un anhelo: "Por fin estás aquí"; respondo a una insistencia: "Por 'más' quiero decir más"; y a quien reitera si no estaré equivocada acerca del color de la señal, contesto: '¡Imposible!' (si es que el español, como diría Wittgenstein, es mi lengua materna).

En todos los casos no tengo la más mínima *duda* al respecto. En casi todos carece de sentido decir que estoy cometiendo un *error*. Recordemos que:

"Hay una diferencia entre un error para el que, por así decirlo, hay un lugar previsto en el juego de lenguaje y una anomalía completa que se presenta excepcionalmente." (OC: 647)

Debido a ello, si se me dice: “¿No tendrás frío en vez de celos?”, “¿Estás segura de que te refieres a Juan X?”, “¿No será que esperas la salida del tren y no a María?”, “¿Hablas de la adición o de la tación?”... simplemente no entendería este tipo de preguntas (observa Wittgenstein) aún cuando (como también observa) no tenga ‘razones’ para ofrecer ni nada que indique cómo he llegado a ‘saber’ lo que estoy diciendo.<sup>20</sup>

“Si tengo dos amigos del mismo nombre y escribo una carta a uno de ellos, ¿en qué estriba el hecho de que no le escriba al otro? [...] Si alguien me pregunta: ‘¿A cuál de los dos escribes?’ y le doy una respuesta, ¿infero la respuesta a partir de los antecedentes? ¿Acaso no se la doy de un modo parecido a cuando digo ‘Tengo dolor de muelas’? – ¿Podría yo dudar a cuál de los dos escribo? ¿Y cómo sería un caso de duda así? En verdad, ¿no se podría dar también el caso de una ilusión de esta índole: creo escribirle a uno y le escribo al otro? ¿Y cómo se daría el caso de una ilusión de esta índole? (Zettel: & 7; mi énfasis)

“[...] ¿puede pasarme que quiera escribir a alguien y de hecho le escriba a otra persona? ¿Y cómo podría ocurrir esto? (IF: & 681)

Ocurre que las oraciones (2), como las oraciones (1) (sección I), no se enmarcan en lo que es preciso *justificar*. El paralelo entre ellas es notable. Hemos dicho que la duda, el error, la ignorancia, no se aplican; que hablar de conocimiento está fuera de lugar. Hemos dicho que tampoco corresponde hablar de valores veritativos, pues sólo la sinceridad (caso 2) sería el *criterio* de que se crea que lo que decimos es verdad. De allí que se considere a los *avowals* [*Äußerungen*] como las típicas expresiones al margen de lo que exige fundamentos, razones, evidencia y se ponga el acento de nuevo aquí en la reacción verbal espontánea, en el actuar. De allí también que típicamente se diga de ellas que se encuentran ‘exentas de criterios’ (*criterionless*), aunque esto sólo se suele decir (hasta donde yo sé) de los *avowals* y las oraciones acerca de los colores, pero *no* de las *hinge propositions*.<sup>21</sup>

“Cuando digo: ‘Por supuesto que sé que eso es una toalla’, hago una *manifestación* [*Äußerung*]. No pienso en ninguna verificación. Para mí se trata de una manifestación inmediata. [...] Es, exactamente, una especie de atrapar

<sup>20</sup> “‘Sólo tú puedes saber si tuviste la intención’. Se le podría decir esto a alguien al explicarle el significado de la palabra ‘intención’. Pues quiere decir entonces: *así* es como la usamos. (Y ‘saber’ quiere decir aquí que la expresión de incertidumbre carece de sentido.” (IF: & 247) “[...] la pregunta ‘¿Cómo lo sé?’ obstaculiza o anula el juego de lenguaje.” (OC: 370)

<sup>21</sup> En las notas de *On Certainty* la palabra ‘criterio’ no aparece ni una sola vez.

directamente; como cuando, sin dudar, tomo la toalla.” (510, el subrayado es mío)

“La justificación mediante la experiencia tiene un final. Si no lo tuviera, no sería una justificación.” (IF: & 485)

“Y el término no es una *presuposición* [Voraussetzung] sin fundamentos sino una *manera de actuar* sin fundamentos” (110)

El paralelo con las convicciones básicas (1) se da también en otro aspecto. No se nos enseña cómo se usan expresiones del tipo como ‘quiero decir’, ‘tengo la intención’, ‘me refiero a’, ‘hablo de’.<sup>22</sup> Nadie formula su regla de uso; las hemos incorporado en la medida en que aprendimos el lenguaje y llegamos a dominarlo. No las incorporamos de manera *explícita* como tampoco se nos dijo explícitamente que esa montaña se encontraba allí mismo mucho antes de nuestro nacimiento o acaso que los objetos ‘existen’. Pero dejemos estas consideraciones por un momento y veamos brevemente las oraciones acerca de los colores, donde los paralelos son también significativos.

Los últimos meses de Wittgenstein en Viena (Diciembre 1949 – Abril 1950) transcurren en un clima de enfermedad personal y familiar. Su hermana Hermine se halla grave y ha de morir al poco tiempo. En los primeros días de su estancia, según su propio relato, sólo la música, los cuidados que recibe y el haber vuelto a su antigua habitación de *Alleegasse*, logran confortarlo.<sup>23</sup> Poco después llega a sus manos un libro que lo hará sentir (en sus palabras) “como nuevo”: la *Teoría de los Colores* [*Farbenlehre*] que Goethe, en respuesta al tratado de óptica de Newton, había escrito unos años antes. Wittgenstein juzga que el libro tiene un interés distinto al propósito del autor, es decir, piensa que se trata de una investigación *conceptual* más que otra cosa, lo que a sus ojos lo vuelve particularmente interesante.<sup>24</sup> A partir de entonces comienza a escribir acerca de

<sup>22</sup> “¿Qué convierte mi enunciado en un enunciado sobre él? Nada que le sea propio o simultáneo (que esté ‘tras ello’). Si quieres saber en quién ha pensado, ¡pregúntaselo!” (UE, I, 317)

<sup>23</sup> Véase Ray Monk (1990), capítulo 26.

<sup>24</sup> “Puedo encontrar interesantes las cuestiones científicas, pero nunca han llegado a absorberme del todo. Eso sólo lo consiguen las cuestiones *conceptuales* y *estéticas*. En el fondo soy indiferente a la solución de los problemas científicos; pero no a los del otro tipo.” (CV, 79 e, mi traducción).

la lógica de los conceptos de color (RC: 188) al tiempo que escribe los cuadernos de notas (nunca revisados) que componen *On Certainty*. Sus ejecutores literarios separaron tres de estos cuadernos y los publicaron bajo el título (alemán e inglés) *Bemerkungen Über die Farben y Remarks on Colour*.

Me interesa señalar tres puntos: i) la insistencia en que *ciertas* oraciones de apariencia empírica son gramaticales, me refiero, por ejemplo, a la oración que enuncia una relación (interna) entre la *claridad* y ciertos colores: "Lo que se ve luminoso no se ve gris." <sup>25</sup> (RC: 226; 63) o "Mezclar con rojo no es rebajar colores, mezclar con blanco sí". (RC: 3; 249). Que sean gramaticales significa que no describen nuestra experiencia sino la gramática de los conceptos, lo que las hace equivalentes a las oraciones tipo (1) "Soy un ser humano"; "Creo que tengo antepasados y que todo hombre los tiene" o "Existen objetos". En segundo lugar, ii) quisiera recordar que para Wittgenstein "Los conceptos de color tienen que tratarse como los conceptos de sensación" (RC: 72) (entiendo que se refiere al uso en primera persona) y quisiera de nuevo traer aquí el párrafo citado anteriormente cuando a propósito de la eventual respuesta "Le escribo a X", agrega: "¿Acaso no se la doy de un modo parecido a cuando digo 'Tengo dolor de muelas'?", un rasgo común al conjunto de oraciones (2). En tercer lugar iii) cabe considerar que el uso de *ciertas* oraciones acerca de colores, por ejemplo, "Esto es rojo" (o simplemente "Rojo") guarda un paralelo interesante con las oraciones (1).<sup>26</sup> Veamos algunos ejemplos:

"No estoy más seguro del significado de mis palabras de lo que lo estoy de ciertos juicios. ¿Puedo dudar de que este color se llama azul?" (126)

"¿Puedes equivocarte cuando dices en castellano que este color se llama 'verde'? Mi respuesta sólo puede ser 'No'. No querría decir nada en absoluto cuando afirmara 'Sí' pues siempre es posible una confusión." (624)

"¿Cómo puedo saber que veo lo que digo que veo? ¿Tengo un criterio o uso uno para el color que veo que de hecho es rojo?" (NEP, 204)

---

<sup>25</sup> Wittgenstein compara esta oración con esta otra: "Esta vara es más larga que aquella" y señala que en el segundo caso la relación es externa (empírica, temporal) mientras que en el primero la relación es interna (gramatical, intemporal). (RC: 1)

<sup>26</sup> Digo en ciertos casos y no en otros porque debemos recordar que cuando *se enseñan* los conceptos de color y se dice: 'Esto es rojo' junto a la muestra señalada, se da la regla de uso de ese color. Aunque también es cierto que la muestra misma forma parte del lenguaje.

"Así y todo: cuando alguien me pregunta cómo se llama este color en alemán y se lo digo, y me vuelve a preguntar '¿Estás seguro?', le contesto: Lo sé; el alemán es mi lengua materna." (528)

Como en el caso de los *avowals*, vemos que en los juicios de color las características anteriores – no dudar, no equivocarse, no ofrecer razones – se encuentran presentes. De modo que puede decirse que también ellos se hallan *exentos de criterios*, i. e., que la cadena de razones se detiene aquí, por lo que ante la insistencia del interlocutor Wittgenstein responde: 'El alemán es mi lengua materna'.<sup>27</sup> Todo indica entonces que el espacio de la acción es conceptualmente anterior al espacio de las razones y, por tanto, al ámbito del conocimiento:

"Los niños no aprenden que existen libros, que existen sillas, etc., etc., aprenden a tomar los libros a sentarse en sillas, etc., etc." (476, mi traducción)

"Habría que decir que el niño aprende a reaccionar de tal manera de tal otra; y al hacerlo así, todavía no sabe nada. El saber sólo comienza en un nivel posterior." (538)

"Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: *No está fundamentado*. No es razonable (ni irracional).  
Está allí —como nuestra vida." (559, el énfasis es mío)

Los tres tipos de oraciones consideradas (convicciones firmes, *avowals*, juicios de color) cumplen a mi entender un papel más bien constitutivo que descriptivo, constitutivo de nuestro *background* o sistema de referencia (oraciones 1) y constitutivo de las expresiones intencionales y los juicios de color (oraciones 2), ya que no 'describen' nuestro sentir interno. En ningún caso las oraciones se aplican sobre la base de evidencia alguna sino que forman parte de nuestras prácticas lingüísticas y no-lingüísticas, de nuestras reacciones verbales espontáneas, y esto le cabe indistintamente a expresiones como "Esta es mi mano", "Existen objetos" (oraciones 1); "Tengo dolor", "Me refiero a Juan X", "Espero a María" o "Esto es rojo" (oraciones 2)

---

<sup>27</sup> "¿Cuál es el *criterio* para que conecte eso /la palabra/ *siempre* con el mismo color/experiencia? ¿No es simplemente el que lo denomine rojo?" (NEP, 223, mi énfasis). "En el uso de la palabra 'significado' es esencial que se mantenga *el mismo significado* a lo largo de todo el juego." (NEP, 227, mi énfasis)

Hemos visto también que el juego de lenguaje del conocimiento incluye las nociones de error y de duda, y que esta última, a fin de preservar su sentido, requiere el sustento de certidumbres más básicas, aquellas convicciones firmes que ninguna persona razonable querría cuestionar, las oraciones (1). La misma indubitabilidad se aplica a los casos de las oraciones (2) y por tal motivo es lógico que se las excluya del ámbito del conocimiento. Hemos visto que la pregunta “¿Cómo lo sabes?” no tiene aplicación alguna y que si se formula se dice algo que no corresponde, una broma o un sinsentido.

Vimos también que es dudoso afirmar que las *hinge propositions* sean ‘verdaderas’ y que para las oraciones (2) basta con la sinceridad. No obstante, (voy a conjeturar) esta cuestión puede haber sido lo que llevó a los intérpretes de Wittgenstein a *no* considerar las oraciones (1) de *On Certainty* como exentas de criterios (*criterionless*) y mi esfuerzo en este capítulo ha sido mostrar lo opuesto a quienes piensan así, me refiero por ejemplo a P. M. S. Hacker y Crispin Wright.<sup>28</sup>

De modo que si lo dicho hasta aquí tiene coherencia, todas las oraciones que nos han ocupado comparten los mencionados rasgos. En *ningún* caso la noción de *criterio* tiene un uso genuino ni permite captar mejor la gramática del juego de lenguaje correspondiente. Podríamos pensar que la luz que ello arroja proviene justamente de su ausencia.

Veamos entonces en forma sucinta, y sin olvidar lo dicho en los capítulos anteriores, qué es lo que indica, qué podrían indicar las expresiones para las cuales la noción de criterio no se aplica. En primer lugar, los *avowals* y las *hinge propositions* no son oraciones epistémicas. No tiene sentido afirmar “Sé que tengo dolor” como tampoco lo tiene decir “Sé que esta es mi mano” (e igualmente sus negaciones): la duda y el error, gramaticalmente hablando, están fuera de contexto. Preguntar: “¿Cómo lo sabes?” (una pregunta legítima si alguien dice conocer)<sup>29</sup> no tiene una aplicación inteligible. Esto muestra que el límite de la justificación es también aquí el límite del sentido. No hay criterios precisables al

---

<sup>28</sup> P. M. S. Hacker (desde su artículo de 1971) y C. Wright (1987). Wright interpreta a Wittgenstein como ofreciendo una versión antirealista de los *avowals* y las oraciones acerca de los colores.

<sup>29</sup> “Cuando alguien cree algo, no siempre es indispensable que pueda contestar la pregunta ‘por qué lo crees’; pero si sabe algo, entonces la pregunta ‘cómo lo sabes’ se ha de poder contestar.” (550, mi traducción).

respecto. Asimismo, cuando Wittgenstein habla del *trasfondo* hace la observación de que lo difícil es percibir “su falta de fundamento” y lo aclara haciendo uso de dos metáforas: que los cimientos ‘son llevados’ por el edificio y que la inmovilidad de las convicciones básicas ‘es fijada’ por el movimiento de las restantes proposiciones empíricas (152, 248). De allí que diga, en alusión a Descartes, que la duda *presupone* la certeza [*Gewissheit*] (y la certeza no puede ser un criterio de conocimiento ya que existe una diferencia categorial entre ambos). De allí también que le diga a Moore: “Tú no sabes nada”. Porque su lista de proposiciones no revela lo que él cree que revela, a saber: que *conocemos con certeza su verdad*. Debido a ello, la posición de Wittgenstein es netamente *anti-fundacionista*.

En segundo lugar, oraciones del tipo “Tengo dolor”, “Me refiero a Juan X”. “Quiero decir *p*” no son reducibles (lógicamente) a oraciones conductuales ni tampoco lo son (ontológicamente) a oraciones que describen estados cualitativos, disposicionales, mecanismos sintácticos o neurofisiológicos. Y si alguien mencionase las reglas de una gramática universal operando en nosotros, creo que Wittgenstein diría (sin negar la posibilidad) que ellas no pueden “seguirse”, porque no se puede seguir una regla que no se comprende. En sus términos, comprender una regla es ser capaz de aplicarla como se *debe*. De modo que, en ausencia de criterios conductuales para los *avowals* (no observo mi conducta para saber lo que siento), de criterios subjetivos (no contemplo mi interior) o mentales (una imagen concomitante es sólo un síntoma) o neurofisiológicos que cuenten como una razón objetiva que pueda justificar lo que se está diciendo, en ausencia de ello, repito, estaríamos frente a una concepción *no-reduccionista* de la intencionalidad.

En tercer lugar, y ligado a lo anterior, ninguna explicación naturalista puede dar cuenta del carácter normativo del lenguaje y la intencionalidad. Ninguna explicación del significado y el contenido puede darse en términos de conexiones causales con el mundo o en términos de disposiciones para actuar. Porque la esencia del agua, pongamos por caso, que el científico eventualmente ‘descubre’ no determina (o constituye) lo que el término ‘agua’ *significa*, como tampoco lo hace una representación mental (o una misteriosa relación de covariancia). Esto lo vio con claridad Thomas Nagel quien sostuvo que la denominada ‘paradoja

escéptica' si algo pone al desnudo es un *anti-naturalismo radical*: ningún hecho, ninguna disposición, ningún estado neurofisiológico, ninguna relación con el mundo puede determinar lo que 'queremos decir' con nuestras palabras. Por eso dije que a mi entender Nagel tiene plena razón.<sup>30</sup> De modo entonces que a las tres cuestiones mencionadas sólo quiero apuntar lo que apenas mencioné en la introducción a este trabajo, la idea de la "autonomía del lenguaje", la idea de que la gramática es autónoma o arbitraria en el sentido de que sus reglas no pueden tener un fundamento externo, un tema cuyo desarrollo quedará pendiente para otra ocasión.

---

<sup>30</sup> Si por 'naturalismo' se entiende la tesis más débil que afirma que nuestro lenguaje tiene una base natural, Wittgenstein comparte esta idea y es explícito al respecto. Pero esto no responde al cometido filosófico que se discute en la actualidad; y si la cuestión fuese metafilosófica, creo que no hay manera de que su posición pueda estar cerca de la de Quine. Para una interpretación diferente, cf. E. Rabossi (2002) y C. Scotto (2002).

## Conclusión

Los capítulos que integran la primera parte de este trabajo giraron en torno a la función, el uso y la relevancia de la noción de criterio en el marco de cinco problemas específicos. En el capítulo 6 se tomaron en cuenta tres áreas del lenguaje en las que los criterios no se aplican o donde no tiene sentido aplicarlos. Consideraré ahora el resultado principal de nuestro estudio.

El capítulo 1 (La noción de *criterio* y el problema de seguir una regla) se inicia con el influyente libro de Saúl Kripke (1982) quien entre los párrafos 138 y 202 de *Investigaciones Filosóficas* creyó ver "con la fuerza de una revelación" un poderoso y original desafío escéptico. El argumento hallado por él, a la vez epistémico y ontológico, se aplica a todos los usos significativos del lenguaje y arroja la dramática conclusión que diremos primero así: nadie puede *saber* nunca lo que quiere decir con sus palabras.

Kripke entiende que "la paradoja escéptica", el nombre de su hallazgo, es una paradoja genuina, lo que implica que no hay en ella un oculto flanco débil ni una inconsistencia ficticia. Es por eso que resulta inútil buscar una solución 'directa' (i. e., genuina) a lo que no puede tener una respuesta. Expresada en términos ontológicos la conclusión del argumento es la siguiente: ningún *hecho* puede establecer nunca lo que queremos decir por medio de una palabra. En su clímax, la revelación llega a transmitir que "*todo* lenguaje, *toda* formación de conceptos es imposible y, en verdad, ininteligible."

Sin embargo, a juicio de Kripke, Wittgenstein habría logrado sortear esta increíble conclusión sustituyendo la semántica realista del *Tractatus* (en términos de condiciones de verdad) por un enfoque antirealista del significado (en términos de condiciones de aseveración). El punto de inflexión tiene lugar cuando se pregunta por las circunstancias en las que es lícito emitir una afirmación y por la utilidad que ella cumple en nuestras vidas, en vez de preguntar por la condición o

hecho del mundo que debería darse para que la oración sea verdadera. Con esa maniobra se abre un espacio para pensar una salida, pues finalmente: "La solución gira en torno a la idea de que *otros* puedan *comprobar* lo que cada persona sostiene al afirmar que está siguiendo una regla." (K, 96, mi énfasis). La solución, denominada 'escéptica', descansa a la vez en un fenómeno bruto, en un hecho primordial acerca de la aplicación de los conceptos y las reglas: la existencia de un *acuerdo unánime* entre los individuos y la comunidad.

En las dos primeras secciones del capítulo tratamos el planteo y la solución. Básicamente por dos motivos. Primero, porque es notable el consenso que ha alcanzado la interpretación de Kripke, hasta el punto de que su aceptación ha quedado consagrada en la fusión de sus nombres. Se dice *Kripkenstein* y ya se sabe que no vale la pena discutir quién es el autor de semejante hallazgo. En segundo lugar, porque la noción de criterio, aún cuando se la presente distorsionada, es una pieza clave de la solución escéptica. Y como a mi juicio la paradoja es el equívoco que se intenta desarmar y no el acuciante problema que exige una salida, quise detenerme en los supuestos del planteo para luego hablar, más concretamente, del error en el que a mi juicio incurre Kripke (secciones III y IV).

En síntesis, la idea es la siguiente. Una vez que se admite que nuestro juego de atribuir conceptos depende del *acuerdo* con la comunidad, algo que además se ve facilitado por el hecho de participar de una *forma de vida*, la tercera noción que hace posible que la salida se concrete es la noción de *criterio*. En efecto, atribuir a alguien el dominio de un concepto exige que se pueda 'comprobar' si lo que el individuo dice concuerda o no con lo que dicen los demás. Cuando se trata de conceptos acerca de cosas observables (árbol, mesa) la concordancia en el uso no presenta problemas porque las mismas circunstancias llevan a unos y a otros a decir "Eso es un árbol", "Esa es una mesa". Pero cuando se trata de conceptos acerca de ítems psicológicos (i.e., dolor) las cosas se complican porque ¿cómo puedo hacer concordar un dolor que no tengo con el dolor que otra persona expresa? ¿cómo podría comprobar lo que me están diciendo? Al parecer la única manera de hacerlo es observar su conducta y las

circunstancias que rodean la expresión. Esto significa que lo que permite salvar la brecha y en consecuencia evitar el colapso de la noción de acuerdo es la apelación a criterios conductuales, entendidos como la descripción lingüística de la conducta manifiesta. Pero si esto es así, la clave de la solución escéptica serían los criterios pues si no contásemos con ellos el acuerdo comunitario, fundamental a la solución, sencillamente no se daría.

Pero además, en su interpretación Kripke i) disocia el nexo conceptual entre la regla y su aplicación, ii) asimila los criterios a los síntomas y iii) no advierte el status que tienen en Wittgenstein las expresiones del tipo "Por 'más' quiero decir más". He intentado mostrar (última sección) que respecto de i) la relación es interna y no externa (i.e., que comprender una regla es comprender como se aplica); que respecto de ii) los criterios yacen en la gramática mientras que los síntomas yacen en la experiencia (i.e., que en un caso se habla de vínculos conceptuales y en el otro de regularidades empíricas); y que en lo que concierne a iii) hay ciertas expresiones (*Äußerungen, avowals*) para las cuales la exigencia de una justificación 'adicional' carece de sentido. Lo significativo del caso es que en este contexto, al que pertenecen tales expresiones, la pregunta por los criterios no tiene cabida (*criterionless*).

Ahora bien, esto no quiere decir que nuestra práctica lingüística sea un constante salto al vacío, un actuar exento de razones, sino sólo que en un determinado punto la cadena de razones toca su fin. Efectivamente, Wittgenstein piensa que disponemos de varias maneras de dar una justificación de lo que comprendemos y significamos al hablar. Podemos mostrar, por ejemplo, que nuestros cálculos son satisfactorios mostrando (en reiteradas ocasiones) el resultado correcto y, en el caso de que se nos pregunte, podemos mostrar el camino que nos llevó a él. Somos capaces de presentar diversas formas en que se llega a lo mismo, encontrar ejemplos concretos, instruir a otros, idear casos sencillos para que los niños puedan entender. Podemos jugar a veces con los equívocos, apoyarnos en una imagen, usar una metáfora o hacer una broma a propósito de una ambigüedad. Podemos corregirnos y corregir a quien se equivoca y mostrar por qué ello es así o decir, más sofisticadamente, cuál es la

fórmula que involucra el cálculo o dar una definición, laxa o precisa, de la operación que queremos justificar. Estas razones no difieren de los *criterios* que cualquier persona utilizaría (y que utiliza Wittgenstein) para evaluar si alguien comprende lo que hace o comprende lo que quiere decir con sus palabras, los criterios no son dissociables del concepto o la regla del caso y permiten que se haga explícito el dominio que un individuo tiene de ellos.

En cambio, las expresiones que carecen de criterios (*criterionless*) son aquellas que están exentas de todo error y de toda duda y, por lo mismo, el juego de lenguaje del conocimiento y la justificación en esos casos no se aplica. La función de estas expresiones se integra a aquellas otras que pertenecen a nuestro marco de referencia, la pre-condición de la práctica lingüística. Someterlas a la duda delata el sinsentido porque arrastra la imposibilidad de emitir cualquier juicio. Es por eso que la cadena de razones se detiene aquí y ya no puede exigirse nada más. Sólo podemos decir: "Es así como actúo"; y acerca del problema que nos concierne sólo podemos decirlo porque, según piensa Wittgenstein, el seguimiento de una regla se halla en la *base* misma de los juegos de lenguaje.

El capítulo 2 (La noción de *criterio* y el problema del aprendizaje de conceptos) examina el papel que cumple la adquisición del lenguaje en relación a la dimensión normativa del significado. Presentamos primero las etapas del proceso que Donald Davidson ("Truth Rehabilitated") juzga centrales para decir que un niño tiene un concepto, una creencia o un pensamiento; y vimos la escena que proporciona la condición necesaria para la emergencia del significado y el pensamiento objetivo. Esa escena primordial, llamada 'triangulación', es una trama (entre el adulto, el niño y el objeto del mundo) de nexos causales, de estímulos y respuestas, de recompensas y desaprobación. No obstante, Davidson señala que en ese nivel el niño *no* entiende todavía en qué consiste el 'error'.

La etapa siguiente es fundamental. Fundamental, porque en ella se da un salto sustantivo: el niño transforma su disposición a reaccionar ante los estímulos por lo que significa "tener un concepto". Un cambio que sólo puede hacer cuando toma conciencia de que el error es posible, cuando advierte que una palabra se puede emplear incorrectamente. Es allí donde emerge el concepto de *verdad*

*objetiva*: "el único concepto que no depende de nosotros sino del mundo". Esta noción tiene tal envergadura que en su ausencia el lenguaje sería imposible, sin él no seríamos siquiera criaturas pensantes. Ahora bien, dado que Davidson asocia la posibilidad de distinguir el error con la diferencia que traza Wittgenstein entre seguir una regla y creer que se la sigue, nos detuvimos en cómo uno y otro presentan el problema, en las nociones que juzgan fundamentales, en los supuestos que operan en ellas y en las razones que ambos ofrecen en favor de sus propuestas.

Lo más oscuro de la versión de Davidson es, a mi entender, la naturaleza del salto que va desde los vínculos causales de la escena de la triangulación hasta la aplicación correcta de los conceptos. Un salto cuyo sesgo es claramente normativo, porque hablar de una "aplicación correcta" supone identificar (individuar) a la misma en relación con alguna norma, criterio o patrón. Fue en ese contexto que presentamos la noción de *adiestramiento* o instrucción (*Abrichtung*, *training*) en la que Wittgenstein hace tanto hincapié. Su idea, aproximadamente, es la siguiente. El conjunto de capacidades que los seres humanos exhibimos en actividades como hablar, leer, calcular, inferir o contar, alude a un tipo especial de "técnica". Especial, porque esas actividades se pueden hacer bien o mal y por eso, llegar a dominarlas, exige la destreza de lo que a cada momento resulta *apropiado* hacer. Ello exige patrones de corrección independientes, criterios públicos inmunes a la ambigüedad subjetiva de lo que parece y lo que es, inmunes a la duda acerca de si yo misma, por ejemplo, estaré siguiendo la regla del caso o meramente creyendo que la sigo. Lo interesante del punto es que el nexo entre los criterios de corrección por un lado y el concepto que la actividad representa por el otro (hablar, leer, calcular, etc.), es un nexo conceptual, normativo, gramatical. En otros términos, el criterio principal para decir que un niño es capaz de calcular, leer o contar es (así de simple) que calcule, lea o cuente (en forma reiterada) *correctamente*.

Ahora bien, una técnica es algo que se aprende a través de ejercicios y ello requiere un cierto tipo de instrucción o adiestramiento. La peculiaridad del *training* es lograr que el niño llegue a aplicar los conceptos o las reglas como *debe*. Para

que esto ocurra es imperioso que advierta que el resultado del cálculo o la conclusión de un argumento *tiene que ser el que es*. Pero ¿cómo llega el niño a apreciar esa diferencia?: *A los niños no sólo se los adiestra en el cálculo sino también en una toma de posición completamente determinante frente a una desviación de la norma.* (RFM, VII, 61). Hemos intentado mostrar (sección I) por qué reside en ello la cuestión principal.

Hay algo de suma importancia para la discusión que imaginamos con Davidson. El punto es el siguiente: si ante tal tipo de instrucción (cálculos, lecturas, inferencias) el niño sólo advirtiese conexiones causales entre los signos, dice Wittgenstein, entonces no habrá logrado aprender en qué consiste dicha técnica. Es por eso que la naturaleza del salto (para usar el término de Davidson) es entendida aquí como una capacidad *nueva*, una capacidad que se adquiere a partir de una toma de posición respecto al desvío de la norma aprendida (i.e., respecto de un error de cálculo) y no como un acontecimiento (estado o proceso) mental cualquiera.

En suma, si 'tener un concepto' es i) admitir la doble posibilidad de su empleo, ello parece requerir criterios públicos de corrección, pues de lo contrario no habría diferencia entre seguir una regla y creer que se la sigue. Aunque Davidson acepta la distinción, se limita a mencionar la magnitud del salto que va desde la mera respuesta condicionada hasta la conciencia de que el error es posible, momento en el que irrumpe su concepto de verdad objetiva. No obstante, ii) si tener un concepto es usarlo de manera apropiada, como reconoce Davidson, pareciera que la habilidad que se halla en juego debería ser sensible a lo que se presenta como un desvío respecto de la norma, como dice Wittgenstein. Porque iii) para que el niño pueda apreciar desde otra perspectiva la desaprobación y aprobación del adulto, las palabras que emplea deberían estar sujetas a patrones de corrección, de lo contrario no entendería respecto de qué cosa concretamente el error cuenta como error. Pero entonces, iv) lo central del aprendizaje lingüístico no se podría reducir a los elementos de la triangulación, a los que se suma un único concepto objetivo; porque las reglas que rigen en el caso de un término no rigen en el caso de otro, lo que nos remite a una diversidad de encuadres

lingüísticos cada uno con sus propias normas de corrección. Por otra parte, v) si el salto al que alude Davidson cobra otra dimensión a la luz de la noción de *training* (entendida como el *adiestramiento* en un técnica *normativa*) más que a la luz de las nociones de triangulación causal y verdad, llegamos a entender que el núcleo de la discusión descansa en dos enfoques del lenguaje que son difíciles de conciliar. Una discusión que para el problema que estamos tratando podríamos resumir así: ¿Cómo alcanzan los sonidos y los signos su significatividad? La sección I finaliza con las consecuencias que se derivan de uno y otro caso, con las cuestiones que quedan abiertas y con lo que aparentemente se puede y no se puede resolver.

En la segunda sección nos ocupamos de un tipo particular de conceptos, los conceptos acerca de fenómenos psicológicos, para mostrar la investigación que Wittgenstein lleva a cabo cuando quiere alcanzar una 'visión sinóptica' (*Übersichtlichkeit*) de lo que juzga confuso o problemático. En esa investigación, el modo en que los conceptos son adquiridos y los criterios que rigen su empleo, proporcionan un medio invaluable para 'ver las conexiones' que iluminan el fragmento de la gramática que se quiere iluminar.

Dado que Wittgenstein no argumenta solamente en contra de la concepción moderna sino en contra de las teorías que se debaten en su época, la sección incluye algunas de sus polémicas con James (1890) y Russell (1921) lo que permite entender mejor a qué alude el párrafo que cierra la segunda parte de las *Investigaciones*: "En efecto, en psicología existen métodos experimentales y *confusión conceptual*". Para ello nos detuvimos en el examen de los conceptos que remiten a diversos tipos de *sensaciones*; distinguimos los nexos conceptuales que conciernen a las *emociones*; incluimos aquellos que aluden a los *actos de la voluntad* y aquellos otros que, aunque parezcan pertenecer a la categoría de 'estados de conciencia', no deberían estar comprendidos en ella: concretamente las expresiones de *intención* (intentar, tratar de, referirse a). En todos los casos hemos querido tomar nota de las relaciones internas que se hallan en juego, en los criterios que las hacen explícitas y en el papel que cumple el aprendizaje a la hora de clarificar el significado de un concepto.

El capítulo 3 (La noción de *criterio* y el problema de un lenguaje privado) comienza con una brevísima alusión al enfoque tradicional del significado con el fin de dejar planteada la cuestión de si tal enfoque implica o no la *posibilidad* de un lenguaje privado, en los términos que lo define Wittgenstein en el & 243 de *Investigaciones Filosóficas*. A continuación, y muy brevemente también, esbozamos los rasgos, las motivaciones y algunas consecuencias filosóficas del movimiento que encuentra su expresión en la denominada 'revolución cognitiva'. El aspecto filosófico que tengo en mente es una cierta línea de continuidad entre la semántica tradicional y las actuales versiones semánticas más afines al cognitivismo, aunque para mis propósitos he tomado sólo un ejemplo, la propuesta de Jerry Fodor. Planteo entonces dos cuestiones. Primero, en qué medida dicha propuesta (en el sentido de sus implicancias y no de sus objetivos) puede estar sujeta al argumento de Wittgenstein (ACLP) y, segundo, si el argumento en cuestión es de corte verificacionista. Hago especial hincapié en la definición de 'lenguaje privado' y en su consecuencia inmediata pues es frecuente advertir que bajo este nombre se dan a entender cosas distintas.

Al exponer el argumento (sección I) tomo en cuenta algunos fragmentos de otros escritos —las notas de los cursos de 1935-1936 (*NEP* y *LSD*), pues en ellos se encuentra, discursivamente, lo que luego se dice en forma más compacta en los párrafos que suceden al & 243. Me detuve primero en señalar el doble equívoco que Wittgenstein observa en la idea de *privacidad*: aquello que sólo el sujeto *conoce* y aquello que sólo el sujeto *posee*. En el primer caso la noción no sería pertinente pues en tal circunstancia la incertidumbre y el error carecen de sentido (i. e., la *duda* está fuera de lugar); y en cuanto a lo segundo, la oración 'las sensaciones son privadas' es una oración gramatical como la que dice, por ejemplo, 'el solitario es un juego que lo juega una sola persona'.

Luego de examinar las nociones de *privacidad* y de *nombrar* un fenómeno interno, nos detuvimos en el párrafo que juzgamos clave, allí donde el sujeto consigna en su diario íntimo la sensación que asocia con el nombre "S" (& 258). Surge entonces el error que Wittgenstein considera implícito en tal ceremonia. El

lingüista privado equipara su sensación interna a una muestra de color y equipara la atención que concentra en ella con el gesto ostensivo. De ese modo, pensando que no hay obstáculo alguno, procede a su bautismo: "S" significa S.

Pero la analogía así trazada es el fruto de un equívoco. Porque, según reza el argumento, el sujeto estaría desprovisto de una instancia independiente, i. e., de un criterio de corrección objetivo que lo autorice a decir que en el futuro ha de aplicar el signo correctamente. Y por otra parte, tampoco es posible definir ningún criterio de identidad para un fenómeno interno con la mera acentuación enfática de la palabra 'este' (u otra vez este).<sup>31</sup> Si ello es así, la sensación no puede compararse con la muestra pública del color, porque el sujeto no cuenta con los criterios de identidad habituales, lo que hace que sea un enigma que la sensación pueda ser para el sujeto la misma, a *menos* que acuda a los conceptos ordinarios de 'sensación' y de 'lo mismo'.

Naturalmente que no se está diciendo que es preciso contar con un criterio de identidad para reconocer nuestras sensaciones (las que por otra parte no se 'reconocen') al contrario, se insiste en que las expresiones de 'error' y 'duda' *no* pertenecen a este juego de lenguaje, motivo por el cual se excluyen de él las nociones epistémicas (descubrir, saber, reconocer, constatar). Tampoco pertenecen a este juego las nociones de corrección e incorrección (porque todo es como me parece a mí), pero entonces colapsa de *antemano* la normatividad inherente al uso de la expresión que se quiere introducir. Lo que Wittgenstein está diciendo, a mi entender, es que *si* se prescinde del juego de lenguaje habitual en donde las manifestaciones externas guardan una relación interna con la sensación, tal como ocurre en el uso público (así se han aprendido), entonces sí se requiere un criterio de identidad, en cuyo caso debe existir igualmente la posibilidad del error.

Presentamos luego la versión de quienes entienden que lo que impide la concreción de un lenguaje privado es la falibilidad de la memoria y la versión de

---

<sup>31</sup> Dado que el lingüista privado carece de un *criterio de identidad* para S (la sensación) (IF: & 253) y de un *criterio de corrección* para la aplicación de "S" (la palabra) (IF: & 258), he sugerido que la noción que nos ocupa desempeña en el argumento un papel central.

quienes dicen que el argumento apunta a mostrar el carácter social del lenguaje. Dimos las razones para rechazar ambas cosas.

En la sección II, usando la caracterización de Judith Thomson, observamos la conexión entre el ACLP y el Principio de Verificación, a saber: un signo "S" es un nombre en el lenguaje de una persona sólo si es posible *descubrir* si una cosa es o no un S (por encima de que así le parezca a él). También puede decirse en un segundo sentido que el argumento es verificacionista pues asimila el orden del *ser* con el orden del *conocer*, lo que igualmente se adapta a la crítica del ACLP según esta interpretación.

Siguiendo la línea de Ayer (1954) y de Strawson (1954), Jerry Fodor (1975) también lo ve de esa manera y concluye que la razón para negar la *significatividad* de "S" es la imposibilidad de *descubrir* (saber, reconocer, probar) si S (la sensación) es (otra vez) S. Según Fodor al no existir una *prueba* que merezca el nombre de tal, el uso correcto o incorrecto del término se desvanece, lo que equivale a decir que "S" se emplea al azar, lo que a su vez impide que "S" sea un término de un lenguaje posible, en este caso, de un lenguaje privado. Intentamos mostrar por qué razones el ACLP no es un argumento verificacionista y objetamos algunas otras consideraciones que Fodor hace al respecto.

Observamos por último que dado que en la concepción tradicional las imágenes, las ideas o los datos de los sentidos *determinan* el significado de las palabras del lenguaje público (i. e., son su fuente primaria) siempre cabe la posibilidad de que un sujeto se aboque a la tarea que caracteriza a un lingüista privado. Y cerramos el capítulo con la sugerencia de que tal vez la propuesta de Fodor (tomada en representación de otras líneas afines al cognitivismo) tampoco escape a esta posibilidad.

El capítulo 4 (La noción de *criterio* y el problema de las otras mentes) toma como punto de partida el *Postscriptum* del libro de Saúl Kripke (1982) donde se discute la interpretación de Norman Malcolm (1954) del § 302 de *Investigaciones Filosóficas*. Según Malcolm, en ese párrafo se halla una nueva versión del ACLP. Esa versión se puede entender de dos maneras: (i) la que concluye que hablar de los dolores ajenos es contradictorio, lo que lleva a un estricto solipsismo

y (ii) la que concluye que hablar de las sensaciones de otros es ininteligible. Aunque en ambos casos lo que se cuestiona es la "tesis de la privacidad" o la semántica del "modelo propio" (una vez que aprendo/conozco lo que es el dolor en mí puedo transferir la idea a lo que se halla fuera de mí), la segunda variante del argumento pone al desnudo las consecuencias de ignorar la noción de criterio.

Kripke, por su parte, considera que el § 302 no alude a ninguna de las dos cosas. A su juicio, lo que allí se introduce es una segunda paradoja escéptica. La idea es que dado el peso que tiene en Wittgenstein la línea que va de Hume a Lichtenberg, se plantea la dificultad especialísima de que el sujeto no cuenta con una idea de *yo* ni de *tener* que sea aplicable siquiera a *su* propio caso. No cuenta "con un concepto de yo que además de mí tenga que incluir a otras personas." (K, pág. 127). Debido a ello, el individuo no puede comprender lo que significa decir que *otras mentes* tengan sensaciones, pues sus recursos conceptuales se hallan paradójicamente inhibidos.

Vimos a continuación el modo en que Kripke caracteriza la noción de criterio y las dificultades que encuentra; cuestionamos la idea de Malcolm de que el § 302 encierre una versión distinta del ACLP; cuestionamos también la interpretación de Kripke e intentamos mostrar por qué el polémico párrafo expresa más bien una ironía que otra cosa; y en el examen de esa ironía pudimos apreciar mejor el error filosófico que, según Wittgenstein, se halla detrás del problema (sección I).

El telón de fondo del escepticismo acerca de las otras mentes es el siguiente: si sólo observamos la conducta de los individuos ¿qué nos *justifica* decir que tienen estados y procesos concientes? El 'argumento por analogía' inaugurado por J. S. Mill (1867) y continuado, entre otros, por Price (1938), Russell (1948), Hampshire (1952) y más recientemente por Chalmers (1996), es un intento por dar una respuesta. Un segundo intento es la versión conductista y una tercera variante proviene de la justificación hipotético-deductiva cuyo marco teórico es la psicología del sentido común.

Ahora bien, a partir de la nota crítica de Malcolm (1954) a las *Investigaciones* y de su artículo posterior "Knowledge of Other Minds" (1958) se pensó que la noción de criterio podía proporcionar una solución al viejo problema.

Se creyó que esta nueva noción lógica podía tender el puente que faltaba, superando de ese modo las propuestas de justificación hasta entonces conocidas. Pero como la llave que permite la salida es algo que *establece con certeza* lo que de otro modo sería una incógnita, se instala a partir de entonces una versión *epistémica* de los criterios, versión que expusimos y criticamos en la sección II. Fue así que al considerar las objeciones que le dirige Stanley Cavell (1979) a Malcolm (básicamente que los criterios no establecen nada 'con certeza' pues su función no es la de 'verificar enunciados') sumamos nuestras ideas a las de él. En efecto, uno de los puntos que defiendo en el trabajo es que la función de los criterios tiene que ver con el sentido y la aplicación correcta de los conceptos y no con establecer con certeza ninguna verdad (y vimos también nuestra discrepancia con la interpretación de Cavell). No obstante este matiz, dije que compartía su idea general acerca de la cuestión escéptica. Porque Wittgenstein no se propone refutar a quien niega que podamos conocer que las otras mentes 'existen' y la noción de criterio no puede ni debe cumplir ese papel. A su juicio, nuestra relación con los otros (y con el mundo) no es una relación epistémica y el juego de lenguaje que la expresa no deja que se filtren en él la duda, la posibilidad del error o la necesidad filosófica de justificar oraciones del tipo "Existen personas", "Existen objetos" o "Existe el mundo externo".

Hicimos a continuación un breve resumen del artículo seminal de Rogers Albritton (1959) señalando el cambio que opera en él siete años después (*Post-scriptum* 1966), y vimos además las razones de John Mc Dowell (1982) en contra de la versión epistémica de los criterios, el tema central de este capítulo.

En la tercera sección, luego de retomar los puntos del debate, mencioné la crítica de Chihara y Fodor (1965) y expuse mis razones en contra de quienes consideran a Wittgenstein conductista. Por último propuse abandonar la polémica acerca del carácter 'revocable' de la evidencia para decir que la asimetría (primera y tercera persona) se refleja mejor en la distinción entre las oraciones psicológicas para las cuales contamos con criterios y aquellas otras que se caracterizan por su ausencia (*criterionless*).

El capítulo 5 (La noción de *criterio* y el problema de la necesidad) gira en torno a un ejemplo de *Remarks on the Foundations of Mathematics* (el caso de los vendedores de madera) que alude a un comentario de Frege en el prefacio a *Grundgesetze der Arithmetik*. Allí Frege le había criticado a Erdmann confundir la verdad de las leyes lógicas con el status de las leyes psicológicas, arrastrando con ello el colapso de la objetividad. La consecuencia de tal confusión es que ante la posibilidad de hallarnos frente a individuos incapaces de reconocer tales verdades y siendo sus juicios contrarios a ellas, cabe decir, como dice Erdmann, que esos sujetos se manejan con un nuevo tipo de lógica. Para Frege, por el contrario, estaríamos ante un nuevo tipo de locura, desconocido por nosotros hasta ahora.

El caso de los vendedores de madera (una variante de otros casos anómalos) le permite a Wittgenstein explorar lo que podría hallarse detrás de esa "locura", siendo la discusión de fondo el status de las reglas de cálculo y los principios lógicos. En la interpretación de Michael Dummett (1959), Wittgenstein habría adoptado frente al platonismo una posición radical a la que denomina 'convencionalismo extremo'. Aunque hemos evitado transitar los caminos que llevaron a Dummett a tales ideas, quisimos mostrar que Wittgenstein es tan anti-psicologista como lo es Frege y tratar el problema de nuestro capítulo guiados por un doble propósito: examinar las alternativas del ejemplo y vincular la noción de criterio con una noción *normativa* de la necesidad.

Para ello comenzamos con dos distinciones. La primera, entre las *proposiciones empíricas* (descriptivas, verdaderas o falsas) y las *proposiciones matemáticas* (normas o esquemas que regulan el discurso descriptivo). Vimos que lo que importa en la proposición matemática es lo que se juzga el *criterio* de haber procedido según la regla. Y que dicho criterio no consiste en nuestro convencimiento de un cierto resultado ni en la satisfacción que pueda producirnos, como tampoco consiste en una eventual intuición que nos lleve a pensar que hemos procedido en forma correcta. Menos aún tiene que ver el criterio con las consecuencias prácticas de lo que hacemos, pues si así fuese, el resultado correcto estaría sujeto a una investigación de tipo experimental. Pero nada

empírico, subjetivo, pragmático o sociológico está en juego aquí, y en este sentido Wittgenstein está en la misma línea que Frege.

Hablamos de las condiciones que *posibilitan* la técnica del cálculo, ciertos hechos físicos y psicológicos muy generales, además del acuerdo unánime que producen tales operaciones. Vimos la diferencia entre calcular y hacer un experimento, entre calcular y hacer una predicción para lo cual seguimos la controversia de Wittgenstein con Alan Turing, según consta en las Conferencias de Cambridge de 1939; y antes de concluir el punto señalamos el sentido de la noción de 'inexorabilidad' en el plano de la aritmética y las inferencias lógicas.

La segunda distinción relevante es la de la necesidad *dentro* del sistema (lógico, matemático) y la necesidad de *todo* el sistema. Observamos entonces que al interior de la aritmética una proposición es inmune a toda cuestión empírica, por ejemplo, que '625' se sigue *necesariamente* de '25 x 25', siempre que por 'necesario' se entienda lo que no admite ninguna otra opción. Lo interesante del caso es el papel que Wittgenstein le asigna a la noción de *criterio de corrección* en las inferencias y los cálculos, ligado a las relaciones internas que guardan entre sí premisas y conclusiones, operaciones y resultados. Esto nos permitió tomar nota de la trama *normativa* en la que dichas proposiciones se hallan inmersas y asimismo del criterio particular que distingue la 'calidad' lógica y matemática: el *tener-que (muß)*.

Señalamos, en cambio, que si se habla de todo el sistema, no puede obviarse la contingencia de que nuestros cálculos se realicen tal como los hacemos y la contingencia incluso de que hayamos llegado a calcular. Porque ciertamente, pudo no haber habido coincidencia en lo que llamamos 'lo mismo', pudo no haber habido acuerdo en nuestros juicios de igualdad. Basta imaginar que ciertos hechos psicológicos y naturales muy generales se hubiesen dado de otra manera para concebir una formación de conceptos diferente de la usual. No obstante, señalamos que según Wittgenstein esto atañe sólo a las condiciones de posibilidad. Es por ese motivo que las nociones de verdad, corrección o necesidad tienen sentido únicamente al interior del sistema (lógico o matemático) pero carecen de sentido si se habla del sistema entendido como una totalidad.

Luego de introducir ambas distinciones, dejamos planteada la cuestión de que otros seres humanos puedan respetar cálculos distintos según sus propias reglas y patrones de corrección. Cerramos la sección con el interrogante de si, ante tal circunstancia, debe seguirse o no la 'inteligibilidad' de un sistema alternativo de reglas.

En la sección II examinamos las variantes que ofrece el caso de los vendedores de madera: ¿Entendemos o no a esa gente? Si respondemos que sí ¿cómo explicamos el error en el que incurren? Y si no los entendemos, si su actuación nos resulta ininteligible ¿diríamos que es porque se contradicen, porque no están en su sano juicio o por alguna otra razón?

En mi interpretación sostuve que *no* los comprendemos. En primer lugar, porque nos cuesta enormemente ponernos en la piel de un individuo que no 've' lo que para nosotros es obvio, en la piel de quien no aprecia la diferencia entre lo que es así y lo que *tiene que ser* así. Pero sostuvimos que esa dificultad no obedece a una falta de imaginación o de flexibilidad de nuestra parte sino más bien a que nos dejaría perplejos lo que para ellos es normal, y eso atañe a la gama de supuestos, al marco de referencia que posibilita nuestro juzgar. En segundo término, creo que no los entenderíamos porque esa gente *no* calcula. Porque si entre la operación de cálculo y su resultado hay una relación interna que se hace explícita en la medida en que el resultado correcto es el *criterio* objetivo de la operación, entonces dicho criterio es una parte constitutiva de lo que significa lo que llamamos 'calcular'; y pude apoyar mi conjetura en la siguiente observación: "Piense en el caso en donde la gente tiene una forma extraña de calcular el precio de la madera, dice Wittgenstein, podríamos no estar inclinados para nada a llamar a eso calcular." (*LFM*, 214)

Por eso, a diferencia de otras interpretaciones, dije que a mi entender el sentido del ejemplo no se agota en señalar la contingencia de nuestras reacciones naturales, lo azaroso de ciertos hechos físicos generales, la coincidencia en lo que reconocemos y denominamos 'lo mismo' o 'igual'. Dije también que dada la enorme complejidad del tema, el capítulo tenía un carácter más bien programático ya que excedía ampliamente nuestro cometido inicial: ¿existe alguna conexión

entre la noción de criterio y la noción de necesidad? Y dado que mi respuesta a este interrogante es positiva, el punto principal de la segunda sección consistió en trazar los nexos que advertimos no sólo en sus consideraciones acerca de la matemática sino en el plano más general de lo que se denomina 'pensar', 'hablar', 'inferir', 'argumentar'.

El último capítulo (Expresiones exentas de criterios: tres casos a considerar) tuvo por objeto detenerse en los dominios de la gramática en donde la pregunta por el criterio que fundamenta una noción carece de una respuesta positiva. La presunción que quise poner a prueba es que esa característica (que los intérpretes circunscriben a los *avowals* y los juicios de color) se aplica también al área de las denominadas *hinge propositions*, las que son el tema principal de *On Certainty*. Principal en el sentido en que lo es la discusión que Wittgenstein entabla allí con Moore (1925, 1939) y los errores que le atribuye, pues sin tener en cuenta ese debate resulta difícil apreciar la idea de que tales proposiciones cumplan "un papel lógico bien particular" en el sistema de nuestros juicios empíricos. Comprender dicha particularidad fue nuestro cometido en la sección primera. En forma sucinta, los rasgos que distinguen a esas oraciones son los siguientes: (i) no se aprenden (en general) de manera explícita ni se llega a ellas a través de una investigación; (ii) se incorporan en una trama de supuestos inmersa en nuestra práctica lingüística y no lingüística; (iii) el conjunto constituye un sistema de convicciones básicas o actitudes fundamentales [*Grundanschauungen*] que proporciona la certidumbre [*Gewißheit*], seguridad [*Sicherheit*] y confianza que permite (en un sentido lógico) actuar y también pensar; (iv) la red de supuestos a la que una *hinge proposition* (una oración indubitable, incuestionable [*festehen*]) remite, constituye lo que Wittgenstein denomina el trasfondo [*Hintergrund*], i. e., la imagen del mundo [*Weltbild*], el esquema de referencia, nuestra forma de vivir. No obstante, ese sistema, esa imagen, por hallarse 'más allá de lo justificado y lo no justificado', no fundamenta del conocimiento. Porque aún cuando se hable de 'los cimientos' no se alude con ello a una base epistémica sino que (metafóricamente hablando) los cimientos son llevados por el resto del edificio. También vimos que esas oraciones (v) que se encuentran al margen de toda duda razonable no

responden a las preguntas '¿Por qué lo dices?' o '¿Cómo lo sabes?' porque su formulación carece de sentido: no contamos con razones, no existen criterios que saquen a la luz o fundamenten su uso correcto. Otro de sus rasgos es (vi) que parecen empíricas aunque funcionan más bien como normas, aún cuando su status pueda en ocasiones fluctuar (típicamente con los términos científicos).

En oposición a Moore, Wittgenstein observa que la noción de conocimiento (categorialmente distinta a la de certidumbre o seguridad) tiene que ver con lo que sí requiere razones, pruebas, evidencias de lo que se dice saber. De allí que en tal contexto tenga pleno sentido preguntar por el modo en que se conoce, así como lo tiene la posibilidad del error. La respuesta del sujeto, si es apropiada, es el criterio que lleva a decir, también apropiadamente: "X sabe que  $p$ "; y de este juego de lenguaje, aunque no del anterior, forma parte la duda, porque tiene sentido decir "Sé que  $p$ " cuando también lo tiene decir "No sé que  $p$ ".

En la segunda sección nos detuvimos en otro conjunto de oraciones, también ajenas al conocimiento e igualmente ajenas al error y la duda. Apremiar su particularidad requiere tomar nota de las nociones que Wittgenstein enfrenta: conocer vs. sentir; describir vs. expresar; observar vs. manifestar. Vimos que los *avowals* [*Äußerungen*] (oraciones en primera persona, singular, presente) son manifestaciones verbales espontáneas, expresiones que no 'describen' nuestro ámbito interno (ni tampoco la conducta) y que no representan conocimiento alguno. De nuevo aquí la pregunta '¿Cómo lo sabes?', es inoportuna, pues tales expresiones no se enmarcan en lo que es preciso justificar (y las razones que da Wittgenstein para ello son similares al caso de las *hinge propositions*).

Luego de señalar el paralelo entre ambos grupos de oraciones (convicciones firmes y *avowals*) incluimos en nuestro examen los juicios acerca de los colores e igualmente notamos que se hallan 'exentos de criterios', i. e., que la cadena de razones que la trama normativa permite ha llegado también a su fin y entonces resuenan las consabidas palabras: "Así es como actúo".

Ahora bien, la cuestión planteada fue: ¿qué revelan, qué podrían indicar estos tres tipos de oraciones cuya nota distintiva (en lo que concierne a este trabajo) es la ausencia de criterios (*criterionless*)? Señalamos lo siguiente. En

primer lugar, en las áreas mencionadas se llega al límite de lo que es posible fundamentar y por eso mismo al límite, en cuanto al sentido, de requerir una respuesta adicional. Observé entonces que por esa razón Wittgenstein le dice a Moore (el filósofo): "Tú *no sabes nada*", como diciendo que su lista de 'trivialidades' no alcanza lo que pretende alcanzar: conocer con certeza la verdad de un conjunto de oraciones. Por eso dije también que en las últimas notas de su vida Wittgenstein vuelve a afirmar lo que ha afirmado anteriormente, una concepción *anti-fundacionista radical*.

En segundo lugar, vimos que las oraciones del tipo 'Tengo dolor', 'Me refiero a X', 'Quiero decir *p*' o 'Esto es rojo' no son reducibles a estados disposicionales, *qualia*, mecanismos sintácticos o neurofisiológicos, como tampoco lo son a oraciones conductuales. Sostuve entonces que lo que todo esto revela es una concepción *no-reduccionista* de lo intencional.

En tercer lugar, ninguna explicación naturalista puede dar cuenta del carácter normativo del lenguaje y la intencionalidad. Porque el significado (de los términos) o el contenido (de las actitudes proposicionales) no está constituido (no lo determina), no se explica en términos de representaciones mentales, estados de la mente/cerebro o disposiciones, como tampoco se explica a través de nexos causales entre esas representaciones (o estados) y el mundo (o sus esencias). Y dije entonces que frente a lo que hoy es la ortodoxia, Wittgenstein, a mi juicio, mantiene una posición *anti-naturalista* (con alguna precisión).

Los tres puntos acerca del conocimiento, el lenguaje y la intencionalidad se corresponden a las oraciones que ocuparon nuestro capítulo final: las convicciones firmes (*hinge propositions*), los *avowals* y las oraciones acerca de los colores, i. e., las áreas de la gramática en donde la noción central de este trabajo parece no tener lugar.

Retomo ahora algunas cuestiones que dejé pendientes en la introducción. Mi objetivo, reitero aquí, no fue hacer un relevamiento ni una exégesis de las exégesis de la noción de criterio. No me propuse discutir los detalles técnicos ni reproducir los debates que los intérpretes de Wittgenstein entablaron al respecto. Entendí que era más interesante tomar un conjunto de problemas y examinar en

ellos cómo jugaba concretamente esta noción. Los cinco problemas elegidos, que surgen de diversas inquietudes filosóficas, permitieron observar su relevancia y su ubicuidad. Por otra parte, al organizarnos así, pienso que se pudo apreciar mejor la conexión entre la visión sinóptica [*Übersichtlichkeit*] que Wittgenstein persigue y los recursos de los que se vale para obtenerla y situar en ese contexto la cuestión. Fue por eso que dije que a mi entender los criterios son una herramienta principalmente *metodológica*, pues apuntan a despejar equívocos, distinguir planos, señalar falsas analogías y llegar por ese camino a 'ver las conexiones' que conciernen a la gramática o al juego de lenguaje que se intenta describir. La comprensión a la que se arriba (el aspecto constructivo de la empresa) es el resultado de haber notado los errores y procedido a su enmienda (el aspecto terapéutico); y dado que la tarea de la filosofía es a su juicio 'puramente descriptiva' dije también que la cuestión del método y la cuestión metafilosófica se hallaban estrechamente unidas. Lo segundo que quise poner a prueba es que si la pregunta por el criterio de uso de una palabra (expresión o concepto) hace explícito un determinado nexo gramatical (normativo) o muestra que no hay ninguno, entonces podemos decir que la noción presenta un costado, por así decirlo, *lógico-conceptual*. Lo presenta también al exhibir la distinción (y el límite) entre lo que tiene sentido y lo que no lo tiene o al indicar que se está ante un juego cuyas reglas son otras o al revelar una relación que se advierte esencial (interna), pues la esencia (si se habla en esos términos) pertenece a la gramática o como se dice también a las convenciones.

Los criterios, que como vimos suelen ser varios, son *a priori* sólo si se quiere decir con ello que (a diferencia de los síntomas y las relaciones externas) son ajenos a la experiencia, las relaciones causales, las regularidades estadísticas. Pero no en el sentido de que revelan un modo de acceder a una verdad. En ellos reside toda la objetividad que los juegos de lenguaje requieren y no en un reino ulterior, pues no trascienden nuestras prácticas sino que hacen explícitas las reglas que gobiernan nuestras prácticas. O incluso ponen de manifiesto que en ciertos y determinados contextos se llega al límite de lo que tiene sentido preguntar.

## Bibliografía Secundaria

- Albritton, Rogers (1959): "On Wittgenstein's Use of the Term 'Criterion'" & "Postscript" 1966, en *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, George Pitcher (ed.) Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1966.
- Ambrose, Alice (1966): "Wittgenstein on Universals", reimpresso en *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, K. T. Fann ed., N.Y., Delta Book, 1967.
- Aristóteles: *De Anima*, edición crítica de W. D. Ross, Oxford Classical Texts, 1956.
- Aristóteles: *De Interpretatione*, Minio-Paluello, Oxford Classical Texts, 1956.
- Ayer, Alfred (1935): "Internal relations", *Arist. Suppl.*, vol. 14, pp. 173-185.
- Ayer, Alfred (1954): "¿Puede haber un lenguaje privado?", en *El argumento del Lenguaje Privado*, Enrique Villanueva (comp.), Méjico, UNAM, 1979.
- Ayer, Alfred (1959): *El Positivismo Lógico*, A. Ayer (comp.), Méjico, FCE, 1965.
- Baker, Gordon (1974): "Criteria: A New Foundation for Semantics", *Ratio*, XVI.
- Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (1980): *Wittgenstein, Meaning and Understanding*, Essays on the *Philosophical Investigations*, vol. 1, Oxford, Blackwell Publishers.
- Baker, G. P. & Hacker, P. M.S. (1984): *Scepticism, Rules and Language*, Oxford, Basil Blackwell Publishers.
- Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (1985): *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity*, vol. 2, Oxford, Blackwell Publishers.
- Barrio, Eduardo (2002): "Yo podría estar equivocado al inferir A de una contradicción", II *Jornadas Wittgenstein*, 3-5 de Diciembre 2002.
- Bilgrami, Akeel (1992): *Belief and Meaning*, Cambridge: Mass., Blackwell Pub.
- Bilgrami, Akeel (1992): "Other Minds", en *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy & Ernest Sosa (eds.), Oxford, Blackwell Publishers.
- Bilgrami, Akeel (2004): "Scepticism and Pragmatism" en *Wittgenstein and Scepticism*, Denis Mc Manus (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- Bloor, David (1997): *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London, Routledge.
- Bouveresse, Jacques (1984): *El Filósofo entre los Autófagos*, Méjico, FCE, 1989.

- Bouveresse, Jacques (1995): *Wittgenstein Reads Freud. The Mith of the Unconscious*, Princeton, Princeton University Press.
- Bouwsma, O. K. (1986): *Wittgenstein Conversations 1949-1951*, J. L. Craft & Ronald E. Hustwit (eds.), Indianapolis, Hackett Publishing.
- Brueckner, Anthony (1992): "The Anti-Realist's Master Argument", en *Midwest Studies in Philosophy*, XVII.
- Cabanchik, Samuel (1993): *El Revés de la Filosofía*, Buenos Aires, Biblos.
- Cabanchik, Samuel (2000): *Introducciones a la filosofía*, Barcelona, Gedisa.
- Canfield, John V. (1981): "Counterarguments", en *Wittgenstein: Language and World*, Amherst, University of Massachusetts Press. Reimpreso en el volumen 7 *Criteria, The Philosophy of Wittgenstein, A Fifteen Volume Collection*, John V. Canfield (ed.), New York & London, Garland Publishing, 1986.
- Canfield, John V. (1983): "Discovering Essence" en *Knowledge and Mind*, Sydney Shoemaker & Carl Ginet (eds.), Oxford, Oxford University Press.
- Carnap, Rudolph (1932): "Psicología en lenguaje fisicalista" en A. J. Ayer (comp.), *El Positivismo Lógico*, Méjico, FCE, 1965.
- Cavell, Stanley (1962): "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", *Philosophical Review*, 71, pp. 67-93.
- Cavell, Stanley (1979): "Criteria and Judgement", en *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (1996): *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Chihara, Charles S. & Fodor, J. (1965): "Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein", *American Philosophical Quarterly*, II, 4.
- Chomsky, Noam (1985): *El Conocimiento del Lenguaje*, Madrid, Alianza, 1989.
- Chomsky, Noam (1987): "Sobre la naturaleza, uso y adquisición del lenguaje", en *Análisis Filosófico*, vol. XV, números 1 y 2, Mayo y Noviembre, 1995.
- Churchland, Paul (1984): *Materia y Conciencia*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Coffa, Alberto J. (1991): *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, New York, Cambridge University Press.
- Cook, John (1985): "The Metaphysics of Wittgenstein's *On Certainty*", *Philosophical Investigations*, vol. 8, no. 2.

- Dancy, Jonathan (1985): *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Danto, Arthur (1968): *Qué es Filosofía*, Madrid, editorial Alianza, 1976.
- Davidson, Donald (1970): "Sucesos Mentales" en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Méjico, UNAM, 1995.
- Davidson, Donald (1982): "Comunicación y Convención", en *De la Verdad y la Interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Davidson, Donald (1985): "A Nice Derangement of Epitaphs" en *The Philosophy of Language*, A. P. Martinich (ed.), New York & Oxford, Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1992): "The Second Person", en *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 17.
- Davidson, Donald (1994): "Varieties of externalism", conferencia grabada en Buenos Aires, Agosto de 1994.
- Davidson, Donald (2000): "Truth Rehabilitated", en *Rorty and his Critics*, Robert B. Brandom (ed.), Oxford, Blackwell Publishers.
- Davidson, Donald (2001): "The emergence of thought", en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press.
- Dennett, Daniel (1987): *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Dennett, Daniel (1991): *La conciencia explicada*, Buenos Aires, Paidós, 1995.
- Descartes, René (1641): *Meditations on First Philosophy*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing, 1993.
- Diamond, Cora (2001): *The realistic spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge: Massachusetts, The MIT Press.
- Dummett, Michael (1959): "La filosofía de las matemáticas de Wittgenstein", en *La Verdad y Otros Enigmas*, Méjico, FCE, 1990.
- Dummett, Michael (1975): "¿Qué es una teoría del significado", en *La Búsqueda del Significado*, Valdés Villanueva (ed.), Madrid, Tecnos, 1991.
- Dummett, Michael (1978): *La Verdad y Otros Enigmas*, Méjico, FCE, 1990.
- Ebbs, Gary (1997): *Rule-Following and Realism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

- Feigl, Herbert (1958): "Other Minds and the Egocentric Predicament", *Journal of Philosophy*, pp. 978-987.
- Fodor, Jerry A. (1975): *El lenguaje del pensamiento*, Madrid, Alianza Ed., 1984.
- Fodor, Jerry A. (1987): *Psicosemántica. El problema del significado en la filosofía de la mente*. Madrid, Tecnos, 1994.
- Fodor, Jerry A. (1998): *Conceptos*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Frege, Gottlob (1891): *Grundgesetze der Arithmetik*, I, Jena; trad. inglés: *The Basic Laws of Arithmetic*, Berkeley & Los Angeles, 1964.
- Frege, Gottlob: *Ensayos de Semántica y Filosofía de la Lógica*, Valdés Villanueva (ed.), Madrid, Tecnos, 1998.
- García Suárez (1976): *La Lógica de la Experiencia*, Madrid, Tecnos.
- Garver, Newton (1962): "Wittgenstein on Criteria", en *Knowledge and Experience*, C. D. Rollins (ed.), Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1966.
- Garver, Newton. "Rejoinders", en *Knowledge and Experience*, C. D. Rollins (ed.), Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1966.
- Gerrard, Steve (1996): "A philosophy of mathematics between two camps", en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, H. Sluga & D. Stern (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Ginet, C. "Comments", en *Knowledge and Experience*, C. D. Rollins (ed.), Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1966
- Glock, Hans-Johann (1966): "Necessity and Normativity" en *The Companion to Wittgenstein*, Hans Sluga & David Stern (eds.), Cambridge University Press.
- Griffin, James (1964): *Wittgenstein's Logical Atomism*, London, Oxford University Press.
- Hacker, P.M.S. (1972): "The Problem of Criteria" en *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and The Metaphysics of Experience*, Oxford, Clarendon Press.
- Hacker, P.M.S. (1990): *Wittgenstein: Meaning and Mind*, vol. 3, Oxford, Blackwell Publishers.
- Hacker, P. M. S. (1996): *Wittgenstein, Mind and Will*, vol. 4, Oxford, Blackwell Publishers.

- Hampshire, Stuart (1952): "The Analogy of Feeling" en *The Nature of Mind*, D. Rosenthal (ed.), New York & Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Hardy, G. H. (1929): "Mathematical Proof", *Mind* 38, pp. 1-25.
- Hare, R. M. (1960): "Philosophical Discoveries", en *Essays on Philosophical Method*, London, Mcmillan.
- Heidbreder, Edna (1979): *Psicologías del Siglo XX*, Buenos Aires, Paidós.
- Hintikka, Merril B. & Hintikka Jaako (1986): *Investigating Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell.
- Hunter, J. F. M. (1973): "Critical notice of P. M. S. Hacker's *Insight and Illusion*", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. IV, no. 1.
- Hunter, J. F. M. (1977): "Wittgenstein on Inner Processes and Outward Criteria", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VII, no. 4.
- James, William (1890): *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt.
- Janik, A. & Toulmin, S. (1973): *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998.
- Kim, Jaegwon (1996): *Philosophy of Mind*, Boulder, Colorado, Westview Press.
- Kober, Michael (1996): "Certainties of a world-picture: The epistemological investigations of *On Certainty*" en *The Companion to Wittgenstein*, Hans Sluga & David Stern (eds.), United Kingdom, Cambridge University Press, 1996.
- Köhler, Wolfgang: (1929): *Gestalt Psychology*, New York, Liveright.
- Kripke, Saul (1971): "Identidad y Necesidad", Méjico, *Crítica*, UNAM, 1978
- Kripke, Saul (1981): *Naming and Necessity*, Basil Blackwell Pub., traducción al español M. Valdés: *El nombrar y la necesidad*, Méjico, UNAM, 1985.
- Kripke, Saul (1982): *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado*, Méjico, UNAM, 1989.
- Larreta, Juan (2003): "Conceiving of someone else's pain on the model of one's own", trabajo leído en el Coloquio Internacional *Lenguaje, Mente y Mundo*, UBA, Instituto de Filosofía, 26-29 de Mayo 2003.
- Lazzer, Sandra (2004): "Notas sobre la noción wittgensteniana de tautología", III *Jornadas Wittgenstein*, 2-3 de Diciembre de 2004.
- Locke, John (1690): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Méjico, FCE, 1956.

- Lycan, W. Gregory (1971): "Noninductive evidence: Recent work of Wittgenstein's 'Criteria'", *American Philosophical Quarterly*, vol. 8, no. 2.
- Malcolm, N. (1949): "Defending Common Sense", *Philosophical Review*, LVIII.
- Malcolm, N. (1954): "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", reimpresso en *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, K. T. Fann (ed.), New York, Delta Book, 1967.
- Malcolm, N. (1956): "Recuerdo de Ludwig Wittgenstein", en *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, oikos-tau, 1966.
- Malcolm, N. (1958): "Knowledge of Other Minds", en *The Nature of Mind*, David Rosenthal (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Malcolm, N. (1962): *Dreaming*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Malcolm, N. (1977): "Moore and Wittgenstein on the Sense of 'I know'", en *Thought and Knowledge*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- Martinich, A. P. (1996): *The Philosophy of Language*, E. Martinich (ed.), New York & Oxford, Oxford University Press.
- Mc Dowell, John (1982): "Criteria, Defeasibility and Knowledge", en *Proceedings of the British Academy*, 68: pp. 455-79.
- Mc Dowell, John (1984): "Wittgenstein on following a rule", *Synthese*, 58.
- Mc Dowell, John (1992): "Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy", en *Midwest Studies in Philosophy*, XVII.
- Mc Ginn, Marie (1989): *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*, Oxford, Basil Blackwell.
- Mc Ginn, Marie (1997): *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London, Routledge.
- Mc Ginn, Mary (1999): "Between Elucidation and Therapy", *Philosophical Quarterly*
- Mendoza Hurtado, Marcelo (2002): "La filosofía de la matemática del segundo Wittgenstein: El problema de la objetividad de la prueba matemática", II *Jornadas Wittgenstein*, 3-5 de Diciembre de 2002.
- Mill, John S. (1867): *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 6 ed., London, 1889
- Monk, Ray (1990): *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama, 1994.

- Moore, G. E. (1925): "Defense of Common Sense", *Philosophical Papers*, London, George Allen & Unwin.
- Moore, G. E. (1939): "Proof of an External World", *Philosophical Papers*, London, George Allen & Unwin.
- Pears, David (1971): *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
- Pears, David (1988): *The False Prison*, vol. II, Oxford, Oxford University Press.
- Pérez, Diana I. (1999): "Acerca del impacto del naturalismo en la filosofía de la mente contemporánea", *Análisis Filosófico*, vol. XIX, no. 1.
- Pérez, Diana I. (2000): "Comentarios a 'Criterios y Excepciones', *Jornadas Wittgenstein*, 6-7 de Diciembre de 2000, UBA, Instituto de Filosofía.
- Pérez, Diana (2002): "Naturalismo y Mente Humana. De las intrincadas relaciones entre la filosofía, la ciencia, el sentido común, el alma humana y la madre naturaleza" en *Los Caminos del Naturalismo*, D. Pérez (comp.), Bs. As, Eudeba.
- Pinker, Steven (1994): *El Instinto del Lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Pollock, John L. (1967): "Criteria and Our Knowledge of the Material World, *The Philosophical Review*, 76.
- Price, H. H. (1938): "Our Evidence for the Existence of Other Minds", *Philosophy*, vol. 13, pp. 425-456.
- Putnam, Hilary (1962): "Dreaming and 'depth grammar', en *Mind, Language and Reality*, Philosophical Papers 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Putnam, Hilary (1963): "Brains and Behavior", en *Mind, Language and Reality*, Philosophical Papers 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Putnam, Hilary (1994): "El rostro de lo cognitivo" en *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Quine, W. V. (1949): "Truth by Convention", en *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl & W. Sellars, New York, Appleton-Century-Crofts, Inc., 1949.
- Rabossi, Eduardo (1975): "El *Tractatus* y la Filosofía Crítica", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. I, no. 2.
- Rabossi, Eduardo (1977): *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica*, Caracas, Monte Ávila.

- Rabossi, Eduardo (1982): "Lenguaje, pensamiento y realidad", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VIII, no 2.
- Rabossi, Eduardo (1994): "Wittgenstein: Representaciones y Pensamientos", *Cuadernos de Filosofía*, Año 21, no. 34.
- Rabossi, Eduardo (2002): "Filosofía de la mente y filosofía de la psicología: la agenda, la práctica y el dominio", *Azafea*, Universidad de Salamanca, vol. 4.
- Rabossi, Eduardo (2003): "Psicólogos, Filósofos e Interfaces", en *Psicología Cognitiva y Filosofía de la Mente*, A. Duarte & E. Rabossi (comps.), Madrid y Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Rabossi, Eduardo (2004): "La Psicología Folk y el Sentido Común. La controversia y los escenarios", en *La Mente y sus Problemas. Temas actuales de la Filosofía de la Psicología*. E. Rabossi (comp.), Buenos Aires, Catálogos.
- Reck, Erich H. (2002): *From Frege to Wittgenstein*, E. Reck (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- Rorty, Richard (1973): "Criteria and Necessity", *Nous*, 7.
- Rorty, Richard: (1976): "Conservando la pureza de la filosofía: Ensayo sobre Wittgenstein", en *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Russell, Bertrand (1921): *Análisis del Espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1949.
- Russell, Bertrand (1948): "Analogy", en *The Nature of Mind*, D. Rosenthal (ed.), New York & Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Ryle, Gilbert (1935): "Internal relations", *Arist. Suppl.* vol. 14, pp. 154-172.
- Ryle, Gilbert (1949): *El Concepto de lo Mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- Sánchez Durá, Nicolás (1993) "Una explicación no tranquilizará al enamorado" en *Acerca de Wittgenstein*, Vicente Sanfélix Vidarte (comp.), Valencia, Pre-Textos, 1993.
- Scotto, Carolina (2002): "Un modelo naturalista de la semántica del lenguaje psicológico", en *Los Caminos del Naturalismo*, D. Pérez (comp.), Bs. As., Eudeba.
- Scotto, Carolina (2002): "Interacción y atribución mental: la perspectiva de la segunda persona", en *Análisis Filosófico*, vol. XXII, Noviembre, no. 2.
- Scriven, Michael (1959): "The Logic of Criteria", *The Journal of Philosophy*, 56.

- Sellars, Wilfrid (1963): "Some Reflections on Language Games", en *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Shiner, Roger (1983): "Canfield, Cavell and Criteria", *Dialogue*, XXII.
- Shoemaker, Sydney (1963): "Self-Knowledge and the Body", en *Self-knowledge and Self-Identity*, Ithaca: Cornell University Press.
- Siegler, F. A. (1966): "Comments", en *Knowledge and Experience*, C. D. Rollins (ed.), Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Skidelsky, Liza (2002): "Davidson y Wittgenstein: acerca de la transición desde la causalidad a la normatividad", II *Jornadas Wittgenstein*, 3-5 de Noviembre 2002, UBA, Instituto de Filosofía.
- Skidelsky, Liza (2003): *Representaciones mentales: ¿Eslabón entre el individuo y el mundo?*, Buenos Aires, manuscrito (tesis de doctorado).
- Skidelsky, Liza (2003): "Mental Content: many semantics, one single project", *Diálogos*, 82.
- Stern, David G. (1995): *Wittgenstein on Mind and Language*. New York, Oxford University Press.
- Strawson, Peter F. (1954): "Critical Notice of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", *Mind*, LVIII, no. 249.
- Stroud, Barry (1965): "Wittgenstein and Logical Necessity", en *The Philosophical Review* 74. Reimpreso en G. Pitcher (ed.) *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1966.
- Stroud, Barry (1984): *The significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- ter Hark, Michel (1990): *Beyond The Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- ter Hark, Michel (2001): "The Inner and the Outer", en *Wittgenstein. A Critical Reader*, H-J Glock (ed.), Oxford, Blackwell Publishers.
- Thompson, Janna L. "About Criteria", *Ratio*, 30
- Thomson, Judith J. (1964): "Lenguajes Privados" en *El argumento del lenguaje privado*, E. Villanueva (comp.), Méjico, UNAM, 1979.

- Tomasini Bassols, Alejandro (2002): *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteniana*, Méjico, ed. Edere.
- Tomasini Bassols, Alejandro (2003): *El pensamiento del último Wittgenstein*, Méjico, ed. Edere.
- Tomasini Bassols, Alejandro (2003): *Estudios sobre las Filosofías de Wittgenstein*, Méjico, Plaza y Valdés.
- Tomasini Bassols, Alejandro (2004): *Ensayos de filosofía de la psicología*, Méjico, Universidad de Guadalajara, Editorial Universitaria.
- Valiño, Valeria (2002): "Habla, intérprete y mundo o uno, ninguno y cien mil", II *Jornadas Wittgenstein*, 3-5 de Noviembre 2002, UBA, Instituto de Filosofía, en la página electrónica de GAF: [www.accionfilosofica.com](http://www.accionfilosofica.com)
- Vergara, Julia (1997): "Cualidades secundarias y autoconocimiento", Discusión: Diana Pérez, C. Scotto y N. Stigol, en *Análisis Filosófico*, vol. XVII, no. 1.
- Vergara, Julia (2000): "Comentario al artículo 'Filosofía de la mente y filosofía de la psicología: la agenda, la práctica, el dominio' de Eduardo Rabossi, trabajo leído en el *Coloquio de Filosofía de la Psicología*, Sadaf, 26-28 de Octubre de 2000.
- Vergara, Julia: (2002): "Criterios y Excepciones", trabajo leído y comentado por Diana Pérez en las II *Jornadas Wittgenstein*, 6-7 de Diciembre de 2000, UBA, Instituto de Filosofía.
- Vergara, Julia (2003): "Criterios y Excepciones" en *Psicología Cognitiva y Filosofía de la Mente*, A. Duarte y E. Rabossi (comps.), Madrid/Buenos Aires, Alianza, 2003.
- Vergara, J (2005): "A piece of wisdom about doubt: Akeel Bilgrami on hinge propositions", en la página electrónica de GAF: [www.accionfilosofica.com](http://www.accionfilosofica.com)
- Waismann, Friedrich (1965): *The Principles of Linguistic Philosophy*, New York, St. Martin's Press.
- Waismann, Friedrich (1967): *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, Méjico, FCE, 1973.
- Wellman, Carl (1962): "Wittgenstein's Conception of a Criterion", *Philosophical Review*, LXXI, no. 4.
- Williams, Meredith (1999): *Wittgenstein, Mind and Meaning*, London & New York, Routledge.

- Wright, Crispin (1978): "Anti-Realist Semantics: The Role of *Criteria*", en *Idealism Past and Present*, G. Vesey (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Wright, Crispin (1984): "Second Thoughts about Criteria", *Synthese* 58. Reimpreso en *Realism, Meaning and Truth*, Oxford, Blackwell Publishers, 1986.
- Wright, Crispin (1985): "Facts and Certainty", *Proceedings of the British Academy*, vol. LXXI, pp. 429-472.
- Wright, Crispin (1987): "Wittgenstein: Rule-following Considerations and the Central Project of Theoretical Linguistics", en *Reflections on Chomsky*, comp. A. George, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- Wright, Crispin (2004): "Wittgensteinian Certainties", en *Wittgenstein and Scepticism*, Denis Mc Manus (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- Ziff, Paul (1962): "Comments", en *Knowledge and Experience*, C. D. Rollins (ed.), Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1966.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas