

Wittgenstein: el significado como uso.

(Un intento de dar cuenta del hecho de que dos expresiones lingüísticas distintas tengan el mismo significado).

Damián Bravo Zamora.

Asesor de tesina: Dr. Pedro Stepanenko Gutiérrez.

Tesina para obtener el grado de
Maestro en Filosofía de la Ciencia.
Postgrado en Filosofía de la Ciencia.
Instituto de Investigaciones Filosóficas.
Facultad de Filosofía y Letras.
UNAM.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi madre,
quien amorosamente me enseñó a hablar.*

Agradecimientos.

Quisiera expresar mi agradecimiento, en primer término, a la Universidad Nacional Autónoma de México, institución en la cual he tenido la oportunidad de realizar de forma gratuita mis estudios de maestría. A esta entrañable institución pertenezco oficialmente, de forma gratuita, desde hace diez años. A esta entrañable institución perteneceré toda mi vida.

Durante los dos años que duró mi maestría en Filosofía de la Ciencia, recibí una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Ese generoso apoyo económico me permitió dedicarme de tiempo completo al desarrollo de mis estudios de maestría y, en el último año, a la elaboración de este texto. De igual manera, he recibido durante los dos últimos años una beca complementaria de una dependencia de la UNAM: la Dirección General de Estudios de Posgrado (DEGEP).

Del 15 de septiembre de 2005 al 31 de mayo de 2006 realicé una estancia académica en la universidad de Erfurt, Alemania. Para ello, conté con apoyo económico adicional de la DEGEP y de la misma universidad de Erfurt. En esta universidad alemana encontré, además, hospitalidad y numerosas oportunidades para expresar mis ideas.

Desde hace tres años soy estudiante asociado del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, entidad académica en la cual he gozado de las mejores condiciones para continuar con mi formación filosófica.

Dentro de la UNAM, debo agradecer especialmente al Dr. Pedro Stepanenko, asesor del presente texto. Al Dr. Stepanenko le debo el haber hecho observaciones puntuales que cambiaron de manera radical el contenido de este escrito. También agradezco a la Dra. Atocha Aliseda Llera y al Dr. Carlos López Beltrán, quienes, como coordinadores del Posgrado en Filosofía de la Ciencia, me brindaron su apoyo a lo largo de mi maestría y me dieron su voto de confianza para realizar mi estancia académica en Alemania. Agradezco también a la Dra. Ana Rosa Pérez-Ransanz, quien en repetidas ocasiones me ha brindado su apoyo y su confianza para que pueda llevar a cabo mis proyectos académicos.

Dentro de la universidad de Erfurt, quisiera agradecer al Dr. Carsten Held, quien amablemente me apoyó en cualquier situación académica que se me presentó en esa universidad.

La Dra. Maite Ezcurdia y el Dr. Axel Barceló hicieron comentarios y sugerencias a una versión penúltima de este texto que, a mi juicio, contribuyeron a su mejoramiento en la versión final.

Agradezco a mi madre por su inagotable esfuerzo y por su disposición para ayudarme en el cumplimiento de todos mis propósitos (académicos y personales). A mis hermanas, por su amor y ternura. A mis amigos y familiares más cercanos (Pablo, Felipe, familia Bravo en general), por su confianza en mí y por su cariño y apoyo. Y a todas las personas que hicieron de mi estancia en Erfurt la mejor etapa de mi vida.

Damián Bravo Zamora. Septiembre de 2006.

Sí; significar es como dirigirse hacia alguien.

Ludwig Wittgenstein.

Índice de contenidos.

<u>Contenido</u>	<u>Página</u>
Agradecimientos.....	4
Introducción.....	6
I. Planteamiento del problema central.....	9
II. La concepción empirista del significado y las críticas de Wittgenstein.....	15
III. El uso, las reglas de uso y la exterioridad del significado con respecto al individuo.....	26
3.1. El uso de las expresiones lingüísticas.....	27
3.2. Kripke y el seguir reglas semánticas.....	31
3.3. El carácter automático del seguir reglas semánticas	39
3.4. El significado y el carácter social del lenguaje.....	46
3.5. La determinación no-individualista del significado en dos autores contemporáneos.....	50
IV. Respuesta a la pregunta principal y planteamiento de un nuevo problema.....	53
Bibliografía.....	63

Introducción.

En el presente texto intento resolver un problema interpretativo con respecto al libro *Investigaciones Filosóficas* del autor Ludwig Wittgenstein. La pregunta central del presente ensayo es la siguiente: ¿Cómo es que Wittgenstein da cuenta del hecho de que, en ocasiones, expresiones lingüísticas (palabras u oraciones) distintas tienen un mismo significado? Por lo general, al hablar de expresiones lingüísticas me refiero a las *emisiones* de esas expresiones en diversas circunstancias, es decir, a las vibraciones en el aire que producimos con nuestras bocas (gargantas, lenguas, dientes, etc.) y a las líneas sobre una superficie que producimos con nuestras manos. Pero el problema que me interesa tratar se plantea también, por supuesto, si hacemos una distinción entre una expresión y la emisión de esa expresión (en el sentido en el que si yo digo “estropeado” y tú dices después “estropeado”, estamos haciendo dos emisiones distintas de la misma expresión lingüística). El hecho de que el problema que me interesa tratar se plantea también con respecto a las expresiones lingüísticas consideradas como algo distinto de sus posibles emisiones se vuelve claro al recordar que a veces decimos que la oración “Yo amo a mi perro” significa lo mismo que la oración “Ich liebe meinen Hund”, de igual manera que decimos que las respectivas emisiones de estas oraciones significan lo mismo.

La estrategia argumentativa que sigo en el desarrollo de este texto es la siguiente. Comienzo planteando el problema en los términos del filósofo Gottlob Frege. En particular, sostengo que podemos heredar de Frege las siguientes dos afirmaciones: 1) que expresiones lingüísticas distintas expresan en ocasiones un mismo sentido, y 2) que ninguna expresión lingüística (considerada como una serie de ruidos o de grafos) es verdadera o falsa por sí misma y que, por lo tanto, ninguna oración tiene sentido por sí misma. Posteriormente, expongo algunos problemas que se le plantean a la manera fregeana de dar cuenta de las afirmaciones 1) y 2), y que la interpretación de Wittgenstein que defenderé tendría que evitar.

En el apartado II expongo otro intento de dar cuenta del hecho de que expresiones lingüísticas distintas tengan un mismo significado. Se trata de lo que caracterizo como la concepción “imaginista” del significado, concepción según la cual las expresiones lingüísticas adquieren significado cuando el hablante asocia a ellas una *imagen mental*.

En seguida, expongo la crítica principal de Wittgenstein a esta concepción. Para ello, caracterizo a las imágenes mentales como un tipo de objetos intencionales. Por “objetos intencionales” entiendo, a lo largo de todo el texto, *solamente* lo siguiente: objetos directos de la atención en un instante. Así, lo que considero la crítica principal de Wittgenstein a la concepción imaginista puede ser esbozado del siguiente modo: *tanto* las expresiones lingüísticas *como* las imágenes mentales son objetos intencionales. Y dado que ningún objeto intencional tiene significado por sí mismo, no podemos esperar que un tipo de objetos intencionales (a saber, las imágenes mentales) confieran significado a otro tipo de objetos intencionales (a saber, las expresiones lingüísticas).

En el apartado III, una vez que se han rechazado tanto el intento fregeano como el intento de la concepción imaginista de dar cuenta del hecho de que distintas expresiones lingüísticas tengan a veces el mismo significado, intento presentar algunos rasgos importantes de la concepción del propio Wittgenstein sobre el significado. El objetivo de este apartado es presentar las bases para dar respuesta, en el apartado siguiente, a la pregunta principal del presente ensayo. Comienzo intentando aclarar el slogan “el significado es uso” como la concepción según la cual el significado de una expresión lingüística es la *función* que, dadas ciertas precondiciones, la expresión cumple al ser aplicada para conseguir ciertos resultados. En seguida, intento poner en relación esta noción de aplicación de una expresión lingüística con algunas consideraciones acerca de lo que es el *seguir una regla de uso de una expresión lingüística* (i.e. seguir una regla semántica). Después de rechazar la interpretación de Saul Kripke sobre las consideraciones de Wittgenstein a este respecto, intento enfatizar el carácter automático (“ciego”) de lo que es seguir una regla, de acuerdo con Wittgenstein. Posteriormente, hago énfasis en la importancia de la referencia a una comunidad lingüística (y del “uso establecido” que las expresiones tienen en esta comunidad) por medio de una reconstrucción del argumento de Wittgenstein para rechazar la posibilidad de un lenguaje privado (entendiendo un lenguaje privado como un lenguaje que nadie, aparte del supuesto individuo que lo hablaría, *podría* entender).

Finalmente, en el apartado IV intento dar respuesta a la pregunta central del presente texto. Argumento que es posible decir que en las comunidades lingüísticas las expresiones son utilizadas como instrumentos para conseguir ciertos resultados con su aplicación. Y argumento que es este mismo “uso establecido” en sociedad lo que permite explicar que con la aplicación de *distintas* expresiones puedan conseguirse, en ocasiones, los *mismos* resultados. Es decir, exploro en qué medida, a partir de las

consideraciones wittgensteinianas expuestas en el capítulo III, podemos dar cuenta del hecho de que distintas expresiones lingüísticas tengan un mismo significado.

Wittgenstein: el significado como uso.

(Un intento de dar cuenta del hecho de que dos expresiones lingüísticas distintas tengan el mismo significado).

I. Planteamiento del problema central.

El problema que trataré tiene origen fregeano. Es decir, fue planteado por primera vez en términos similares por el filósofo alemán Gottlob Frege. Y fue ese mismo filósofo quien, además, propuso para este problema una solución que será considerada y criticada en este texto.

El problema central del presente ensayo tiene como punto de partida el hecho de que en ocasiones decimos que dos expresiones lingüísticas (palabras u oraciones) diferentes tienen un mismo significado. Frege trató de echar luz sobre este hecho, y la manera en que intentó explicarlo generó las críticas y la discusión que serán el tema a tratar a lo largo de este texto. En el artículo “Über Sinn und Bedeutung” de Frege se lee la siguiente afirmación:

El mismo sentido tiene en distintos idiomas, y aún en el mismo idioma, distintas expresiones.¹

En esta oración de Frege se encuentra la siguiente idea crucial para nuestra investigación. Para comenzar aclarando esta idea con ejemplos: las oraciones “Hay que callar acerca de lo que no se puede hablar”, “Sobre lo que no se puede hablar hay que callar” y “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen” expresan lo mismo. De igual manera, las palabras “descompuesto”, “estropeado” y “kaputt” expresan lo mismo, significan lo mismo.

La serie de letras que escribimos y leemos, así como la serie de ruidos que producimos con nuestras bocas y escuchamos con nuestros oídos, son objetos que pertenecen al mundo sensible. Para decirlo con las palabras del primer Wittgenstein, son objetos “sensoperceptibles”²; o, para decirlo con las palabras del Wittgenstein tardío, son fenómenos espaciales y temporales³. Pero aquello que, de acuerdo con Frege, es expresado por estas palabras y oraciones no es un objeto sensible. En primer lugar, no

¹ “Über Sinn und Bedeutung” . p. 154.

² *Tractatus Logico-philosophicus*. 3.1.

³ *Philosophische Untersuchungen*. §108. En adelante, esta obra será citada solamente introduciendo el símbolo (§) y el número del párrafo o “Bemerkung” –observación.

podemos identificar a la idea o pensamiento expresado con las palabras u oraciones que lo expresan, pues de otra manera no podríamos explicarnos que la misma idea sea expresada por palabras y series de palabras distintas. Y tampoco podemos identificar eso que es expresado por nuestras palabras y oraciones con los objetos del mundo y los estados de cosas en el mundo a los que esas palabras se refieren y sobre los que esas oraciones hablan. Es decir, no podemos afirmar que el sentido que las palabras “caballo” y “Pferd” expresan *consiste* en un objeto del mundo sensible, a saber, un animal que podemos tocar. Y tampoco podemos decir que el pensamiento que es expresado por las oraciones “el caballo es blanco” y “der Pferd ist weiß” *sea lo mismo que* el estado de cosas en el mundo: el hecho de que el caballo es blanco. La razón por la cual no podemos realizar estas identificaciones es la siguiente: con nuestras palabras no sólo podemos referirnos a objetos reales (existentes en el mundo sensible), así como con nuestras oraciones no sólo podemos hablar sobre estados de cosas reales (hechos). Con nuestras palabras y oraciones también hablamos acerca de seres fantásticos e imaginarios y de estados de cosas imaginarios, posibles (pero no reales). Ahora bien, estas expresiones sin objetos (referentes) ni estados de cosas correspondientes tienen un *significado*. Y puede decirse también que este significado es expresable por signos lingüísticos distintos. Es decir: lo que es expresado por “unicornio” es expresado por “Einhorn”, y lo que es expresado por “Emiliano Zapata estuvo en la ciudad de México en 1920” es expresado por “Emiliano Zapata war in Mexiko-Stadt in 1920”. Pero ni los unicornios existen ni Emiliano Zapata estuvo en la ciudad de México en 1920 (pues ya estaba muerto entonces).

Así pues, cuando decimos algo con sentido (es decir, cuando decimos algo que puede ser verdadero o falso) tenemos, al parecer, una relación entre tres elementos. Uno de ellos son nuestras oraciones. El segundo es el estado de cosas *posible* al que esas oraciones se refieren. En tercer lugar tenemos lo que llamamos el sentido de la oración, su significado, o el pensamiento expresado por ella. Cuando traducimos una oración de un idioma a otro, estamos expresando el mismo pensamiento con oraciones distintas. Así, la oración en inglés “Manuals for translating one language into another can be set up in divergent ways, all compatible with the totality of speech dispositions, yet incompatible with one another”⁴ dice lo mismo que la oración en español “Los manuales de traducción de un lenguaje a otro pueden ser llevados a cabo de distintas

⁴ Quine, Williard Van Orman. *Word and object*. p. 27.

maneras, todas ellas compatibles con las disposiciones lingüísticas y sin embargo incompatibles entre sí”.

Y no necesitamos ir al fenómeno de la traducción para afirmar esta relación entre tres elementos. Bertrand Russell llama nuestra atención sobre un hecho revelador. Las oraciones “el caballo es blanco” y “el caballo es blanco” son numéricamente distintas: una está escrita primero y la otra después.⁵ Lo mismo si yo digo “el caballo es blanco” y tú dices “el caballo es blanco” –o si yo lo digo y luego lo vuelvo a decir. No importa que las dos estén dichas o escritas en español: se trata de dos distintas “series de ruidos”⁶, o de dos distintas series de grafos. No obstante –dice Russell- decimos que esas dos oraciones “hacen el mismo enunciado” <statement>. Distintas oraciones expresan lo mismo. Si bien a la pregunta: *¿Dijo alguna vez Benito Juárez la oración “El respeto al derecho ajeno es la paz”?*, no respondemos por lo general: *No, tus palabras son distintas a las de él puesto que sus palabras pertenecieron al siglo XIX y tus palabras pertenecen al siglo XXI*, todos estaríamos de acuerdo en que, en sentido estricto, la oración de Benito Juárez y la nuestra son (numéricamente) distintas. Ahora bien, también creemos que nuestras palabras (en el siglo XXI) y las de Benito Juárez (en el siglo XIX) dicen lo mismo o –para decirlo con Russell- “hacen el mismo enunciado”. Frege dice “expresan el mismo pensamiento”.

Regresemos al texto de Frege “Über Sinn und Bedeutung”. En él hay otra afirmación que me interesa particularmente, aparte de aquella según la cual el mismo sentido es expresado por distintas oraciones en distintos idiomas y aún en el mismo idioma. Esta otra afirmación que me interesa está muy relacionada con la primera. Es la siguiente:

[...] no se podrá negar que la humanidad posee un tesoro común de pensamientos que se van transmitiendo de una generación a otra.⁷

Aquí Frege ha dado un paso que podría parecer inevitable. Él piensa que hay una entidad común entre dos oraciones que expresan lo mismo, a saber, eso que expresan: el pensamiento <der Gedanke>. Para usar un ejemplo que él mismo da -en su texto “Der Gedanke”-: no decimos que yo tengo mi teorema de Pitágoras y que tú tienes el tuyo, ni

⁵ O bien se trata de dos oraciones numéricamente distintas o bien de dos emisiones distintas de la misma oración. Como he señalado en la Introducción a este texto, el problema que me interesa se plantea tanto para las emisiones de las oraciones como para las oraciones mismas.

⁶ Russell, Bertrand. “Entender proposiciones”. P. 106.

⁷ “Über Sinn und Bedeutung” p. 146.

que cada persona que conoce el teorema de Pitágoras conoce un teorema distinto.⁸ El teorema de Pitágoras es el mismo para mí, para ti, para Pitágoras, para los pitagóricos y para todo aquel al que le sea comunicado el teorema de Pitágoras.

Frege admite que algo distinto *sucede* cuando yo considero el teorema de Pitágoras y cuando tú consideras el mismo teorema. Se trata de dos distintos procesos psicológicos. Cuando “captamos” <*fassen*> un pensamiento, una cosa es el captar y otra cosa es lo captado, y es por ello que Frege distingue entre el *pensar* <*das Denken*> y el *pensamiento* <*der Gedanke*>. Se puede expresar esta idea fregeana con las palabras de un autor al que mencionaré más adelante en repetidas ocasiones, Gilbert Ryle:

Debemos distinguir claramente entre el sentido en el que decimos que alguien está ocupado en pensar algo y el sentido en el que decimos que esto y aquello es lo que él piensa, es decir, entre el sentido de ‘pensamiento’ en el que un pensamiento puede ser difícil, prolongado, interrumpido, descuidado, exitoso, o inútil, del sentido en el que los pensamientos de una persona son verdaderos, falsos, válidos, falaces, abstractos, rechazados, compartidos, publicados o no publicados. En el primer sentido estamos hablando acerca del trabajo en el que esa persona está ocupada por momentos y por periodos. En el segundo sentido estamos hablando acerca de los resultados de dicho trabajo.⁹

“Verdadero” y “falso” son adjetivos que se aplican a los pensamientos expresados por las oraciones, no a los procesos psicológicos de pensamiento, ni tampoco a las oraciones mismas, consideradas como una serie de ruidos. Esta es también una idea fregeana:

Y cuando decimos que una oración es verdadera nos referimos en realidad a su sentido. Así, aquello respecto a lo cual se plantea de algún modo la cuestión de la verdad, resulta ser el sentido de la oración.¹⁰

Ahora bien, Frege considera que los pensamientos son algo más que los “resultados” de los procesos psicológicos del pensar. Para Frege, como hemos dicho, “captamos” un pensamiento: y eso que captamos no es producido por nuestro captar. Es en este punto donde los problemas filosóficos comienzan a ser más difíciles. Al defender la independencia ontológica de los pensamientos con respecto a las oraciones que los expresan y a los procesos psicológicos que los captan, Frege llega a defender una teoría platónica del significado o sentido de las oraciones, es decir, una teoría según la cual los sentidos de las oraciones, los pensamientos expresados por ellas, son objetos

⁸ “Der Gedanke”. p. 353.

⁹ Ryle, Gilbert. *The concept of mind*. p. 285.

¹⁰ „Der Gedanke“. p. 344.

atemporales.¹¹ Y el platonismo de Frege viene acompañado de problemas similares a los que asedian al platonismo desde sus inicios, problemas que surgen al tratar de poner en relación a las entidades empíricas con las entidades atemporales que supuestamente las fundamentan. En el caso específico de Frege, nos encontramos con el gran problema de decir cómo es que los pensamientos (que son atemporales) pueden entrar en relaciones (temporales) con los procesos psicológicos del pensar (que también son temporales); cómo es que yo puedo captar ahora (en el tiempo), mediante un proceso psicológico temporal, un pensamiento atemporal.¹²

A pesar de que Frege enfrenta las dificultades anteriores y de que no me propongo en este texto defender a Frege dando una solución a estas dificultades, puede afirmarse que el problema a tratar en el presente ensayo tiene ascendencia fregeana. Esto es así porque ninguna de las dificultades que la teoría de Frege tiene que resolver elimina una idea fregeana implícita cuando él dice que cuando decimos que una oración es verdadera o falsa en realidad nos estamos refiriendo al pensamiento expresado por esa oración, y no a la oración misma. La observación de Frege importante para el presente ensayo es, pues, la siguiente: ninguna oración (entendida como una serie de ruidos o de grafos) es, por sí misma, ni verdadera ni falsa: *ninguna oración tiene sentido por sí misma*. Asumo, pues, (como todos los autores que mencionaré en este texto, en especial Wittgenstein) que Frege tiene razón al distinguir entre las oraciones y el significado o sentido de las oraciones.

En realidad, no es necesario postular entidades platónicas para dar cuenta de la distinción entre oración y sentido. Basta con darse cuenta de que la misma oración puede expresar distintos sentidos, dependiendo del contexto en el que sea proferida, para saber que no es lo mismo la oración que lo que esa oración quiere decir. El filósofo Charles Travis da un ejemplo de este tipo de fenómenos: supongamos que una mujer llamada Pía tiene una planta que se ha marchitado. A Pía no le gusta el color que han adquirido las hojas de su planta y las pinta de color verde. Después dice: “Las hojas de mi planta son verdes.” Al decirlo, está emitiendo una oración verdadera. Sucede después que un amigo biólogo de Pía está realizando una investigación sobre la química

¹¹ Frege. *Ibid.* p. 354.

¹² Al final de “Der Gedanke” (p. 361) Frege propone una “solución” para este problema que no considero satisfactoria: la propiedad que tiene el pensamiento de ser captado por procesos psicológicos temporales, la propiedad de entrar en relaciones temporales con seres y procesos temporales, es una propiedad inesencial del pensamiento captado.

verde de las plantas y le llama a Pía diciéndole que necesita una planta verde para su investigación. Pía le dice a su amigo que puede utilizar la mencionada planta para su investigación, “Las hojas de mi planta son verdes”. De acuerdo con Travis, ahora Pía está emitiendo una oración falsa. Dado que (como hemos admitido) cuando decimos que una oración es verdadera o falsa nos referimos en realidad al pensamiento expresado por esa oración, y dado que la oración “Las hojas de mi planta son verdes” ha sido utilizada para expresar un pensamiento falso y uno verdadero en distintas circunstancias, tal oración ha expresado distintos pensamientos (pues un pensamiento no puede ser verdadero y falso a la vez). Así, se puede asumir la distinción entre oración y pensamiento expresado por ella, sin hacer un compromiso con el platonismo de Frege, de la siguiente manera:

Si una oración puede pues expresar igualmente bien uno de muchos pensamientos, las condiciones para la verdad de uno de estos pensamientos no pueden ser las condiciones para la verdad de la oración.¹³

Una de las cosas más importantes que afirmó Frege es que al captar el sentido de una oración captamos las condiciones para la verdad de esa oración.¹⁴ Con su historia sobre Pía, Travis muestra que una oración puede tener distintas condiciones de verdad, dependiendo de las circunstancias en las que sea articulada. Esto hace aún más difícil de sostener un tipo de platonismo como el de Frege: para cada oración que afirmamos en distintas circunstancias empíricas habría una serie de entidades atemporales que serían los pensamientos que tal oración expresa en tal circunstancia. Para la oración “Las hojas de mi planta son verdes” habría una cantidad de pensamientos atemporales que le corresponderían de acuerdo con la circunstancia (empírica) de su afirmación. Esto no haría más que volver a presentar otras tantas veces el problema de la relación entre lo temporal (empírico) y lo atemporal.

Pero las anteriores dudas podrían dejar lugar a la propuesta de que, si bien los pensamientos no son entidades *platónicas* (es decir, a-temporales), eso no impide que tales pensamientos sean cierto tipo de entidades independientes de las oraciones que las expresan, si bien tales entidades ya no serían atemporales. Como se verá más adelante, Wittgenstein evitará apelar a cualquier tipo de entidades, si lo que se entiende por esto es que hay objetos (los “significados”) que nos han de venir a la mente como precondition para entender un signo o usarlo significativamente:

¹³ Travis, Charles. “Pragmatics”. p. 88.

¹⁴ Cfr. Dummett, Michael. “Frege and Wittgenstein”. p. 241.

Cuando pienso al interior del lenguaje, no me vienen a la mente “significados” junto con la expresión lingüística, sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento.¹⁵

Pero por otra parte, Wittgenstein no identifica a las oraciones con sus significados y, de hecho, aceptaría que el mismo pensamiento puede ser expresado por distintas oraciones (en un mismo idioma o en idiomas diferentes):

Hablamos de entender una oración en el sentido en que ésta puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido en el que no puede ser sustituida por ninguna otra. [...]

En el primer caso es el pensamiento <der *Gedanke*> de la oración lo que es común a diversas proposiciones; en el segundo, se trata de algo que sólo esas palabras, en esa posición, pueden expresar.¹⁶

¿Cómo debemos entender estas afirmaciones de Wittgenstein? El que distintas oraciones puedan expresar un mismo pensamiento, y el que una misma oración pueda expresar distintos pensamientos es consecuente con la advertencia de Frege según la cual ninguna oración es verdadera por sí misma: la oración no es lo mismo que el pensamiento expresado por ella. ¿Cómo entender esta idea tomando en cuenta la hostilidad de Wittgenstein hacia “la tendencia a suponer un intermediario puro entre los *signos* proposicionales y los hechos”¹⁷?

Si no hay intermediarios entre los signos (auditivos o visuales) y los hechos, ¿cómo debe entenderse el que no deba confundirse a la oración con el pensamiento que ella expresa?

En suma, el problema interpretativo que intentaré resolver en el presente ensayo puede ser brevemente expresado en los siguientes términos: ¿Cómo es que Ludwig Wittgenstein puede dar cuenta de la observación fregeana según la cual ninguna oración tiene sentido por sí misma, y del hecho de que distintas expresiones pueden significar lo mismo, sin postular las entidades (atemporales) que serían los sentidos de esas oraciones?

¹⁵ §329.

¹⁶ §531.

¹⁷ §94.

II. La concepción imaginista del significado y las críticas de Wittgenstein.

Una manera de salir del problema sería la concepción empirista del significado. De acuerdo con esta concepción, nuestras expresiones adquieren significado gracias a la imagen mental que se asocia a ellas al escuchar o leer la expresión.¹ En el presente apartado mencionaré los motivos y las ventajas de esta concepción con respecto a la pregunta central del ensayo; expondré, también, la crítica que Wittgenstein dirige a esta concepción.

Existe un motivo evidente que da lugar a la propuesta de la teoría empirista. Se trata del hecho de que aún las expresiones que no tienen referencia tienen significado o sentido. Es decir, tanto “unicornio” como “caballo” tienen significado, si bien sólo una de estas expresiones lingüísticas tiene referencia. Y no sólo a nivel de las palabras, sino también a nivel de las oraciones: tanto las oraciones verdaderas como las falsas tienen sentido. Esto era un punto reconocido también por Frege, por supuesto; pero ahora que es claro que la teoría fregeana enfrenta graves problemas, es necesario dar una explicación de la distinción entre sentido y referencia sin caer en las dificultades metafísicas del platonismo.

Pero no sólo se trata de dar una explicación del significado de las palabras sin referencia en el mundo real-actual, o de las oraciones que hablan acerca de hechos posibles, pero falsos. Se trata, también, de dar sentido a palabras como “Moctezuma”. En efecto, esa palabra carece de referencia, como “unicornio”; pero en este caso se trata de un objeto que sí formó alguna vez parte del mundo sensible. Se puede expresar esta idea diciendo que necesitamos que nuestra teoría del significado dé cuenta del hecho de que hay palabras que carecen de referencia, *o que su referencia se encuentra distante en el espacio o en el tiempo*. Se tiene que explicar cómo es que las expresiones adquieren significado aún cuando sus referentes no están presentes en el momento de la articulación de las expresiones, sea porque se trate de objetos sólo imaginados o porque se trate de objetos muy alejados de nosotros espacial o temporalmente.

La concepción empirista del significado intenta dar cuenta de todo lo anterior. Le llamaremos en adelante la concepción “imaginista” o “mentalista” del significado

¹ Cfr. McGinn, Colin. *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation*. pp. 19, 99 y 102. Cfr. también Putnam, Hilary. “El significado de ‘significado’”. pp. 14-15. En el texto presente me refiero en ocasiones a esta tesis como “la concepción empirista del significado”, sin atribuir la tesis a ningún filósofo en particular, por dos razones: 1) El conocimiento que yo tengo de esta concepción lo he obtenido indirectamente del texto de Wittgenstein y de la bibliografía secundaria sobre Wittgenstein; 2) el propio Wittgenstein hace la crítica a esta idea sin mencionar a algún filósofo en particular, al menos en los pasajes de las *Investigaciones Filosóficas* que nos interesan.

porque su propuesta central es que los significados les vienen a las palabras gracias a la asociación que el hablante hace de una *imagen mental*. Para entender cabalmente esta concepción son necesarias algunas aclaraciones terminológicas.

Por “imagen mental” debe entenderse aquí: imagen producida por la imaginación. Y por “imaginación” debe entenderse aquí la facultad de producir la imagen de un objeto aún cuando ese objeto no esté ante nosotros. Así, la imaginación produce tanto las imágenes de la fantasía como las de la memoria.

El término “imagen” debe entenderse aquí de la manera en que Wittgenstein entiende la palabra alemana “Bild”. Se trata de representaciones, de los objetos de nuestra atención o nuestra conciencia en un momento dado. Es claro, entonces, que una imagen no es necesariamente lo que hemos llamado una “imagen mental” (en términos de Wittgenstein: “geistiges Bild”). Una imagen puede ser también una sensación, es decir, una de las representaciones que adquirimos por medio de nuestros sentidos: una imagen visual, auditiva, olfativa, gustativa o táctil. En suma: una imagen (sin más) es un objeto de nuestra atención (ya sea que esté producido por nuestra imaginación <Einbildungskraft> o por cualquiera de nuestros cinco sentidos); en cambio, una imagen mental es sólo un objeto de nuestra atención producido por nuestra imaginación, es decir, una imagen de la memoria o de la fantasía. Todas las imágenes mentales son imágenes, pero no todas las imágenes son imágenes mentales.

Hay una distinción importante que debe ser mencionada, si bien no es el tema principal en este ensayo ni tampoco es tratada como una distinción problemática en esta discusión. Se trata de la distinción entre una imagen y el objeto *del cual* esa imagen es una imagen. Una cosa es el automóvil que se acerca a mí a 100 km/h y otra cosa es la imagen visual que yo tengo de ese automóvil. Si yo cierro los ojos, desaparece la imagen visual, pero no desaparece el automóvil. Ahora bien, al cerrar los ojos puede de todos modos venirme a la mente una imagen del automóvil acercándose a mí. Se trataría entonces de una imagen mental del automóvil.

Cualquiera que sea la naturaleza, las relaciones y las diferencias últimas entre estos dos tipos de objetos, a saber los objetos del mundo sensible y las imágenes, una manera de hacer más inteligible la distinción entre ambos es atendiendo a la siguiente frase de Frege, quien, para los efectos de esta discusión sobre el significado, puede decirse que utiliza la palabra “representación” <Vorstellung> (o la frase “representación asociada”) de manera equivalente a como Wittgenstein utiliza la palabra “imagen”, *Bild*:

En primer lugar: Las representaciones no se pueden ver, ni tocar, ni oler, ni gustar ni oír.

Doy un paseo con un acompañante. Veo un prado verde; tengo una impresión visual de lo verde. La tengo, pero no la veo.

En segundo lugar: las representaciones se tienen. [...] Una representación que alguien tiene pertenece al contenido de su conciencia.²

Estas observaciones de Frege son relativamente independientes de su platonismo. La distinción entre los objetos de las representaciones y las representaciones puede hacerse desde un punto de vista ontológicamente mucho más austero que el de Frege. Con otras palabras, Gilbert Ryle expresa una idea similar:

[...las sensaciones] no son el tipo de cosas de las que tiene sentido decir que son vistas o no vistas, incluso por mí. [...] Se sigue de esto que fue equivocado desde el principio comparar a los objetos comunes de la observación de cualquier persona, como pájaros petirrojos o quesos, con los objetos peculiares de mi observación privilegiada, a saber mis sensaciones, puesto que las sensaciones no son objetos de observación de ninguna manera.³

En realidad, Wittgenstein mismo hace una formulación de esta idea general en la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas*:

‘Observar’ no crea lo observado. (Ésta es una constatación conceptual).
O bien: yo no ‘observo’ *aquello* que sólo surge mediante la observación.
El objeto de la observación es otro.⁴

Más allá de cuestiones meramente terminológicas, me parece claro que la idea que estos tres autores están tratando de expresar es la misma. Se trata de la idea de que las imágenes y los objetos de los cuales las imágenes son representaciones son dos tipos distintos de objetos. Si bien se trata de una distinción que más que argumentada es afirmada en esta discusión semántica (a lo mucho después de una consideración analítica sobre nuestros conceptos comunes acerca de la experiencia perceptual), no se trata de una distinción trivial, como se verá más abajo.

Dadas las anteriores aclaraciones terminológicas, la significación de la teoría imaginista se vuelve más clara. En primer lugar, la teoría imaginista permite dar cuenta de la distinción entre significado (o sentido) y referencia. No es lo mismo el caballo que veo que el significado de la palabra “caballo”. El caballo real que veo (toco, huelo, oigo) es la referencia de la palabra, un objeto perteneciente al mundo sensible. El significado de la palabra es otra cosa, pertenece a otro tipo de objetos. El significado es el objeto

² Frege, Gottlob. „Der Gedanke“. p. 351.

³ Ryle, Gilbert. *The concept of mind*. pp. 205-208.

⁴ *Investigaciones Filosóficas*. Segunda Parte. Capítulo IX. Edición de la UNAM, p. 433.

directo de la atención del sujeto cuando pronuncia (o escucha) la palabra “caballo”. Este objeto directo no puede ser siempre una imagen no-mental, pues las imágenes no-mentales han sido caracterizadas como aquellos objetos directos de nuestra atención *que son adquiridos por medio de alguno de nuestros sentidos*. Dado que no siempre tenemos ante alguno de nuestros sentidos (vista, olfato, oído, tacto, gusto) al objeto al cual nos referimos –en este caso, un caballo–, es claro que este objeto directo de la atención que debe constituir el significado de la palabra caballo, no puede ser una imagen no-mental. Se trata, en efecto, de la imagen mental asociada a la palabra “caballo”. Así, no importa que cuando pronunciamos la palabra no tengamos ningún caballo real frente a nosotros. Nuestra imaginación produce la imagen de un caballo, y entonces la expresión adquiere significado. Hemos visto (tocado, olido, oído) muchos caballos reales a lo largo de nuestras vidas, y sabemos que la palabra en español “caballo” es utilizada (entre otras cosas) para designarlo. A la hora de escuchar o decir la palabra “caballo” el agente lleva a cabo un proceso psicológico⁵ que consiste en que la imaginación re-produce la imagen de un caballo que este agente ha percibido alguna vez. Es decir, la imaginación produce una de sus imágenes características: lo que hemos llamado “imágenes mentales”. No importa tanto cómo sea esa imagen mental: no importa si traemos a nuestra memoria una imagen del caballo visto de lado o de frente, o solamente la cabeza del caballo, o sus patas, etc. Podríamos incluso, como dijimos, traer ante nuestras mentes el recuerdo de una imagen auditiva, lo que equivaldría a una imagen mental-auditiva. Lo que importa es que dispongamos de una imagen (o de un grupo de imágenes) que asociemos a la palabra “caballo”. Quien carezca de estas imágenes, o quien no sepa que estas imágenes deben ser asociadas a la palabra “caballo”, no sabe lo que la palabra “caballo” significa. Para esta persona, la palabra no tiene significado.

La anterior concepción explicaría también que las palabras que no tienen referencia tengan, sin embargo, significado. Si yo oigo “unicornio” produzco con mi imaginación (en el sentido de *fantasía*) una imagen de un caballo con un cuerno en la frente. Yo nunca he visto semejante cosa (a no ser mediante otras representaciones: dibujos, etc.). En efecto, no se trata de un objeto perteneciente al mundo sensible, real. Pero mi imaginación me permite unir dos imágenes mentales con las que sí cuento (la del caballo y la del cuerno); se me ha enseñado, además, que esa imagen que puedo crear

⁵ Este esencial aspecto del imaginismo explica que algunos autores (Hilary Putnam, *Op. cit.* p. 15, entre ellos) consideren esta posición como un tipo de “psicologismo”.

debe ser asociada con la palabra “unicornio”. Dadas estas condiciones, cuando escucho “unicornio” en el discurso de alguien asocio mediante un proceso psicológico una imagen del unicornio a la palabra: me viene a la mente la imagen mental del unicornio. Si yo carezco de la imagen (o grupo de imágenes) del unicornio, o simplemente no realizo el proceso psicológico de asociación de las imágenes con la palabra “unicornio”, entonces para mí la palabra carece de significado.

La concepción imaginista tiene una respuesta a la pregunta central que en este ensayo intento responder interpretando a Wittgenstein. Esta concepción, además, evita el recurso a entidades platónicas.

Cuando a una persona *que no entiende español* se le pide decir la oración “Los caballos son animales bellos”, esa persona no lleva a cabo el proceso psicológico de asociación de ninguna de las palabras de la oración con ninguna imagen mental disponible para esa persona (a no ser por una casualidad casi fantástica). O una persona que entiende el español, pero que en su vocabulario no existe la palabra “caballo”, también fracasaría al intentar entender la oración anterior, precisamente porque el proceso de asociación no tendría lugar.

La pregunta que he hecho a Wittgenstein es la siguiente: ¿Cómo explicar, sin recurrir a entidades (atemporales) independientes del lenguaje, el hecho de que distintas oraciones signifiquen lo mismo? La respuesta de la concepción imaginista podría ser expresada así: La oración “El caballo es blanco” causa un proceso psicológico en el sujeto que entiende español. En los aspectos relevantes, este proceso es el mismo que el que es causado en el sujeto que entiende alemán al escuchar “Der Pferd ist weiß”. Esto quiere decir que tanto el sujeto que entiende alemán como el que entiende español cuentan con un repertorio de representaciones de caballos, o al menos con una representación de un caballo. La imaginación trae ante la mente de esos sujetos (trae directamente ante su atención) la imagen del caballo. Ambos asocian, pues, a la palabra “caballo” la imagen mental de un caballo; cada sujeto asocia a la palabra una imagen privada (privilegiada) de caballo. Lo mismo sucede para la palabra “blanco”. Así, pues, la comprensión de la oración en cada uno de los dos idiomas sería justamente la asociación de distintas imágenes mentales entre sí; y tal proceso psicológico sería relacionado en nuestra práctica lingüística con el hecho de que el caballo es blanco, de la misma manera como en nuestra práctica lingüística relacionamos la palabra “caballo” con el objeto real y sensible que es el caballo.

Desde luego, el que podamos hablar con distintas oraciones (en distintos idiomas, quizá) acerca de los mismos hechos posibles pero no reales, y el que podamos hablar significativamente con palabras distintas acerca de objetos no reales, tiene lugar en la concepción imaginista. Pues, de acuerdo con lo que se ha dicho, tanto “unicornio” como “Einhorn” (que significa lo mismo en alemán) tienen significado. Así, “El unicornio es azul” y “Der Einhorn ist blau” son dos oraciones distintas que tienen el mismo sentido. No se ha recurrido, en esta explicación, a otra cosa que no sea el sujeto que entiende, sus procesos psicológicos, los contenidos particulares de su conciencia y el lenguaje.

Pero Wittgenstein no da una explicación imaginista del hecho de que distintas oraciones compartan el mismo significado –hecho que Wittgenstein no intenta negar⁶. Intentaré ahora explicar por qué esto es así.

En las *Investigaciones Filosóficas* encontramos la siguiente observación:

Para la comprensión de una proposición es tan poco esencial que uno se imagine algo con ella, como que esboce un dibujo de acuerdo con ella.⁷

En cuanto al rechazo de Wittgenstein a la tendencia a suponer que un proceso psicológico debe tener lugar para que nuestras expresiones adquieran significado, pocas cosas son tan claras en las *Investigaciones*:

¡No pienses ni una sola vez en la comprensión <das Verstehen> como un ‘proceso mental’! –Pues *ésta* es la manera de hablar que te confunde. [...] En el sentido en el que hay procesos (incluso procesos mentales) característicos de la comprensión, la comprensión no es un proceso mental. (La disminución y el aumento de una sensación dolorosa, la audición de una melodía, de una oración: procesos mentales).⁸

Wittgenstein, pues, niega que el significado de nuestras expresiones lingüísticas sea una imagen mental que es traída ante nuestra atención gracias a un proceso psicológico. Hay una serie de reflexiones importantes que constituyen la argumentación wittgensteiniana para este rechazo de la posición imaginista.

El punto decisivo de la argumentación wittgensteiniana, a mi juicio, tiene que ver con lo que es una imagen mental, y con la relación entre las imágenes mentales y los demás tipos de imágenes. En la penúltima cita, se *afirma* que, para que una expresión tenga significado, es tan poco esencial que nos formemos una imagen mental como que

⁶ Cfr. *Supra*. p. 8. nota al pie número 15. §531.

⁷ §396.

⁸ §154.

hagamos un dibujo de acuerdo con esa expresión. En esa cita no se dan razones de *por qué* esto es así. En realidad, la idea tiene razones muy importantes de fondo, y esas razones son mencionadas tanto en lugares anteriores de las *Investigaciones* como en otros textos de Wittgenstein. En *El cuaderno azul* Wittgenstein menciona el ejemplo de quien tiene que cumplir con la orden “¡Tráeme cinco flores rojas!”. Wittgenstein considera aquí también la propuesta según la cual debemos formarnos una imagen mental de las cinco flores rojas como un prerrequisito para comprender la oración (en este caso, una oración imperativa, no afirmativa). Y aquí Wittgenstein dice también que podemos ver lo innecesario que es este proceso psicológico para que entendamos la oración al darnos cuenta de que es posible “sustituir esta imagen mental <*geistiges Bild*> por algún objeto externo al que vemos, por ejemplo una imagen pintada o modelada.”⁹ Por lo tanto, la imagen mental es sustituible por una imagen visual, y el proceso psicológico de “traer la imagen ante la mente” es sustituible por el proceso de ver hacia la hoja de papel. Ni la imagen mental ni el proceso psicológico son necesarios para que la oración adquiera significado.

Pero hasta este momento no he mencionada la razón principal de que esto sea así, de que la imagen mental sea *sustituible* por la imagen visual. Wittgenstein (tanto en *El cuaderno azul* como en las *Investigaciones Filosóficas*) menciona esta razón de una manera un tanto oblicua al servirse de una metáfora que no obstante es bastante fácil de entender, al menos para los propósitos presentes. En las *Investigaciones Filosóficas* encontramos:

Todo signo parece *por sí solo* muerto. ¿*Qué* es lo que le da vida? –
Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital? –¿O es el *uso* su hálito?¹⁰

Es esta metáfora sobre la vida o la carencia de vida de un signo lo que permite entender la razón fundamental del rechazo Wittgenstein al imaginismo. Por “vida” de un signo debe entenderse, en este pasaje, el significado de ese signo; Wittgenstein, pues, no hace sino formular nuevamente en este pasaje la tesis central de las *Investigaciones Filosóficas* acerca del significado: el significado de las expresiones es su uso.¹¹

El punto crucial aquí es lo que se dice en la primera oración del pasaje: todo signo carece por sí solo de significado. ¿Cómo entender esta afirmación? Se trata, por ahora, de signos del lenguaje. Como he dicho al principio, puede tratarse de un signo del lenguaje escrito o del lenguaje hablado. De acuerdo con esto, lo que estaría diciendo

⁹ *Das Blaue Buch*. p. 20.

¹⁰ §432.

¹¹ §43.

Wittgenstein es en realidad poco controversial: para alguien que no entiende alemán la oración “Der Pferd ist weiß” no *quiere decir*, no *significa* nada. Por lo tanto, esa oración, por sí misma, no tiene sentido. Lo mismo con respecto a la oración “El caballo es blanco” para alguien que no entiende español. Todo signo carece por sí mismo de significado. Sobre este punto vuelve Wittgenstein más adelante en las *Investigaciones*:

“Todo está ya en...” ¿Cómo es que la flecha → *señala*? ¿Acaso no parece llevar ya consigo algo fuera de sí misma? – “No, no es la raya muerta; sólo lo psíquico, el significado, puede hacerlo”. –Esto es verdadero y falso. La flecha señala sólo en la aplicación que de ella hace el ser vivo.

Este señalar no es un arte de birbiriloque <ein Hokuspokus> que sólo pueda realizar el alma.¹²

Aquí se trata de un signo que no es de un lenguaje natural, como el alemán o el español. Pero el punto que a Wittgenstein le interesa señalar es el mismo: el signo carece por sí mismo de significado. Al señalar Wittgenstein que no se trata un proceso psicológico casi mágico, se trata nuevamente de la crítica al imaginismo.

El primer paso argumentativo de Wittgenstein en contra del imaginismo es, pues, la afirmación de que los signos (proposicionales) carecen de significado por sí solos. Una flecha *puede* ser interpretada como un señalamiento no en dirección al pico de la flecha, sino en sentido contrario. Nada, en la flecha, dice que esto es imposible. Y si hubiera algo en flecha que lo indicara, se trataría de otro signo, el cual podría a su vez ser entendido de distintas maneras. Y la oración “Der Pferd ist weiß”, considerada independientemente de la práctica de la lengua alemana, *puede* ser interpretada como queriendo decir una cantidad indefinida de cosas. Y si introdujéramos otro signo en la oración “Der Pferd ist weiß”, se trataría en todo caso de un signo nuevamente, que podría ser entendido de maneras distintas. Lo mismo sucede, por supuesto, con las expresiones lingüísticas habladas.

Ahora de lo que se trata es de averiguar por qué la anterior afirmación, que en realidad es poco controversial, es tan importante para la crítica de Wittgenstein al imaginismo. Para entenderlo, hay que establecer dos puntos: 1) los signos, las expresiones lingüísticas, son considerados como imágenes (no-mentales), en el sentido aclarado anteriormente: es decir como representaciones visuales o sonoras; y 2) las imágenes mentales no son distintas de las representaciones visuales o sonoras en los aspectos relevantes para la discusión sobre el significado. En lo que sigue, intentaré aclarar estos dos puntos.

¹² §454.

En cuanto al punto 1): los signos son imágenes no-mentales, es decir, objetos intencionales, objetos directos de nuestra atención por un instante, representaciones visuales o sonoras. Cuando Wittgenstein afirma que todo signo carece de vida por sí solo, no se está refiriendo (sólo) al objeto espacio-temporal que es el signo, considerado independientemente de que sea visto o escuchado. Así considerado, el signo no es más que una serie de rayas sobre una superficie, o una serie de vibraciones en el aire; en última instancia, el signo no es sino un conjunto de átomos en movimiento. No es sólo a esto a lo que se refiere Wittgenstein cuando dice que todo signo carece de vida por sí mismo. Se trata del signo *visto* o *escuchado* por alguien. Se trata de la imagen visual o sonora que alguien tiene de ese signo. Y es incluso *esa imagen misma* la que carece de sentido por sí sola. Si yo leo “Der Pferd ist weiß” y no sé alemán, esa imagen no me dice que el caballo es blanco. No se trata sólo de que las líneas sobre el papel no señalan nada a nadie si nadie las ve. Esa es una idea no problemática, pero también irrelevante para la discusión presente. La idea importante ahora es que la *imagen* visual de las letras sobre el papel, o en su caso las representaciones sonoras (y no sólo las vibraciones en el aire) son carentes de significado en sí mismas. Así, pues, cuando en Wittgenstein leemos la palabra “signo”, debe tomarse en cuenta que se está hablando de una imagen visual o sonora. La observación de Wittgenstein habría sido, entonces: toda imagen, todo objeto directo de nuestra atención, es carente de sentido por sí mismo.

Lo anterior explica enteramente el punto 2). Si *toda* imagen carece de sentido por sí misma, entonces también las imágenes mentales carecen de sentido por sí mismas. Este es el punto decisivo. En efecto, si *todas* las imágenes (mentales o no) carecen de sentido por sí mismas, ¿cómo sostener, con los empiristas, que el sentido de una expresión lingüística tiene su origen en una imagen mental? A esto me refería más arriba al decir que, para los aspectos relevantes para esta discusión, las imágenes mentales no son diferentes a las demás imágenes, a las demás representaciones. Es decir, los objetos directos de nuestra atención que son producidos por nuestra memoria o por nuestra imaginación no tienen una diferencia esencial (al menos en los aspectos relevantes ahora) con respecto a los objetos intencionales que obtenemos por medio de los cinco sentidos. Un comentarista de Wittgenstein, Colin McGinn, expresa esta idea de la siguiente manera:

La razón para esto es que la imagen asociada a un signo es en realidad justamente otro signo que en sí mismo necesita que su significado sea establecido. El punto de Wittgenstein es que las imágenes mentales interiores no son lógicamente diferentes: una

imagen mental no *dicta* el uso de una palabra, pues es a su vez susceptible de una variedad de interpretaciones.¹³

Cuando McGinn dice que las imágenes mentales no son lógicamente distintas a los demás signos está expresando lo que Wittgenstein trataba de decir al decir que la imagen mental es sustituible por un objeto externo “al que vemos”, como un dibujo. Debe enfatizarse que se trata de un objeto externo *al que vemos*, pues se trata de una imagen visual. No es que Wittgenstein esté diciendo que las imágenes mentales no sean lógicamente distintas de los objetos considerados independientemente de que sean vistos (o escuchados). Se trata de comparar un tipo de representaciones con otras:

¿Y no resulta aquí claro que es absolutamente inesencial que esta figura le venga a la mente en la fantasía, y no más bien como un dibujo o como un modelo colocado ante él; o también como un modelo fabricado por él?¹⁴

Como es claro en esta cita, se trata de imágenes que nos vienen a la mente. Y se dice que es inesencial que nos venga a la mente una imagen producida por la fantasía, o que tengamos un objeto intencional (una imagen, una representación o figura: *Bild*) que ha sido producido en nosotros por nuestras capacidades perceptivas: se trata del carácter sustituible de la imagen mental por un objeto “al que vemos”, del que Wittgenstein hablaba en *El cuaderno azul*. Es en este texto mismo donde, a mi juicio, Wittgenstein expresa más claramente esta crítica que estoy tratando de exponer. La imagen mental es sustituible (en los aspectos relevantes para el significado) porque si todo objeto intencional es carente de sentido, no podemos esperar que un tipo de objeto intencional (a saber, la imagen mental) le brinde el significado a otro tipo de objeto intencional (la imagen visual o sonora que tenemos de los signos: las expresiones del lenguaje). Si tenemos una palabra escrita que estamos viendo, tenemos una imagen que consiste en una representación visual de un objeto externo. Pero si ponemos al lado de esa imagen visual otra imagen visual, por ejemplo, la imagen visual de un dibujo de flores rojas al lado de la imagen visual que consiste en los signos “Cinco flores rojas”, queda claro entonces que los signos no se transmiten el significado unos a otros: el dibujo de las flores rojas puede ser interpretado de distintas maneras, y por eso no puede fijar la manera en que debe entenderse el signo visual “Cinco flores rojas”. Wittgenstein, *El cuaderno azul*:

¿Por qué tendría que vivir el signo escrito sólo al lado de la imagen dibujada, si el signo escrito estaba por sí solo muerto? Tan pronto como

¹³ McGinn, Colin. *Op. cit.* p. 7.

¹⁴ §141.

pienses en sustituir la imagen mental por una imagen dibujada, digamos, y tan pronto como la imagen mental pierda con ello su carácter misterioso, entonces de hecho ya no parece que la imagen mental le pueda prestar vida alguna a la oración.¹⁵

En las *Investigaciones Filosóficas* se encuentran elocuentes pasajes que ilustran esta misma idea, que McGinn ha expresado diciendo que las imágenes mentales son sólo signos al lado de otros signos.

Bueno, supón que al oír la palabra ‘cubo’ te viene a la mente una figura. El dibujo de un cubo, pongamos por caso. ¿Hasta qué punto puede esta figura ajustarse a un empleo de la palabra ‘cubo’ o no ajustarse a él? –Quizá digas ‘eso es sencillo; -si me viene a la mente esa figura y señalo, por ejemplo, un prisma triangular y digo que es un cubo, entonces este empleo no se ajusta a la figura’- ¿Pero no se ajusta? He escogido el ejemplo intencionadamente de manera que sea fácil imaginarse un *método de proyección* según el cual se ajusta después de todo. [...] ¿Y qué pasa si nos viene a la mente no sólo la figura del cubo, sino también el método de proyección? -¿Cómo debo imaginarme esto? –Quizá del modo que veo ante mí un esquema del modo de proyección. Una figura, pongamos por caso, que muestra dos cubos conectados entre sí por medio de líneas de proyección. -¿Pero me lleva esto sustancialmente más allá? ¿No puedo ahora imaginarme también diferentes aplicaciones de este esquema?¹⁶

Cualquier objeto directo de la atención se encuentra en la misma situación con respecto a la semántica: se trata de un signo que debe ser entendido de cierta manera. Tanto si se trata de un signo escrito o sonoro, como si se trata de una imagen mental, *e incluso si se trata de un esquema que relacione a unos signos con otros.*

De acuerdo con la interpretación que he defendido, existe en los aspectos relevantes para la discusión una similitud entre las expresiones lingüísticas y otros elementos que normalmente no son considerados como signos. Hay algo en común entre los siguientes elementos: expresiones (palabras u oraciones) habladas, expresiones escritas, representaciones visuales, auditivas, olfativas, táctiles y gustativas, así como imágenes creadas por la memoria y por la fantasía. Lo que tienen en común estos elementos es que son objetos intencionales; en efecto, las expresiones escritas son objetos *que vemos* y las expresiones habladas son objetos *que escuchamos*. Es decir, las expresiones habladas son consideradas en tanto representaciones auditivas, y las expresiones escritas en tanto representaciones visuales. Por su parte, lo que tienen en común todas las representaciones que obtenemos a través de los sentidos con las imágenes mentales (de la memoria o de la imaginación) es que se trata, en todo momento, de objetos directos de nuestra atención,

¹⁵ p. 20.

¹⁶ §§139 y 141.

de *objetos intencionales*. Y todos los objetos intencionales son tratados por Wittgenstein como signos que carecen de significado por sí mismos; por lo tanto, el significado no puede venir de ninguno de estos objetos intencionales.

Esta interpretación de Wittgenstein queda confirmada y resumida en el siguiente pasaje de las *Investigaciones*:

Cuando se dice: “¿Cómo voy a saber lo que él quiere decir, si yo solamente veo sus signos?” entonces yo digo: “¿Y cómo va a saber él lo que él mismo quiere decir; él tiene solamente sus signos?”¹⁷

El *querer decir* (*Meinen*) tiene que ver con algo más que con objetos intencionales.¹⁸ El entender y el significar en el lenguaje tienen que ver con el uso que se hace de una clase de objetos intencionales (pues las expresiones habladas y escritas son, entre otras cosas, objetos intencionales).

¹⁷ §504.

¹⁸ Cfr. en la segunda parte de las *Investigaciones* (p. 497, edición de la UNAM): “Si Dios hubiera mirado en nuestras almas, no habría podido ver allí de quién estábamos hablando.”

III. El uso, las reglas de uso y la exterioridad del significado con respecto al individuo.

3.1. El uso de las expresiones lingüísticas.

En ocasiones, Wittgenstein afirma que el significado de las expresiones *es* su uso¹; en otras ocasiones, afirma que el significado de las expresiones *es determinado* por el uso.² Estas afirmaciones no son equivalentes, pero es obvio que Wittgenstein está tratando de aclarar la noción del significado de una expresión por medio de la noción del uso de esa expresión. Vale la pena, pues, tratar de echar algo de luz sobre la noción de uso.

De acuerdo con el comentarista Eike von Savigny, la noción de uso en Wittgenstein debe entenderse como la función que cumplen las expresiones en el juego del lenguaje al que pertenecen. Es decir, se trata del papel o el rol que juegan esas expresiones en la práctica lingüística. Al decir esto, von Savigny pretende “identificar el uso con el par característico de precondiciones y resultados”³ que las expresiones tienen en las formas de vida en las cuales los hablantes están involucrados.

Para entender lo anterior, vale la pena recordar que para Wittgenstein las palabras y las oraciones, las expresiones lingüísticas, son instrumentos.⁴ Y, como todo instrumento, se trata de instrumentos *para conseguir algo*. Las expresiones imperativas intentan que quien las escucha realice determinado acto; las expresiones afirmativas intentan comunicar algo; las expresiones interrogativas intentan conseguir información, a no ser que (como en el caso de las preguntas retóricas) se intente con ellas afirmar algo con un cierto matiz irónico o sarcástico, etc. Todos estos son objetivos (resultados) que se intentan conseguir al utilizar las expresiones lingüísticas, que por tanto pueden ser caracterizadas, entre otras cosas, como instrumentos para conseguir esos resultados.

Al hablar de precondiciones para el uso de las expresiones, von Savigny se refiere a ciertas situaciones necesarias no sólo para conseguir los resultados esperados, sino incluso para la aplicación apropiada de los instrumentos. Para aplicar apropiadamente una expresión lingüística *imperativa*, por ejemplo, se requiere que quien articula esa expresión (el hablante) tenga cierta autoridad sobre la persona a quien se dirige. Algunas otras expresiones intentan no sólo comunicar algo, sino que al comunicar algo intentan además realizar otro acto. Así, por ejemplo, a veces decimos “Esto te pertenece” no sólo para hacer una afirmación acerca de las pertenencias del individuo al

¹ §43.

² §139.

³ Von Savigny, Eike. “Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?” p. 21.

⁴ §§421 y 569.

que nos dirigimos, sino para hacer un regalo a esa persona. Una precondition para que esta expresión cumpla su función es, por ejemplo, que el objeto que el hablante está entregando pertenezca al hablante antes de la articulación de esa expresión.⁵

El que una expresión lingüística tenga el significado que tiene, y no otro, quiere decir, pues, que esos instrumentos cumplen con ciertas funciones, y no con otras. Dada la precondition de que quien nos escucha nos obedece, la articulación de la expresión “¡Cierra la puerta!” tiene generalmente como resultado el que quien nos escucha cierra la puerta en cuestión. Dadas ciertas precondiciones (y no otras) se obtiene con esta expresión cierto resultado (y no otro).

Para que las expresiones tengan el significado que tienen es necesario que exista una praxis, un uso establecido de esas expresiones con esa función.⁶ Esta es la tesis principal de Wittgenstein con respecto al significado en las *Investigaciones*. En lo siguiente intentaré exponer algunos aspectos importantes de esta tesis, para después analizar en qué medida puede Wittgenstein con su concepción del significado dar cuenta de algunos aspectos del lenguaje, en particular del hecho de que oraciones distintas tengan un mismo significado (que es la pregunta central de este texto).

Lo más importante a analizar aquí es *por qué* es necesario que exista esta práctica social para que se dé el significado (o, como dice Wittgenstein, que el sujeto no haya “inventado” una técnica de aplicación de sus términos sino que “encuentre ya hecha”⁷ esa técnica). He explicado ya la razón para enfocar nuestra atención sobre el uso, pero hasta el momento no he mencionado un aspecto crucial para cualquier concepción del significado de las que han sido traídas a discusión hasta el momento: para nuestra práctica lingüística es *esencial* que exista algo así como el estar bien y el estar mal en la aplicación de las expresiones lingüísticas en las distintas circunstancias. Es decir, hay algo así como el aplicar correcta e incorrectamente las expresiones. O, para decirlo de otra forma, la distinción entre un seguimiento real y un seguimiento sólo aparente de reglas “es *esencial* para cualquier cosa que podamos llamar un lenguaje.”⁸ Se trata del aspecto normativo del significado: de que cuando significamos algo al proferir o escribir una expresión o cuando entendemos algo al escucharla o leerla estamos *siguiendo reglas*. Se trata de reglas de uso de las expresiones lingüísticas.

⁵ Von Savigny, Eike. *Op. cit.* p.19.

⁶ §197.

⁷ §262.

⁸ McGinn, Colin. *Op. cit.* p. 48.

Pero para comprender la manera en que Wittgenstein traza la distinción entre un seguimiento real y un seguimiento meramente aparente de reglas tenemos que entender qué quiere decir *seguir una regla*. Y un primer paso para entender esto es distinguir entre lo que es actuar conforme a una regla y lo que es seguir una regla; es decir, debemos distinguir entre un comportamiento meramente regular <*regelmäßig*> y un comportamiento seguidor de reglas <*regelfolgend*>. Recorro a von Savigny para tratar de aclarar esta distinción:

El comportamiento seguidor de reglas se deja caracterizar empíricamente; un comportamiento *regular* de mucha gente es un comportamiento *seguidor de reglas* cuando es evidente <*selbsterständlich*> para cada una de las personas y tiene una forma que puede ser aprendida.⁹

Así, pues, el comportamiento seguidor de reglas –que es el comportamiento que nos interesa en las discusiones acerca del significado- es un comportamiento regular, pero no sólo eso, sino que es un comportamiento regular *de cierto tipo*; tal comportamiento debe: 1) ser evidente para las personas que lo llevan a cabo, y 2) poder ser aprendido.

Al hablar de un comportamiento que es *evidente* nos amenaza un peligro cercano al imaginismo. Este peligro es el de considerar que la regla que estamos siguiendo debe ser objeto directo de nuestra atención mientras estamos llevando a cabo ese comportamiento regular. Se trataría de la regla “viniéndonos a la mente”, de que estemos pensando en la regla al seguirla. Y esta concepción entraría en conflicto con el énfasis wittgensteiniano en “cuán distinta es la gramática del verbo ‘querer decir’ de la del verbo ‘pensar’.”¹⁰

Pero von Savigny –consciente de lo anterior- propone que entendamos el carácter de *evidente* del comportamiento seguidor de reglas de manera que lo que se quiere decir es que el individuo *espera* <*erwartet*> ciertas reacciones a su aplicación de las palabras, al igual que las demás personas *esperan* cierta regularidad en su comportamiento.¹¹ Este esperar algo no debe entenderse como el estar pensando en eso que se espera. Debe entenderse (y esto es sugerencia del propio von Savigny) a la manera en que Gilbert Ryle entiende algunos comportamientos inteligentes, a saber, en términos de enunciados contrafácticos. Esto quiere decir que cuando se dice de un individuo que está actuando de cierta manera que involucra sus capacidades mentales (en este caso, que está siguiendo una regla) no se está haciendo una afirmación acerca de una ocurrencia en la

⁹ Von Savigny. *Op. cit.* p. 17.

¹⁰ §693.

¹¹ Cfr. von Savigny. *Op. cit.* p.19.

mente de ese individuo, sino que se está atribuyendo una propiedad disposicional: se está diciendo que, si se presentaran ciertas situaciones (que no es necesario que se presenten), el individuo reaccionaría de cierta manera. En nuestro caso, este *esperar* del que estamos hablando debe ser descrito de la forma siguiente: si el individuo se comporta de una manera que no es la que se *espera*, los integrantes de su comunidad lingüística tendrían igualmente un comportamiento irregular (se sorprenderían, lo corregirían, lo excluirían de la comunidad, etc.)

Ahora bien, para filósofos como Gilbert Ryle, e incluso para intérpretes de Wittgenstein como von Savigny, no sólo este *esperar* reacciones debe entenderse en términos de enunciados contrafácticos. Es el *entender* mismo, al igual que el *significar* algo con una palabra, en suma, el seguir una regla semántica, lo que debe entenderse en términos de enunciados contrafácticos. Para algunos filósofos e intérpretes de Wittgenstein, pues, el entender una palabra de cierta manera no es más que una disposición a comportarse de cierta manera en el caso de que se presentaran ciertas situaciones.¹² Seguir una regla semántica es estar dispuesto a usar cierta expresión lingüística de la misma manera en que la sociedad a la que el individuo pertenece utiliza esa expresión.

Veamos un ejemplo que da Gilbert Ryle de lo que es seguir una regla, si bien en este caso no se trata de un ejemplo semántico sino gramatical:

Yo no podría leer una oración en griego si yo no hubiera aprendido antes la gramática griega, pero por lo general yo no tengo que recordarme a mí mismo ninguna de las reglas de la gramática griega antes de construir una oración en griego. Yo construyo de acuerdo con esas reglas, pero no pienso en ellas. Las llevo en mente, pero no apelo a ellas, a menos que me encuentre en dificultades.¹³

Parecería entonces que el seguir una regla consistiría solamente en: 1) actuar conforme a esa regla (“yo construyo de acuerdo con esas reglas”), y en 2) estar dispuesto a tener cierto comportamiento si se presentaran ciertas situaciones.

Ahora bien, la concepción disposicionalista ha sido criticada fuertemente. Uno de sus principales críticos, precisamente en el contexto de la interpretación de las *Investigaciones Filosóficas*, es Saul Kripke. Para entender las críticas de Kripke debemos, no obstante, presentar el contexto general de estas críticas.

¹² Cfr. Von Savigny, Eike. p. 106.

¹³ *The Concept of Mind*. p. 311.

3.2. Kripke y el seguir reglas.

De acuerdo con Kripke, en las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein se plantea la posibilidad de enfrentar a un escéptico muy raro, un escéptico acerca del seguir reglas semánticas.

Una regla es algo que proporciona una justificación para actuar de cierto modo. En este sentido, en ocasiones se dice que la regla “determina” cierta acción, pues permite ciertos actos, prescribe otros (al decir que se *deben* llevar a cabo esos actos) y excluye otros. No obstante, la palabra “determinar” puede ser aquí inadecuada. Justamente de lo que se trata es de no entender esta determinación en el sentido en que una ley de la mecánica determina ciertos hechos en el mundo. En ese sentido, es obvio que las reglas no determinan nuestra acción: las reglas a veces no son cumplidas, los actos que la regla excluye son los que a veces son llevados a cabo en el mundo. Lo que nos interesa al hablar de la relación entre ciertos actos y ciertas reglas es, pues, la relación de justificación, la relación consistente en que el acto que uno realiza es o bien uno de los actos que la regla prescribe, o bien uno de los actos que la regla permite (en ambos casos se trata, como señala Kripke, de *no* estar haciendo algo *zu Unrecht*¹⁴).

El escéptico imaginado por Kripke (y quizá incluso por Wittgenstein) sería aquel que argumentaría que hay un número indefinido de acciones que podrían ser consideradas como “justificadas” por una regla. Esta postura es obviamente desconcertante, pues normalmente nosotros apelamos a las reglas para mostrar que una acción *y no otra* es la que está justificada por la regla.

Para poner un ejemplo exclusivamente semántico: supongamos que una persona le dice a otra: “¡Enséñame tu reloj!” Y la persona a la que se le dio esa orden enseña a la persona que hizo la orden no su reloj sino, digamos, su cinturón. Aquí habría un caso de malentendido de la palabra “reloj” y una reacción natural de ambas personas sería apelar a la regla con la cual se prescribe cierto uso de esa palabra. Supongamos ahora que todo a lo que esas personas pueden apelar es a una serie de gestos ostensivos en los cuales el dedo índice de quienes enseñaban a estas personas a usar el lenguaje señalaba en dirección hacia un reloj. Todos esos gestos pueden ser considerados como las directivas que esas personas han recibido para el uso de la palabra “reloj”. Ahora bien, todas esas directivas, aún cuando se trata de gestos ostensivos, pueden ser consideradas

¹⁴ Kripke, Saul. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. p. 109. n. 63. Las posibles traducciones que plantea Kripke de “zu Unrecht” son: “sin derecho” y “erradamente”. De lo que se trata es de que el acto en cuestión no sea uno de los que la regla rechaza.

de manera que justifiquen el comportamiento lingüístico de las dos personas de nuestro ejemplo. En efecto, Wittgenstein se plantea la posibilidad de que una persona

[...] por naturaleza reaccionase a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en dirección a la punta del dedo.¹⁵

Así, pues, es posible que quien cree cumplir la orden (“¡Enséñame tu reloj!”) al enseñar su cinturón haya entendido los gestos demostrativos de una manera distinta a como los entendió la persona que dio la orden. Con esto estamos planteando la posibilidad de interpretar reglas de maneras distintas, de maneras que tendrían como resultado formas alternativas de considerar ciertos actos: bajo alguna interpretación de la regla, algunos actos se considerarían justificados mientras que, bajo otra interpretación, tales actos estarían injustificados. El escéptico imaginado por Kripke argumenta concluyentemente que las interpretaciones alternativas no pueden ser excluidas, al menos no con argumentos lógicos.

Ahora bien, quizá si una persona reaccionara de manera distinta a un gesto demostrativo desde el primer momento en que alguien hizo este gesto frente a esa persona, la educación (o “adiestramiento”, “entrenamiento”, *Abrichtung*) de esa persona habría incluido alguna *corrección*, con lo cual el malentendido se habría superado rápidamente. Por eso el planteamiento de Kripke es más complejo. (Y de hecho sigue encontrando apoyo textual en los párrafos alrededor de §185). Supongamos que la persona en cuestión reaccionó de la misma manera que nosotros a todos los gestos demostrativos que fueron llevados a cabo en su educación. Incluso, podemos imaginar que siguió usando la palabra “reloj” de la misma manera que nosotros hemos hecho, aún cuando nadie haya hecho ya gestos demostrativos frente a esa persona. Por hipótesis, el caso presente, el caso en el que *surge* el escéptico con su comportamiento anormal, es un caso que no estaba mencionado en ninguna de las directivas de uso que se han recibido. Así, pues, esta persona pudo haber concordado con nosotros en todo el uso pasado. Pero dado que el caso presente no estaba explícitamente mencionado en todas las directivas que se nos han dado (o que nos hemos dado a nosotros mismos), hay lugar aquí para una duda acerca de cómo aplicar esas directivas. Se trata de un caso “abierto”. Y aquí el problema vuelve a plantearse. Pues, en efecto, quizá el interlocutor entendió la serie de directivas (que en este caso fueron gestos demostrativos) de manera que lo que indicaban era que, por poner un ejemplo muy extraño pero que no se puede excluir

¹⁵ §185.

lógicamente, uno debía utilizar la palabra “reloj” de tal manera que se aplicara casi siempre a los relojes, con excepción de la aplicación de la palabra el día lunes 31 de julio a las 16:45 horas, en la cual tal palabra debe ser aplicada a los cinturones (y precisamente ese día, a esa hora, es el momento en el que se dio la orden de nuestro ejemplo). Se trataría de un ejemplo sumamente raro y casi disparatado, como admite Kripke; pero el caso es que si nada, en las directivas o reglas con las que contamos, hace referencia al caso en cuestión, entonces tales reglas pueden ser interpretadas de manera que justifiquen actos que estarían injustificados bajo otra justificación (quizá, como en nuestro ejemplo, injustificados bajo la interpretación común). Pero si esto es así, no se puede decir que alguna de las dos personas de nuestro ejemplo esté siguiendo una regla particular: pues esas directivas “justifican” de manera alternativa los cursos de acción.

El argumento que Kripke cree ver en Wittgenstein estaría dirigido entonces a establecer que *no hay hechos acerca del seguir una regla particular*, una regla que justifique un comportamiento particular más que otro. Las atribuciones de justificación semántica no serían, pues, semánticamente declarativas. A esta conclusión se llegaría partiendo de lo que Mario Gómez-Torrente identifica como la premisa básica del argumento kripkeano:

Si existe el hecho de que sigo la regla *r* (al hacer *a*), ese hecho debe consistir al menos en parte en la existencia de una cosa que me es directamente accesible y que me proporciona una *justificación* (en sentido amplio) para hacer *a*.¹⁶

El argumento de Wittgenstein-Kripke procedería entonces demostrando que no existe tal cosa que me sea directamente accesible y que me proporcione una justificación. De ahí se seguiría, por *Modus Tollens*, que no hay hechos acerca del seguir una regla, que las atribuciones de corrección semántica no son semánticamente declarativas.

Entre las concepciones criticadas por la interpretación kripkeana se encontrarían no sólo el imaginismo y cualquier concepción que considere que una regla determina la aplicación de un término fijamente, sino también el disposicionalismo que he mencionado anteriormente. En efecto, la crítica al imaginismo se deriva de que esas “cosas” que me son “directamente accesibles” son imágenes mentales o imágenes que obtenemos a través de alguno de los sentidos. Y, como se estableció ya, ningún tipo de imagen justifica por sí misma la aplicación de un signo. En cuanto a las reglas a las que podemos apelar, se ha visto que pueden ser interpretadas y reinterpretadas de maneras

¹⁶ Gómez-Torrente. “El Wittgenstein de Kripke y la analogía entre reglas y fundamentos.” p. 57.

alternativas, por lo cual actos diversos quedan “justificados” por esas reglas así interpretadas –es decir, ningún uso *específico* queda justificado por esas reglas.

La crítica al disposicionalismo es un poco distinta. El disposicionalismo no intenta apelar a lo que nos es directamente accesible, pero aún así considera que se da la relación de justificación de una aplicación específica. El disposicionalista considera también que nada en mis respuestas fácticas o en mis ocurrencias mentales constituye, por sí mismo, el seguir una regla u otra. Pero cree que el comportamiento conductual (el acto que llevamos a cabo) puede ser aún considerado como un acto *seguidor de reglas* porque ese acto es el que yo *habría* realizado en el pasado si se hubieran presentado ciertas situaciones. Cuando se dice que un acto se realiza siguiendo una regla se dice: 1) que se realiza el acto, y 2) que ese acto es el que yo estaba dispuesto a hacer.¹⁷

De acuerdo con Kripke, el error fundamental de esta concepción consiste en que se realiza “una ecuación de realización con corrección”¹⁸; es decir, que el reto escéptico sigue planteándose porque la pregunta es si yo, en mis respuestas presentes, o en las pasadas, *o en las posibles*, habría estado justificado o no. Incluso si hay una acción que yo estaba o estoy *dispuesto* a hacer, cabe todavía hacerse la pregunta: *¿Estaría justificado* en caso de llevar a cabo dicha conducta?

Hay, de acuerdo con Kripke, dos aspectos que el disposicionalista parece ignorar. 1) Nuestras capacidades son finitas, mientras que el uso al que parecen justificarnos las reglas es potencialmente infinito. El escéptico podría entonces seguir planteando su reto mediante una reformulación de la regla que él dice seguir. Así, él podría decir que el adiestramiento que recibió, o los signos que entran en la formulación de la regla que está considerando (que son los mismos signos que para nosotros), podrían ser interpretados como indicando lo siguiente: la palabra “reloj” debe ser aplicada a todos los relojes a los que pueda referirse en el curso del tiempo la especie humana, pero el uso de tal palabra (posterior a tal curso de tiempo y llevado a cabo por otros seres) incluye su referencia en un momento dado a los cinturones. Si mientras el escéptico y yo (o el escéptico y cualquier otra persona que usa las palabras como nosotros) usamos el término lo aplicamos a los mismos objetos, esto no implica que nuestras palabras hayan significado lo mismo: estábamos siguiendo reglas semánticas distintas. 2) El segundo aspecto que el disposicionalista parece ignorar es que también tenemos disposiciones a cometer errores. Una respuesta que podría ser considerada como

¹⁷ Cfr. Ryle, Gilbert. *Op. cit.* p. 140.

¹⁸ Kripke, Saul. *Op. cit.* p. 30.

injustificada es también una de las respuestas que *yo estoy dispuesto a dar*. Este aspecto no puede ser ignorado, pues si yo diera tal respuesta incorrecta, y de todas maneras se quiere seguir sosteniendo que las respuestas que yo daría son las respuestas justificadas, el disposicionalista estaría obligado a decir que estoy significando algo “no-estándar”, es decir, que estoy siguiendo una regla distinta a la normal –que es justamente lo que está diciendo el escéptico.

La crítica de Kripke al disposicionalismo quedaría, pues, resumida en el siguiente pasaje:

El error [en la aplicación], la finitud de mi capacidad y demás factores perturbadores pueden conducirme a no estar *dispuesto* a responder como *debiera*, pero si esto es así, entonces no habré actuado en concordancia con mis intenciones. La relación entre el significado y la intención con respecto a acciones futuras es *normativa*, no *descriptiva*.¹⁹

Una vez que se han rechazado tanto el imaginismo como el disposicionalismo, así como la apelación a alguna regla (ya sea una “expresión mental de una regla”, una serie de reglas, o una “regla básica” –es decir una regla que no interpreto mediante otra regla²⁰), es importante ver cómo presenta Kripke el último paso del escéptico. El escéptico considera que nada en las directivas que me di ni en los pasos anteriores que de hecho realicé justifica una aplicación más que otra. Esto no sólo quiere decir que quizá signifiqué (entendí) *en el pasado* algo distinto a lo que el escéptico significó (entendió): si estamos siguiendo reglas semánticas distintas, entonces tampoco en las aplicaciones presentes de nuestros términos estamos significando (entendiendo) lo mismo; por lo tanto, no puedo decir que al usar mis términos actualmente (incluso mientras estoy planteando el problema escéptico) mis términos significan una cosa y no que otra. Si la conclusión del escéptico es que no hay hechos (y no *puede haberlos*²¹) acerca del significado, parece entonces seguirse que no sólo nuestras atribuciones de significado son asignificativas, sino que todo lenguaje es asignificativo. Veamos cómo plantea Kripke esta posibilidad de llegar a un callejón sin salida. El ejemplo con el que él trabaja en casi todo su texto es el ejemplo de seguir una regla matemática (la función *más*) y no otra (la función anormal *tás*) al utilizar un signo (“más” o “+”). Pero es claro en lo que se lee a continuación que tal ejemplo se extiende a todo término:

¹⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁰ Confróntese la reconstrucción que del argumento de Kripke hace Mario Gómez-Torrente en las páginas 58-59 de texto citado.

²¹ Kripke, *Op. cit.* p. 86.

Si no hubo ninguna diferencia en el pasado entre mi referencia a más y mi referencia a tás, tampoco puede haberla en el presente. Cuando al comenzar presentamos la paradoja, forzosamente usamos el lenguaje dando por supuestos los significados actuales. Ahora, tal como esperábamos, vemos que esta concesión provisional era en verdad ficticia. No puede haber ningún hecho respecto a lo que quiero decir mediante ‘más’ o cualquier otra palabra en cualquier otro momento. Se debe, al final de cuentas, aventar la escalera. [...] Parecería que la idea de significar se desvanece por completo en el aire. [...] Wittgenstein sostiene, con el escéptico, que no hay ningún hecho acerca de si se quiere decir más o tás. Pero si le concede esto al escéptico: ¿No es éste el final del asunto? ¿Qué *puede* decirse en nombre de nuestras atribuciones ordinarias de lenguaje significativo a nosotros mismos y a otros? ¿Qué no fue ya trazada la increíble conclusión que se autorrefuta, de que todo lenguaje es asignificativo?²²

La “solución escéptica” que Kripke atribuye a Wittgenstein consiste, en efecto, en conceder que no hay hechos acerca del seguir reglas semánticas, pero en añadir también que no se necesitan hechos para estar justificados. Si bien las atribuciones del seguir reglas semánticas (cuando decimos que alguien entiende algo correctamente o que significa algo con un término al aplicarlo correctamente) se hacen en tercera persona singular (“El sujeto *S* sigue la regla *r* al hacer *a*”), tales atribuciones no son “semánticamente declarativas”.²³ No establecen un hecho acerca de esa persona, sino que tales atribuciones “comportan la referencia a una comunidad. Son inaplicables a una única persona considerada aisladamente.”²⁴

Kripke, en efecto, también apela a ese pasaje de las *Investigaciones* en el que Wittgenstein sugiere que la distinción entre el creer que se sigue una regla y el seguirla es una distinción indispensable para comprender nuestro lenguaje.²⁵ Ahora bien, si no hay ningún hecho acerca del seguir una regla, si cuando afirmamos que alguien sigue una regla no estamos sosteniendo que se dé ningún hecho con respecto a esa persona, parece que la distinción entre creer que se sigue una regla y el seguirla es una diferencia ficticia. Uno estaría autorizado a hacer cualquier cosa, en especial a hacer aquello a lo que uno se siente inclinado a hacer: Kripke recuerda que “las explicaciones tienen en algún lugar un final”²⁶ y que actuamos automáticamente.

Pero no es el caso que la distinción entre el creer que se sigue una regla y el que se la siga sea una distinción prescindible a la hora de dar cuenta de nuestro lenguaje. De

²² *Ibid.*, pp. 28, 29 y 73.

²³ Gómez-Torrente, Mario. *Op. cit.* p. 57.

²⁴ Kripke, Saul. *Op. cit.* p. 78.

²⁵ § 202.

²⁶ § 1.

acuerdo con Kripke, tal distinción se puede seguir sosteniendo si recordamos que tales atribuciones “comportan la referencia a una comunidad”. Con esto, Kripke quiere decir:

[...] que la comunidad le atribuye un concepto a un individuo mientras éste exhiba suficiente concordancia, en circunstancias de prueba, con la conducta de la comunidad.²⁷

Kripke sostiene que podemos seguir diciendo que *si* un individuo sigue una regla semántica determinada, *entonces* lleva o llevará a cabo cierto acto determinado. Pero este condicional debe entenderse de manera invertida y haciendo una referencia a la comunidad: si el individuo no da las respuestas que la comunidad considera correctas, entonces la comunidad considerará que el individuo no está siguiendo la regla.²⁸

Con lo anterior entramos a otro aspecto importante de la interpretación kripkeana de Wittgenstein y de la propia filosofía del Wittgenstein de las *Investigaciones*: el carácter social del lenguaje. Aquí es importante recordar que para Wittgenstein hablar un lenguaje forma parte de una actividad o una forma de vida.²⁹ Pero las formas de vida están “entretejidas”³⁰ en un entramado social. De ahí que las actividades humanas que involucran al lenguaje sean descritas por Wittgenstein mismo como “juegos de lenguaje” (Wittgenstein da ejemplos de estos juegos en § 23: dar órdenes y recibirlas, relatar un suceso, formar y comprobar hipótesis, resolver problemas matemáticos, etc.) Es en el contexto de estos juegos de lenguaje en que debe entenderse la cuestión de los enunciados condicionales “invertidos o contrapuestos” de los que nos habla Kripke. En estos juegos tiene lugar la atribución de competencia y de justificación semántica. Decimos a veces que alguien sigue una regla y no otra, aunque esta atribución sea hecha de manera implícita. Por ejemplo, cuando consideramos a alguien como un especialista en un tema, como un profesional en una actividad para la cual tuvo que dedicar largos años de estudio, estamos implícitamente atribuyéndole un comportamiento seguidor de reglas, entre las cuales se encuentran algunas reglas semánticas. Cuando permitimos que un especialista nos corrija con respecto a nuestro uso de un término, cuando aceptamos su corrección con respecto a ese término y actuamos en consecuencia (no volviendo a utilizar el término de la manera errónea anterior, sino de la forma en la que nos indica el especialista), en esa práctica estamos atribuyendo justificación y competencia semántica. Basta recordar el ejemplo de Tyler Burge, en el cual un médico corrige a su paciente al señalarle que el término “artritis” no se aplica a partes corporales que no son

²⁷ Kripke, Saul. *Op. cit.* p. 92.

²⁸ *Ibid.* p. 100.

²⁹ § 23.

³⁰ § 7.

articulaciones, y que por lo tanto no podemos decir con justificación semántica “Tengo artritis en el muslo”.³¹ O el ejemplo de Hilary Putnam en el que el especialista, casi exclusivamente, es quien sabe a qué es a lo que debemos llamar “oro”, y sabe también cómo distinguirlo del “oro de los tontos”. Esto es, en suma, lo que Putnam llama la “división de la tarea lingüística.”³²

Esto quiere decir que las atribuciones de justificación semántica sí juegan un papel en los juegos de lenguaje. Y, dado que los juegos de lenguaje están entrelazados en un entramado social, así como lo están las formas de vida, queda de manifiesto que tales atribuciones tienen también una “utilidad en nuestras vidas.”³³ El que, al estar enfermos, sigamos las indicaciones de un médico y no las de un familiar, porque consideramos que es el médico quien tiene competencia en los temas acerca de los que habla (y esto incluye que él hace una aplicación correcta de sus términos), puede ser de importancia vital. Y si tales atribuciones tienen un papel en nuestras vidas, de acuerdo con Kripke, entonces tales atribuciones no son asignificativas:

Es, pues, en dicha descripción del juego de atribución de conceptos que consiste la solución escéptica de Wittgenstein. Ésta proporciona las condiciones bajo las cuales estamos justificados en atribuir conceptos a otros y da cuenta de la utilidad de este juego en nuestras vidas.³⁴

La lectura kripkeana de Wittgenstein proporcionaría así una respuesta a la pregunta que he planteado al comienzo de este apartado³⁵, a saber: ¿Por qué es necesario que haya un uso establecido de un término para que éste tenga el significado que tiene? Es esa utilidad que en nuestras vidas en sociedad cumplen las expresiones lingüísticas lo que las hace ser significativas. Esta función se ha ejemplificado con atribuciones (implícitas) del tipo “El sujeto *S* sigue la regla *r* al hacer *a*”, pero las demás expresiones que no son de este tipo cumplen sus respectivas funciones, tienen utilidad en nuestras vidas. Recordemos el dar órdenes, el suplicar, el agradecer, el contar una historia y todos los demás juegos de lenguaje que menciona Wittgenstein.

Considero, sin embargo, que hay otra forma de llegar a este carácter imprescindible de la referencia a la sociedad al explicar nuestro lenguaje, sin necesidad de pasar por un escepticismo ni por un antifactualismo de corte kripkeano.

³¹ Burge, Tyler. “El individualismo y lo mental”. p. 318 y siguientes.

³² Putnam, Hilary. “El significado de ‘significado’.” p. 25.

³³ Kripke, Saul. p. 74.

³⁴ *Ibid.*. p. 92.

³⁵ Cfr. *Supra*. p. 25.

3.3. El carácter automático del seguir reglas semánticas.

Quisiera concentrarme un momento en el concepto de “explicación”. De acuerdo con los comentaristas G. P. Baker y P. M. S. Hacker, concentrarnos en este concepto es un paso fundamental para comprender la crítica wittgensteiniana a la concepción agustiniana del lenguaje³⁶, y con ello para comprender la concepción wittgensteiniana del significado. “El significado es lo que viene dado por explicaciones del significado.”³⁷ La relación entre el concepto de “explicación” y el concepto de “regla” es enfatizada por Baker y Hacker al afirmar que una explicación del significado de una expresión lingüística *es* una regla del uso de esa expresión:

Podemos apelar a los estándares de corrección al justificar juicios de corrección; en particular, frecuentemente citamos explicaciones al justificar o criticar las aplicaciones de expresiones. [...] Una explicación correcta de una expresión es un estándar de corrección del uso de la expresión explicada; es una regla para el uso de esa expresión.³⁸

Para Baker y Hacker, pues, una explicación es una regla de uso*. Ahora bien, ¿qué forma toman las explicaciones? Pueden tomar varias formas. Pueden tomar la forma de una enumeración de casos correctos de aplicación de la expresión.³⁹ Pueden tomar también la forma de un gesto demostrativo (la “definición ostensiva”).⁴⁰ En un caso muy sofisticado, pueden tomar la forma de una definición que proporciona las condiciones necesarias y suficientes para la aplicación de la expresión en cuestión.

Un punto muy importante es que *todas* estas formas de explicación, en las que estamos proporcionando formulaciones de reglas de uso, son también actos mediante los cuales estamos proporcionando signos que deben ser comprendidos de cierta manera para que la explicación cumpla su función. En efecto, enumerar casos de aplicación correcta no es sino proporcionar signos que han de ayudarnos a entender otros signos. Si yo intento (como sugiere Wittgenstein) explicar el uso de una palabra introduciéndola en una serie de oraciones en las que la palabra es correctamente aplicada, no he hecho

³⁶ Baker, G. P. y Hacker, P. M. S. *Wittgenstein. Meaning and Understanding. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. p. 678.

³⁷ *Ibid.* p. 75.

³⁸ *Ibid.* pp. 679 y 680.

* Como se verá en seguida, no se puede hacer una identificación entre reglas y explicaciones. Las explicaciones son *formulaciones explícitas de reglas*. Pero –según trataré de argumentar– las reglas no siempre están explícitamente formuladas. Por lo tanto, no podemos identificar a las reglas con las formulaciones explícitas de las reglas (explicaciones).

³⁹ § 138.

⁴⁰ § 43.

sino proporcionar una enumeración de signos (las oraciones) que han de explicar otros signos (la palabra). Lo mismo sucede en el caso de la definición: las palabras que aparecen en el *definiens* son signos que intentan explicar un signo (el *definiendum*). ¿Qué sucede en el caso del gesto demostrativo (la “definición ostensiva”)? De acuerdo con Baker y Hacker, la definición ostensiva debe ser considerada también como un signo:

Ni siquiera la definición ostensiva debe ser construida como correlacionando palabras con cosas, sino como correlacionando palabras con otros signos. Toda explicación explica algo *al interior* del lenguaje.⁴¹

Esta opinión de Baker y Hacker es importante y considero que tiene apoyo textual, pues debe recordarse que los gestos demostrativos pueden ser entendidos, de acuerdo con Wittgenstein, de distintas maneras.⁴² Han sido establecidas, pues, dos cosas: 1) Que las reglas de uso a veces son formuladas explícitamente, siendo tal formulación lo que llamamos “explicación” y 2) que las explicaciones son signos o series de signos. En suma, las explicaciones son signos: formulaciones explícitas de reglas de uso.

Ahora quisiera hacerme una pregunta relacionada con los anteriores dos puntos: ¿Puede realizarse una identificación entre regla y explicación? Hemos visto que todas las explicaciones son formulaciones explícitas de reglas. Pero ¿podemos decir que todas las reglas están explícitamente formuladas?

De acuerdo con el comentarista Klaus Puhl, uno de los blancos de la crítica wittgensteiniana es una concepción de lo que es “seguir una regla” según la cual, entre otras cosas, una *regla* tiene estas dos características: 1) es independiente de sus aplicaciones, y 2) está siempre explícitamente formulada.⁴³ Si Puhl tiene razón, Wittgenstein no podría estar defendiendo una concepción según la cual las reglas sean siempre *signos*, es decir, una concepción según la cual las reglas estén siempre *explícitamente formuladas*.

Creo que Puhl tiene razón en que Wittgenstein critica esta concepción de las reglas expresada en el punto 2): para Wittgenstein, las explicaciones son expresiones de reglas, pero no puede considerarse que *todas* las reglas están explícitamente formuladas. Por lo tanto, no puede considerarse que todas las reglas sean signos. Se puede llegar fácilmente a esta conclusión si recordamos la afirmación wittgensteiniana, en el primer párrafo de las *Investigaciones*, según la cual “las explicaciones tienen en algún lugar un final.”

⁴¹ Baker & Hacker. *Op. cit.* p. 666.

⁴² § 185.

⁴³ Puhl, Klaus. “Regelfolgen.” En von Savigny (editor). *Op. cit.* p. 120.

Es decir, por lo general actuamos sin apelar a una explicación y por lo tanto sin apelar a un signo. Si, no obstante, esa actuación es una actuación *seguidora de reglas*, entonces no todas las reglas están explícitamente formuladas, no todas las reglas son explicaciones: no todas las reglas son signos. Al afirmar esto no se está haciendo otra cosa que repetir la idea de que el *entender* debe consistir en algo que no es colocar un signo al lado de otro. McGinn lo expresa en estos términos:

Cuando explicamos el significado de una palabra a alguien presuponemos que esa persona entiende las palabras de nuestra explicación, y ninguna explicación del significado sería posible si algunas palabras no fueran entendidas sin explicación (verbal). El entender debe basarse a fin de cuentas sobre algo más que (o menos que) la asociación de un símbolo con otro.⁴⁴

Es decir, cuando alguien da una explicación está formulando una regla. Pero para que esa formulación de una regla se entienda de cierta manera, quien entiende la regla tiene que estar siguiendo una regla *que no está explícitamente formulada*. De otro modo, entender una regla implicaría un regreso al infinito. Pero ese regreso al infinito no se da. Por lo tanto, al entender explicaciones de cierta manera estamos siguiendo reglas que no están explícitamente formuladas. Klaus Puhl expresa esta idea de la siguiente manera:

Ahora bien, para cada reglamentación explícita se pueden construir casos abiertos, es decir, casos para los que la regla no tiene validez porque deja una duda abierta. [...] El regreso [al infinito] muestra que si sólo hubiera reglas explícitas, ninguna regla podría ser prescriptiva ni podría dirigir cursos de acción. No obstante, el texto [i. e. las *Investigaciones Filosóficas*] no deja ninguna duda acerca de que esta posibilidad teórica de un regreso al infinito sólo perjudica a quien defiende la concepción de la autonomía de las reglas, pero no habla en contra de la justificación *<Geregeltheit>* del uso normal del lenguaje.⁴⁵

En primer lugar, debe entenderse que, para Wittgenstein, el dar una formulación explícita de la regla que seguimos es generalmente sólo una *posibilidad*; es algo a lo que *podríamos* recurrir *si se presentara* una situación que lo requiriera. A esto es a lo que se refiere Wittgenstein al decir que las explicaciones tienen en algún lugar un final. Esto *no* quiere decir que actúo sin seguir reglas: quiere decir que actúo sin seguir *explicaciones*, que son formulaciones explícitas de reglas, es decir, signos. Pero actuar sin seguir reglas explícitamente formuladas no es lo mismo que actuar sin seguir reglas sin más. Por eso hay una frase de Wittgenstein que no deja lugar a dudas, a saber: “Sigo la regla *ciegamente*.”⁴⁶ Es importante notar que aquí *no* se dice: “No sigo reglas”. Se

⁴⁴ McGinn, Colin. *Op. cit.* pp. 15-16.

⁴⁵ Puhl, Klaus. *Op. cit.* pp. 128 y 129.

⁴⁶ § 219.

dice: “Sigo reglas ciegamente”. ¿Qué quiere decir aquí “ciegamente”? Por el contexto, es claro que “ciegamente” quiere decir aquí “sin elección”. Esta elección consistiría en parte en la consideración de dos o más reglas que puedan justificar la acción en cuestión. Ahora bien, si considero dos o más reglas, esas reglas serían, por supuesto, objetos de mi consideración: serían cosas que tengo ante la mente en cierto momento. Estas reglas serían reglas explícitamente formuladas (aunque no necesariamente de manera verbal); serían signos: explicaciones. Pero si las explicaciones llegan, de acuerdo con Wittgenstein, en algún lugar a un fin, eso quiere decir que actúo sin considerar explicaciones. Pero a este actuar no lo llama Wittgenstein un actuar sin seguir reglas, sino que lo llama un *seguir reglas* ciegamente.

Otra manera de decir que seguir reglas ciegamente no es lo mismo que no seguir reglas es decir, junto con Wittgenstein, que seguir reglas no es lo mismo que llevar a cabo una interpretación. ¿Qué debe entenderse por “interpretación” en Wittgenstein? El texto no deja lugar a dudas:

Pero solamente debe llamarse “interpretación” a esto: sustituir una expresión de la regla por otra.⁴⁷

Aquí hay algo importante: *no* se está diciendo que una interpretación sea sustituir una regla por otra. Se está diciendo que una interpretación es sustituir la *expresión* de una regla por otra. Es decir, llevar a cabo una interpretación es sustituir una formulación explícita de una regla por otra. Pero Wittgenstein también es claro al afirmar que seguir una regla *no es llevar a cabo una interpretación*, es decir, no es sustituir la expresión de una regla por otra:

Con ello mostramos que hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos “seguir una regla” y en lo que llamamos “contravenirla”.

De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solamente debe llamarse “interpretación” a esto: sustituir una expresión de la regla por otra.⁴⁸

A mi juicio, el hecho de que Wittgenstein diga claramente que el captar una regla *no* es necesariamente llevar a cabo una interpretación habla en contra de la lectura kripkeana de Wittgenstein. Ante la imposibilidad lógica de excluir distintas *interpretaciones* de una regla o de una imagen mental, Kripke concluye que no se da de hecho el seguir reglas. Pero Kripke sólo estaría autorizado a llegar a esta conclusión si seguir reglas

⁴⁷ § 201.

⁴⁸ *Ibidem*.

fuera lo mismo que llevar a cabo una interpretación. Pero es justamente el rechazo de esta ecuación entre interpretar y seguir reglas semánticas lo que encontramos en las *Investigaciones Filosóficas*. Suscribo, por tanto, la opinión de John McDowell expresada en el siguiente pasaje:

El problema fundamental es que Kripke reduce a nada el intento de Wittgenstein por rechazar la asimilación del entender al interpretar.⁴⁹

Podemos ver que Kripke en efecto ignora esta distinción entre el entender y el interpretar si recordamos la premisa básica del argumento de Kripke (en la reconstrucción que Mario Gómez-Torrente hace de este argumento): lo que me proporcione una justificación debe ser algo “directamente accesible.” Aquí “accesible” quiere decir accesible a la conciencia, puesto que

La premisa básica recoge, sin duda, una intuición fundamental acerca de uno de los usos de las atribuciones de seguir una regla, la intuición de que (en el uso pertinente de esta expresión) la persona que *sigue* la regla es guiada, de manera plenamente consciente, por esa regla en la realización de una acción.⁵⁰

Así, pues, “accesible” quiere decir accesible a la conciencia. Además, se aclara que este carácter directo de la accesibilidad se refiere a que no se trata de un conocimiento hipotético (conjetural), sino de un *conocimiento* de tipo ordinario y con un considerable grado de certeza.⁵¹

“Accesible” aquí quiere decir, pues, accesible mentalmente, accesible a la conciencia. Todos los candidatos de cosas “directamente accesibles” que Kripke rechaza como candidatos que pueden proporcionarme una justificación para un acto específico son objetos de atención directa. En efecto, esos candidatos son: 1) una “expresión mental de la regla”, 2) una serie de reglas, 3) una regla básica –es decir, una regla que no interpreto mediante otra regla-, y 4) “cosas tales como sensaciones, impresiones, imágenes, etc.”⁵² Es importante notar que no sólo el candidato 1) es la expresión mental de una regla. Recordemos que estamos hablando de cosas “directamente accesibles”. Una serie de reglas (candidato 2)) o una regla básica (candidato 3)) *que me sean directamente accesibles* tendrían que ser expresiones mentales de una serie de reglas o de una regla básica. Esto queda al descubierto porque

⁴⁹ McDowell, John. Pp. 276-277. “Wittgenstein on Following a Rule”. El pasaje en inglés dice lo siguiente: “The fundamental trouble is that Kripke makes nothing of Wittgenstein’s concern to reject the assimilation of understanding to interpretation; and the nemesis of this oversight is the unconvincingness of the ‘sceptical solution’ on which Kripke’s Wittgenstein must rely.”

⁵⁰ Gómez-Torrente, Mario. *Op. cit.* p. 58.

⁵¹ Cfr. *Ibid.* p. 57.

⁵² *Ibid.* p. 59.

se dice que ninguno de estos candidatos excluye distintas interpretaciones. Pero ¿qué es una interpretación? Ya lo hemos visto: “sustituir una *expresión* de la regla por otra.”⁵³ El que esta “expresión” de la regla sea una expresión *mental* de la regla se sigue del que tal expresión ha de serme “directamente accesible.” Así pues, o bien Kripke y Gómez-Torrente están utilizando una noción no-wittgensteiniana de “interpretación” (con lo cual el argumento escéptico ya no se sostendría como una lectura del todo fiel a las *Investigaciones Filosóficas*), o bien, si se usa la noción wittgensteiniana de interpretación (lo cual se tiene que hacer si es que se quiere atribuir a Wittgenstein la tesis según la cual interpretaciones alternativas no pueden ser excluidas por argumentos lógicos), los candidatos 1), 2) y 3) son expresiones mentales de reglas.

En cuanto al candidato 4), no se trata, por supuesto, de la expresión mental de una regla, pero se trata en todo caso de imágenes: imágenes mentales o imágenes que adquirimos por medio de los sentidos. Se trata, al igual que los candidatos 1), 2) y 3), de objetos directos de atención, de objetos “directamente accesibles” a la conciencia. Establezcamos, pues, que lo que se rechaza en el argumento de Kripke como candidatos a proporcionarme una justificación son o bien expresiones mentales de reglas o bien otros objetos mentales como imágenes mentales y sensaciones. En todos los casos, se trata de objetos directos de atención, objetos intencionales.

Ahora bien, en las observaciones wittgensteinianas con respecto al imaginismo, se defendió la tesis según la cual *ningún* objeto directo de atención puede proporcionarme este tipo de justificación que se está buscando. En este sentido, Kripke tiene razón al decir que ninguno de los cuatro candidatos que él analiza puede proporcionar la justificación en cuestión. Esta es una lectura correcta que Kripke hace de las *Investigaciones Filosóficas*. ¿Pero se sigue de esto, de acuerdo con las *Investigaciones Filosóficas*, que no hay hechos acerca del seguir reglas? Me parece no es así. Lo único que se sigue es que “seguimos reglas ciegamente”⁵⁴, es decir, sin considerar razonadamente⁵⁵ expresiones mentales de la regla o imágenes (sensitivas o mentales) que nos vienen a la mente. Es decir, seguir reglas no es interpretar⁵⁶: sustituir, formando hipótesis, un signo (representación mental) por otro. Seguir reglas es algo que se hace automáticamente, no deliberativamente. El que no se puedan excluir lógicamente distintas maneras de entender los signos *no* implica que de hecho no se entiendan de

⁵³ § 201.

⁵⁴ § 219.

⁵⁵ McGinn, Colin. *Op. cit.* p. 17.

⁵⁶ § 201.

alguna manera esos signos. Los signos se entienden de una manera específica “por naturaleza”⁵⁷: automáticamente. Uno entiende de la manera en que uno está *inclinado* a entender. Kripke cree que este actuar como uno está *inclinado* a actuar sería lo mismo que actuar sin seguir una regla.⁵⁸ Pero:

Cuando alguien a quien temo me da la orden de continuar la serie, actúo presto, con perfecta seguridad, y la falta de razones no me perturba. [...] Seguir una regla es algo análogo a: seguir una orden.⁵⁹

Es decir, el actuar sin dar razones (esas razones que pide el escéptico) no es lo mismo que actuar sin seguir reglas. Klaus Puhl defiende una lectura del texto de Wittgenstein que enfatiza este mismo punto:

En la práctica cotidiana, la posibilidad teórica de entender reglas o instrucciones de una manera diferente a la normal no juega ningún papel, por la razón siguiente. Nosotros aprendemos reglas al aprender a seguirlas, es decir, al aprender a *comportarnos* de cierta manera. En este proceso de aprendizaje, la expresión de la regla cumple con toda seguridad una función, pero solamente la cumple en conjunción con la situación entera de aprendizaje, en la cual de lo que se trata es de comportarse correctamente, y *precisamente no se trata* de interpretar reglas ni sus expresiones, ni de excluir maneras alternativas de entender las reglas.⁶⁰

3.4. El significado y el carácter social del lenguaje.

El que no se apoye la lectura escéptica kripkeana no quiere decir que no se acepte la lectura según la cual la referencia a la sociedad es imprescindible a la hora de dar cuenta de la *praxis* del lenguaje. Si consideramos que para Wittgenstein la distinción entre el seguir una regla y el tener la mera creencia de que se la sigue es una distinción fundamental para comprender cualquier cosa que podamos llamar un lenguaje⁶¹, y que en un supuesto lenguaje privado la distinción entre seguir una regla y creer que se la sigue se borraría⁶², entonces debemos admitir que Wittgenstein rechaza la posibilidad de un lenguaje privado.

⁵⁷ § 185.

⁵⁸ Kripke, Saul. *Op. cit.* pp. 87-88.

⁵⁹ §§ 212 y 206.

⁶⁰ Puhl, Klaus. *Op. cit.* p. 127.

⁶¹ En esta opinión parecen coincidir autores que presentan lecturas tan disímiles como Saul Kripke (Cfr. pp.85-87) y Colin McGinn (p. 48); ambos autores se basan al proponer esta lectura en § 202 de las *Investigaciones Filosóficas*.

⁶² § 258.

Un supuesto lenguaje privado es un lenguaje que nadie, aparte del individuo que lo hablaría, *puede* entender.⁶³ Esto implica que nadie aparte de ese sujeto *puede* seguir las reglas semánticas de este lenguaje. Es decir, nadie puede seguir las reglas de aplicación de palabras de ese lenguaje. Pero si nadie más *puede* seguir las reglas semánticas de ese lenguaje, entonces nadie más *puede* juzgar que el individuo está bien o está mal al hacer cierta aplicación de la palabra. Wittgenstein describe esta situación como una situación en la cual el individuo carece de un “criterio de corrección”⁶⁴ para la aplicación de sus palabras. Esto es así porque si nadie más *puede* seguir estas reglas, entonces no hay *nadie*, fuera de ese individuo, que *pueda* corregir al individuo. ¿Y no puede corregirse el individuo a sí mismo? Claro que puede hacerlo, pero para poder *corregirse* a sí mismo, el individuo *tiene que estar ya siguiendo reglas*. No tiene ningún sentido decir que alguien que no sigue reglas en absoluto lleva a cabo una corrección (de sí mismo o de cualquier otra persona). Así pues, para que este individuo pueda corregirse a sí mismo, es necesario que este individuo *ya esté siguiendo reglas*.

Ahora bien, ¿cuál es el *origen* de estas reglas que el sujeto debe estar ya siguiendo para que sea posible que se corrija a sí mismo en la aplicación de una regla semántica? Parece haber tres posibilidades: 1) que esas reglas las haya adquirido el individuo de la sociedad a la que pertenece, 2) que el individuo haya *inventado* las reglas que debe estar ya siguiendo, y 3) que esas reglas sean innatas. La opción 3) es abiertamente rechazada por Wittgenstein como parte de su crítica, al inicio de las *Investigaciones Filosóficas*, a la concepción agustiniana del lenguaje:

Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje de ese país; esto es: como si ya tuviese un lenguaje, sólo no ése.⁶⁵

Quedan, entonces, las opciones 1) y 2). Analicemos la segunda opción: que esas reglas que el individuo ya tiene que seguir para poder corregirse a sí mismo sean inventadas por él. ¿Cómo podría alguien *inventar* una regla? En primer lugar, se trataría en todo caso de darse a sí mismo una formulación de la regla: se trataría de una formulación explícita de una regla (aunque sólo sea en la mente del individuo), pues de otra manera no se puede decir que alguien “*inventa*” una regla. Así pues, el supuesto individuo tendría que formularse a sí mismo la regla de aplicación: tendría que darse

⁶³ § 243.

⁶⁴ § 258.

⁶⁵ § 37.

una *explicación* de la expresión. ¿Cómo se da alguien a sí mismo esta explicación del término?

Podría decirse: Quien se da a sí mismo una explicación privada de una palabra tiene entonces que *proponerse* en su interior usar la palabra de tal o cual manera. ¿Y cómo se lo propone? ¿Debo suponer que inventa la técnica de esa aplicación; o que la ha encontrado ya hecha?⁶⁶

Arriba yo sostuve: para inventar una regla de aplicación de un término, hay que hacerse a sí mismo una explicación de ese término, es decir, hay que hacerse a sí mismo una formulación explícita de esa regla que se está inventando. Y Wittgenstein añade en este pasaje que acabo de citar: para darse una explicación privada de un término, hay que *proponerse* aplicar ese término de tal o cual manera. Así, pues, para *inventar* una regla de aplicación de un término, hay que *proponerse* usar el término de tal o cual manera. Ahora bien, ¿cómo podemos proponernos usar un término de tal o cual manera? Para que ello sea posible, tendríamos que establecer una relación entre el término y *algo* a lo cual intentamos aplicar el término de manera regular, o por lo menos asociar el término con una situación en la cual pretendemos aplicar el término de manera regular. Dado que se trata de una regla que *nadie* más puede seguir, tendríamos que asociar el término con una cosa o con una situación enteramente privadas, como lo son las propias sensaciones.⁶⁷ ¿Y cómo se establece la relación entre un término y una sensación?

Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación. -“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 querría decir aquí: lo correcto es lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de ‘correcto’.⁶⁸

Es decir, para que yo me proponga usar el término de una cierta manera, tengo que establecer una relación entre el signo y algo. Pero, dado que esta relación tiene que ser una relación *correcta* (puesto que de lo que se trata es de decir que cierta aplicación, y no otra, es la que se deberá hacer en el futuro), tengo que seguir ya reglas antes de establecer esa relación. Ahora bien, en nuestro caso, no tenemos reglas a las cuales apelar, pues es justamente el origen de las reglas lo que estamos tratando de explicar. A menos que esas reglas sean innatas, pero ya hemos descartado la opción 3). Y si yo no puedo estar siguiendo reglas, no puede haber ninguna relación “correcta” que yo esté

⁶⁶ § 262.

⁶⁷ § 243 y 248.

⁶⁸ § 258.

estableciendo. Entonces, como dice Wittgenstein, lo correcto será lo que mí me parece correcto en cada caso. Lo cual, según el propio Wittgenstein, quiere decir que no puede haber algo así como lo ‘correcto’ o lo ‘incorrecto’ en este supuesto lenguaje privado. Seguir una regla sería lo mismo que creer que se la sigue. Pero el llamar “lenguaje” a algo en donde creer que se sigue una regla es lo mismo que seguirla es algo que al parecer Wittgenstein no estaría dispuesto a hacer. Colin McGinn expresa esta idea del siguiente modo:

Wittgenstein infiere que en un lenguaje privado no *habría* distinción entre un seguir reglas real y un seguir reglas meramente aparente: pues sin un criterio para aplicar esta distinción la suposición de que de todas maneras existe es inadmisibile. [...] En un supuesto lenguaje privado, es decir, en un lenguaje que sólo yo puedo entender, la distinción entre un seguir reglas real y un seguir reglas meramente aparente se viene abajo; la conclusión que se extrae es que la idea de un lenguaje tal es una idea incoherente, pues esta distinción es *esencial* para cualquier cosa que podamos llamar un lenguaje.⁶⁹

Queda entonces la opción 1): que el individuo que sigue reglas (como precondition para que el individuo pueda alguna vez corregirse a sí mismo en el uso de un término, y por tanto, para que el individuo pueda tener criterios de corrección en la aplicación de los signos) haya adquirido esas reglas de la sociedad a la que pertenece. Con esto puede defenderse, junto con otros intérpretes de Wittgenstein, que para dar cuenta de que un individuo sigue reglas semánticas hay que hacer referencia a su vida en sociedad.

Esto no quiere decir, por supuesto, que un individuo no pueda seguir reglas semánticas solitariamente. Una persona puede inventar reglas del lenguaje que sólo esa persona sigue. Incluso alguien podría seguir una sola vez una regla que nunca más será seguida. El problema es con la afirmación, mucho más fuerte, de que alguien pueda, sin necesidad de haber adquirido la costumbre de seguir reglas de una sociedad, seguir reglas de lenguaje que sólo esa persona *puede* seguir. La *praxis*, la costumbre del seguir reglas es una precondition para que se sigan reglas de forma solitaria, para que se introduzcan reglas, etc.

Si ya hay una práctica y una institución del seguir reglas, es claro que puede haber, de acuerdo con Wittgenstein, reglas (formuladas) que no se siguen, o reglas que se siguen sólo una vez o por una sola persona, e incluso reglas que una persona particular sigue sin saber que lo hace. La institución y la costumbre del seguir reglas deben consistir en la práctica de seguir reglas que *no están formuladas explícitamente*, a menos que se quiera caer en el regreso al infinito criticado anteriormente.⁷⁰

⁶⁹ McGinn, Colin. *Op. cit.* p. 49 y 48.

⁷⁰ Puhl, Klaus. *Op. cit.* p. 141.

El carácter social del lenguaje permite responder también (sin necesidad de afirmar el escepticismo kripkeano) a la pregunta que he planteado arriba⁷¹. ¿Por qué es necesario que exista un uso establecido para que una expresión lingüística tenga el significado que tiene? Nótese que “significado” aquí debe entenderse en ese sentido “no psicológico” o “impersonal”⁷² del significar o el querer decir: se está diciendo que la expresión tiene cierta aplicación (y no se le están atribuyendo a la expresión, por supuesto, propiedades que sólo son atribuibles a los hombres, como el tener la intención de usar una palabra de una determinada manera). El punto es, no obstante, que cuando se dice que cierta expresión tiene un significado determinado se está diciendo que hay seres humanos que *siguen reglas* de uso de esa expresión. Ya he hecho referencia a que esto debe entenderse en el sentido de que esa expresión cumple cierta función (esa expresión es un instrumento): dadas ciertas precondiciones, se logran ciertos resultados con la aplicación de esa expresión. Lo que intento enfatizar ahora es que esta función *como algo que le es ya propio a la expresión*, es algo atribuible a la expresión sólo en la medida en que exista ya una práctica (una institución, una costumbre) en la cual los seres humanos siguen reglas de uso de expresiones. Esto no excluye, por supuesto, que una palabra pueda ser utilizada por una persona con un significado que sólo esa persona conoce. Pero nuevamente: esto sólo es posible cuando existe ya la práctica social de seguir reglas. Así, pues, la sociedad es imprescindible no sólo porque el significado de una palabra sea generalmente el uso que esa palabra tiene en la sociedad; la sociedad es imprescindible, en primer lugar, porque el uso establecido en sociedad es una precondición para que se puedan seguir reglas semánticas en general, incluyendo reglas que uno introduce y que otras personas usarán después, así como reglas que una persona sigue solitariamente.

3.5. La determinación no-individualista del significado en dos autores contemporáneos. Para finalizar este apartado vale la pena mencionar la posición de dos filósofos contemporáneos que critican la concepción tradicional empirista del significado (imaginista e individualista) en términos muy similares entre sí, y que mencionan a Wittgenstein como punto de ruptura con esa tradición. Me refiero a Hilary Putnam en su

⁷¹ Cfr. *Supra*. pp. 27-28.

⁷² Gómez-Torrente, Mario. *Op. cit.* p. 73.

texto “El significado de ‘significado’” y a Tyler Burge en su texto “Wherein is Language Social?” En estos dos textos, Putnam y Burge esgrimen argumentos muy similares. En ambos casos, se trata de señalar que la tradición (anterior a Wittgenstein) olvidó mencionar dos elementos cruciales en la determinación del significado: 1) la contribución del entorno físico, y 2) la contribución del entorno social.

En el caso de Putnam, la contribución del entorno físico se afirma recurriendo a una teoría de la referencia cercana a la de Kripke (en *El nombrar y la necesidad*), y que en todo caso tiene como conclusión que “las palabras de clase natural (como “agua”) tienen un elemento indexical inadvertido por la tradición.”⁷³ A esta conclusión llega Putnam con ayuda de un ejemplo sobre una supuesta Tierra Gemela, en la cual tenemos incluso *Doppelgänger*, pero que difiere en el siguiente aspecto de la Tierra: que lo que en la Tierra Gemela se llama “agua” no es H₂O. Todo lo demás, incluso los estados psicológicos de los individuos que las habitan, es igual en la Tierra y en la Tierra Gemela (todo es “idéntico en el sentido en el que dos corbatas son idénticas”). Pero si la palabra “agua” difiere con respecto a la extensión en la Tierra y en la Tierra Gemela, entonces no se puede decir que la palabra tenga el mismo significado en la Tierra y en la Tierra Gemela. Esto es así porque Putnam asume explícitamente un presupuesto tradicional: a saber, que el significado de un término determina su extensión; que si una palabra tiene una extensión distinta a otra palabra, entonces estas palabras difieren también en cuanto al sentido o significado.⁷⁴ En efecto, el significado o sentido es lo que permite que estemos hablando *acerca de lo mismo*. De manera que si dos personas están hablando acerca de objetos distintos (i. e., si sus palabras tienen distintos referentes), *ipso facto* sus expresiones tienen significados distintos.

Pero a Putnam no le interesa solamente señalar la contribución del entorno físico. Él toma en cuenta que dos personas pueden tener distintos niveles de conocimiento de un objeto, y que por tanto puede darse el caso (que de hecho se da, por supuesto) de que muchas personas no sepan, por ejemplo, que el agua es H₂O; es decir, algunas personas pueden identificar la referencia de una palabra con mucho mayor exactitud que otras personas. A esto lo llama Putnam “división de la tarea lingüística”. Y es en esta división en la que se van modificando y estableciendo los significados. Así, pues:

El estado sociolingüístico del cuerpo lingüístico colectivo al que pertenece el hablante es el que fija la extensión.⁷⁵

⁷³ Putnam, Hilary. “El significado ...”. *Op. cit.* p. 40.

⁷⁴ *Ibid.* p. 51.

⁷⁵ *Ibid.* p. 32.

Por su parte, Tyler Burge asume también el presupuesto tradicional acerca de la determinación de la extensión por el significado. Afirma que si los referentes de las palabras P y P_I son diferentes, entonces P y P_I difieren en cuanto al significado también.⁷⁶ Pero el que los términos tengan la extensión que tienen no depende sólo del individuo que utiliza los términos, sino de cómo es el mundo y de cómo es la práctica lingüística social.

Dado que la determinación de los ejemplos –o, más ampliamente, de los referentes– que determinan parcialmente el concepto de un individuo depende en ocasiones de la actividad de los otros individuos con los que interactúa, la individuación de los conceptos del individuo depende en ocasiones de su interacción con los otros. Incluso en los casos en los que el individuo tiene un acceso epistémico a los referentes independientemente de los demás (por ejemplo, cuando percibe directamente ejemplares) otros pueden tener un mejor conocimiento de esos ejemplares. Los otros pueden, por tanto, tener una perspectiva superior de la explicación adecuada de los conceptos y palabras del individuo: quizá han relacionado materiales cognoscitivos relevantes de una manera tal que produce estándares para el entendimiento de las palabras o conceptos de un individuo.⁷⁷

Mi objetivo al mencionar a estos dos autores, y su énfasis en que tanto el entorno físico como el entorno social intervienen en la determinación del significado, no es, desde luego, el tratar de sugerir que Wittgenstein es un realista metafísico acerca de la relación entre nuestros signos lingüísticos y un mundo extralingüístico: un pensador que sostendría que la conexión entre los signos lingüísticos y un mundo extralingüístico es una conexión que se puede establecer sin apelar a lenguaje alguno. Al contrario: para Wittgenstein, relacionar un signo con un objeto (relacionar a la palabra “árbol” con algún árbol, por ejemplo) es algo que sólo se hace al interior de un lenguaje. Incluso he apoyado la interpretación de Wittgenstein según la cual ni siquiera la “definición ostensiva” debe entenderse como relacionando palabras con objetos sino como relacionando palabras con otros signos.⁷⁸ En efecto, los gestos (demostrativos) son signos que pueden ser entendidos de maneras diversas.

Ahora bien, si bien es cierto que los gestos demostrativos pueden ser considerados como *signos*, es también cierto que hay algo en común entre los gestos demostrativos, los objetos como los árboles o las sillas, y los signos lingüísticos. Un gesto demostrativo es un gesto corporal. Y a mi cuerpo, a los cuerpos humanos, les atribuimos el mismo

⁷⁶ Burge, Tyler. “Wherein is Language Social?” p. 181.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 185-186.

⁷⁸ Esto lo hice apelando, por cierto, a una cita de Baker y Hacker (*Op. cit.* p. 666) y opinando que estos intérpretes encuentran apoyo textual en § 185.

status ontológico que a los objetos como las sillas o los árboles. Mi mano y mi dedo son objetos como las sillas y los árboles: objetos que puedo ver y tocar. Objetos espaciotemporales. Pero también los signos lingüísticos pueden ser considerados como objetos en este sentido: los signos lingüísticos son accesibles a los sentidos: a la vista y al oído. Y, en este sentido, los signos lingüísticos pueden ser considerados como objetos espaciotemporales,⁷⁹ tan espaciotemporales como los cuerpos humanos y como las sillas y los árboles. Las palabras son objetos producidos por movimientos en nuestras bocas o movimientos en nuestras manos. Tienen temporalidad y espacialidad, y tienen relaciones con otros objetos que también tienen temporalidad y espacialidad. En este sentido, los objetos como los árboles y las sillas no dependen ontológicamente de objetos como la palabra “árbol” o la palabra “silla”. El punto de Putnam y Burge es, creo, que el que objetos como las oraciones y las palabras tengan el uso que tienen depende *en parte* de cómo son los objetos como los árboles y las sillas. Y que ese uso *también* depende de cómo otras personas que utilizan objetos como las oraciones y las palabras se relacionan con objetos como los árboles y las sillas. Y considero que estas opiniones también pueden atribuírsele al autor de las *Investigaciones Filosóficas*.

Así, si consideramos que los signos lingüísticos son esas cosas que producimos con nuestras bocas, lenguas, gargantas, manos, dedos, etc., no podemos considerar que los árboles y las sillas dependan ontológicamente de los signos lingüísticos. Aunque tampoco podemos considerar que la relación entre los signos lingüísticos y los objetos como los árboles y las sillas pueda hacerse desde algo que no sea ya un uso de esos signos. Ninguna de estas dos posiciones estaría apoyada por las *Investigaciones Filosóficas*.

⁷⁹ § 108.

IV. Respuesta a la pregunta principal y planteamiento de un nuevo problema.

En las dos secciones anteriores, he intentado dar una interpretación de la teoría de Wittgenstein acerca del significado, así como exponer su crítica a otras concepciones. Ahora debe recordarse que la pregunta central ha sido si Wittgenstein puede (y cómo puede), a partir de su concepción del significado, dar cuenta del hecho de que distintas expresiones lingüísticas tengan el mismo significado.

Antes de dar una respuesta directa a esta pregunta, debe recordarse algo que he mencionado anteriormente: de acuerdo con Wittgenstein, las expresiones lingüísticas son instrumentos.¹ Una serie de ejemplos podrían ayudarnos a aclarar este punto. Consideremos los siguientes, que son dados por Kenneth Taylor al intentar explicar algunos aspectos de una supuesta conversación entre los imaginarios Wanda, Bill y John:

Wanda emite la forma de palabras *<form of words>* ‘¿Bajó John de la escalera?’ porque ella quiere saber si John ha bajado de la escalera. Ella considera que emitiendo esta forma de palabras puede conseguir que Bill le diga lo que ella quiere saber. Bill emite la forma de palabras ‘John no ha bajado de la escalera’ porque quiere informar a Wanda del hecho de que John todavía no ha bajado de la escalera, y porque [Bill] considera que esta forma de palabras llevará la información correcta. Finalmente, Wanda emite la forma de palabras ‘¡Baja ahora de la escalera, John!’ porque ella quiere que John baje de la escalera y porque considera que emitiendo esa forma de palabras producirá su objetivo deseado.²

Estos ejemplos de Taylor sirven para recordar otro punto mencionado antes. Apelando a los escritos del comentarista Eike von Savigny, he dicho que la noción de uso en Wittgenstein debe entenderse tomando en cuenta las *precondiciones* para la aplicación de las expresiones lingüísticas y los *resultados* que intentamos obtener al aplicarlas. Taylor ha hecho énfasis sólo en los *resultados* que deseamos obtener. Así, al emitir una oración interrogativa (como ‘¿Bajó John de la escalera?’) intentamos conseguir información; ese es el *resultado* que intentamos conseguir. Por otra parte, con la aplicación de oraciones declarativas (como ‘John no ha bajado de la escalera’) intentamos informar acerca de un hecho. Finalmente, el resultado que se desea obtener al aplicar oraciones imperativas (como ‘¡Baja ahora de la escalera, John!’) intentamos que una acción sea realizada por nuestro interlocutor.

Ahora bien, podemos afirmar que existen también *precondiciones* que deben ser satisfechas para que nuestras expresiones funcionen. Una precondición importante para

¹ §§ 421 y 569.

² Taylor, Kenneth. *Truth and Meaning*. p. 304.

que las oraciones interrogativas cumplan su función es que la pregunta sea pertinente. Así, si Bill no conoce a ningún John, o no sabe a qué John se refiere Wanda (quizá porque hay otras personas con ese mismo nombre que, en la circunstancia en cuestión, podrían ser los referentes de la palabra 'John' en la oración de Wanda), entonces la pregunta de Wanda, tal como está formulada, no sería un instrumento del todo adecuado para conseguir el resultado deseado. Por otra parte, para que la oración declarativa de Bill cumpla con su función de *informar* a Wanda sobre el hecho de que John no ha bajado aún de la escalera, debe cumplirse la precondition de que Bill haya hecho una emisión sincera. Naturalmente, Bill podría mentir a Wanda. Pero en tal caso, Bill no estaría cumpliendo su objetivo de informar a Wanda sobre un estado de cosas. Bill estaría haciéndole creer a Wanda que John ya ha bajado de la escalera, pero hemos dicho que el objetivo de John era *informar* a Wanda sobre el hecho de que John no ha bajado aún. Y ese objetivo se cumple con una oración declarativa. Finalmente, en cuanto a las oraciones imperativas, podemos recordar las observaciones de von Savigny. Es cierto que cualquier persona que no tenga ninguna autoridad sobre ninguna otra persona puede emitir una oración imperativa. Pero si tal emisión ha de cumplir su función (la de conseguir que el interlocutor realice cierta acción) debe darse la precondition de que el interlocutor pueda *obedecer* al hablante, al menos en la circunstancia en cuestión.

Tomando en cuenta lo anterior, y aún antes de dar la respuesta directa a la pregunta central del presente texto, debe recordarse otro aspecto importante. Me refiero al aspecto que ha sido el tema central de apartado III de este ensayo: para que las expresiones lingüísticas tengan el significado que tienen, debe existir una práctica social en la cual esas expresiones cumplen regularmente con sus funciones establecidas; es decir, en la práctica lingüística, tales expresiones deben regularmente servir para conseguir ciertos resultados dadas ciertas preconditiones. En los ejemplos sobre Wanda, Bill y John, hemos hablado como si todo dependiera de lo que *el hablante* quiere conseguir al emitir sus oraciones. Desde la perspectiva de Wittgenstein, esto no es correcto. Para aclarar esto, debemos recordar otro aspecto mencionado en este texto. Una cosa es lo que el hablante particular quiere decir con ésta o aquélla expresión en una circunstancia particular de aplicación, y otra cosa es la manera en que esa expresión es utilizada en la comunidad a la que el individuo pertenece. Esto último es la función que la expresión ha adquirido en el "uso establecido" en sociedad. Kenneth Taylor traza esta distinción diciendo que una cosa es el *significado-del-hablante* de una expresión

<speaker's meaning of an expression> y otra cosa es el *significado-de-expresión* de una expresión <expression meaning of an expression>. Éste último es caracterizado de la siguiente forma:

Toscamente, el *significado-de-expresión* tiene que ver con el significado que una expresión tiene en un lenguaje, independientemente de su uso en ocasiones particulares por hablantes particulares. El *significado-(o-referencia)-de-expresión* de una expresión no cambia de una ocasión de uso a otra. Así para ti como para mí, el *significado-de-expresión* de 'perro' es fijado por su papel <its role> en nuestro lenguaje compartido.³

Es este *significado-de-expresión* al que Taylor se refiere lo que, en el apartado III de este texto, yo he llamado "uso establecido de una expresión". Se trata, en efecto, de la *función* que esa expresión cumple en la práctica lingüística, del *rol* que la expresión cumple o *papel* que la expresión juega en los distintos juegos de lenguaje.

La tesis de Wittgenstein acerca del significado que es pertinente para la respuesta a la pregunta principal de este texto es, pues, la siguiente: en las comunidades lingüísticas las expresiones son utilizadas regularmente de manera que, al aplicar ciertas expresiones (y no otras), dadas ciertas precondiciones (y no otras), se consiguen ciertos resultados (y no otros). Es esta función aquello en lo que consiste el significado de las expresiones lingüísticas.

Considero que ahora puede darse una respuesta directa a la pregunta central de este ensayo: ¿Cómo es que Wittgenstein da cuenta del hecho de que expresiones lingüísticas distintas tengan un mismo significado?

Consideremos las siguientes tres expresiones lingüísticas distintas: "Mi perro está enfermo", "Mein Hund ist krank" y "My dog is sick". Decimos que estas tres expresiones distintas significan lo mismo. ¿Qué es lo que tienen en común estas tres expresiones distintas? La respuesta Wittgensteiniana sería la siguiente: aquí entran en juego tres comunidades lingüísticas distintas, la conformada por los hablantes del español, la conformada por los hablantes del alemán y la conformada por los hablantes del inglés. Con sus bocas (gargantas, lenguas) y/o con sus manos, los individuos que pertenecen a esas comunidades producen series de ruidos o de grafos en determinadas circunstancias. Se trata de emisiones de expresiones lingüísticas. Tales emisiones son eslabones en una cadena causal que va de la satisfacción de ciertas precondiciones a la consecución de ciertos resultados. Si yo tengo un perro, mi perro está enfermo, quiero informar a mi interlocutor acerca del hecho de que mi perro está enfermo y quiero

³ *Ibid.*, p. 311.

hacerlo en el contexto de la comunidad lingüística conformada por los hablantes del español (todas estas son *precondiciones*), entonces yo emito la expresión “Mi perro está enfermo” para conseguir el objetivo deseado. Y si yo quiero informar acerca de este hecho en el contexto de la comunidad de hablantes del alemán, entonces, dadas las precondiciones señaladas, emito “Mein Hund ist krank” y así puedo conseguir el objetivo deseado. Si quiero cumplir esos objetivos en el contexto de la comunidad de hablantes del inglés, emito “My dog is sick”.

Nótese que en lo que he dicho anteriormente hay una prioridad del *significado-de-expresión* (o “uso establecido”) sobre las intenciones particulares de los individuos en distintas circunstancias. En palabras de von Savigny, *Bedeutung* tiene prioridad sobre *Meinen*.⁴ En la comunidad lingüística se dan tales regularidades, se han establecido tales funciones.

Ahora bien, son las prácticas lingüísticas mismas las que dan lugar a la posibilidad de que con distintos instrumentos se consigan, más o menos, los mismos resultados. Dadas las precondiciones antes mencionadas, en la comunidad lingüística conformada por los hablantes del español, tenemos más de una posibilidad para cumplir una función. Puedo decir: “Mi perro está enfermo” o “Mi can está enfermo” o “Está enfermo mi perro”. En sentido estricto, estas emisiones son distintas, por muy pequeñas que puedan parecernos sus diferencias. Pero entonces tenemos que distintas expresiones comparten un significado. Naturalmente, el conjunto de funciones que puedo cumplir con “Mi can está enfermo” no es *exactamente* el mismo que el conjunto de funciones que puedo cumplir con “Mi perro está enfermo”. Hay circunstancias (conjunto de precondiciones y resultados) en las que es preferible usar uno de estos dos instrumentos específicamente. Pero esto no impide que haya otras circunstancias en las cuales la función sea cumplida igualmente por ambas oraciones. Wittgenstein reconoce que no siempre una expresión lingüística es sustituible por otra. Pero a veces lo es. Y cuando se da este último caso, es cuando podemos decir que hay algo en común entre estas dos expresiones lingüísticas, a saber, que en esa circunstancia en que son sustituibles esas expresiones, los objetivos a alcanzar con una de ellas, dadas ciertas precondiciones, pueden ser alcanzados también con la otra expresión:

Hablamos de entender una oración en el sentido en que ésta puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido en el que no puede ser sustituida por ninguna otra. [...]

⁴ Von Savigny. “Wie Sprecher Ausdrücke meinen”. pp. 98-100.

En el primer caso es el pensamiento <der Gedanke> de la oración lo que es común a diversas proposiciones; en el segundo, se trata de algo que sólo esas palabras, en esa posición, pueden expresar. (Entender un poema).⁵

La posibilidad de que el conjunto de resultados que se pueden conseguir varíe se hace mayor cuando comparamos expresiones de distintos idiomas (de distintas comunidades lingüísticas). Pero eso no impide que haya algunas circunstancias en las cuales la función cumplida por las distintas expresiones sea la misma. Así, por ejemplo, hay muchas situaciones en las cuales la oración alemana “Ich bin müde” puede utilizarse para conseguir los mismos resultados que, en la práctica del idioma español, se cumplen con “Estoy cansado”. A saber, si estoy cansado e intento informar de este hecho a mi interlocutor, puedo conseguir este resultado emitiendo “Ich bin müde”. Cuando se utiliza esta expresión en este contexto y con esta función, podemos decir que el significado es el mismo que el de “Estoy cansado” en español. Ahora bien, en alemán “Ich bin müde” quiere decir también “Tengo sueño”. Ambas oraciones difieren, pues, en el conjunto de objetivos que podemos alcanzar al aplicarlas en sus respectivos contextos. Por lo tanto, estas oraciones no son sustituibles en todos los casos. Pero hay casos en que sí lo son. En esos casos, podemos decir que ambas expresiones significan lo mismo.

Pero no sólo las oraciones pueden ser sustituidas por otras oraciones que signifiquen lo mismo. Con “expresiones lingüísticas” nos referimos no sólo a las oraciones sino también a las palabras. Así, al inicio de este ensayo he dicho que “descompuesto” significa lo mismo que “estropeado” y que –en alemán– “kaputt”. Con lo que se ha dicho acerca de las oraciones, puede darse cuenta de este hecho también. Para Wittgenstein, así como para Frege, una palabra sólo tiene sentido en el contexto de una oración.⁶ Con esto, Wittgenstein no quiere decir que si escuchamos o leemos una palabra aislada no seamos capaces de pensar en una serie de directivas de aplicación para esta palabra. Lo que quiere decir es que las aplicaciones de las palabras se dan generalmente en el contexto de oraciones, si bien en algunas ocasiones podemos emitir una oración con sólo una palabra (como cuando decimos “Sí” como respuesta a una pregunta, o como cuando decimos “¡Cállate!”).

Ahora bien, el que palabras distintas (en un mismo idioma) tengan el mismo significado quiere decir que pueden ser sustituidas en las mismas oraciones sin que

⁵ §531.

⁶ § 49.

cambie el significado. Y esto quiere decir que, al sustituir en una oración una palabra por otra que significa lo mismo, podemos alcanzar los mismos objetivos que intentábamos alcanzar con la primera oración. Así, yo puedo decir tanto “Mi pluma está descompuesta” como “Mi pluma está estropeada.” Y, como en el caso anterior de las oraciones, el conjunto de objetivos que se pueden cumplir con la aplicación de las palabras no siempre es el mismo. Yo puedo decir “La leche está descompuesta”, pero no “la leche está estropeada”.

Podemos dar cuenta del hecho de que dos palabras de distintos idiomas significan lo mismo diciendo que esas dos palabras pueden ser incluidas en dos oraciones respectivas de cada uno de los dos idiomas, y que esas oraciones a veces significan lo mismo –en el sentido antes expuesto. Así, podemos dar cuenta de que “estropeado” y “kaputt” significan lo mismo diciendo que “estropeada” puede formar parte, por ejemplo, de “Mi pluma está estropeada” y que “kaputt” puede formar parte de “Mein Kugelschreiber ist kaputt”, y que “Mi pluma está estropeada” y “Mein Kugelschreiber ist kaputt” significan lo mismo, en el sentido antes expuesto. Naturalmente, cuando se trata de palabras que pertenecen a idiomas distintos, la variación en el conjunto de funciones que se pueden cumplir es mucho mayor. Así, encontramos que algunas palabras que en algunas circunstancias son sustituibles, no lo son en muchas otras, y a veces la diferencia es bastante notable. Así, aunque la palabra castellana “pierna” tiene en ocasiones el mismo significado que la palabra alemana “Bein”, esto no siempre es el caso. Los alemanes llaman “Bein” no sólo a las piernas de los seres humanos sino también a las patas de los animales y a las patas de los muebles. Por lo tanto, no siempre podremos simplemente sustituir la palabra alemana “Bein” en todas sus ocurrencias por la palabra castellana “pierna” y pretender que hemos conservado el significado. De lo contrario, traduciríamos algunas oraciones de la siguiente manera: “Voy a pintar las piernas de mi mesa”, lo cual no parece permisible.

Ahora bien, lo anterior no impide que haya otras circunstancias en las que las palabras “Bein” y “pierna” sí pueden ser sustituidas sin cambiar el significado (como cuando una persona dice “Mein Bein tut weh”, i.e. “Me duele la pierna”). Y esto quiere decir que, en estas circunstancias estas palabras cumplen, cada una en su contexto, con la misma función: dadas ciertas precondiciones, aplicar estas palabras trae como resultado la consecución de ciertos objetivos.

Considero que esta concepción wittgensteiniana tiene al menos dos ventajas con respecto a la concepción platonista del significado. 1) Por un lado, se evita el problema de tener que explicar la relación entre algo temporal (como son el entender un signo de una manera y el querer decir algo con ese signo) y algo atemporal que nos vendría a la mente. En la concepción wittgensteiniana, el agente adquiere competencia lingüística al ser educado en el uso de los signos. Existen prácticas lingüísticas y funciones que los signos lingüísticos cumplen en esas prácticas. Pero ni esas prácticas y funciones necesitan ser consideradas como entidades atemporales, ni por lo tanto el actuar siguiendo reglas establecidas en esas prácticas necesita ser considerado como una relación entre algo temporal y algo atemporal. Las prácticas lingüísticas son cosas que suceden en el tiempo (hay lenguajes que ya no se practican y hubo un momento en el cual no se practicaron los lenguajes). Y las funciones que los signos cumplen en esas prácticas lingüísticas están tan sometidas al tiempo como las prácticas mismas (hay expresiones lingüísticas que han perdido ciertos significados). 2) Por otro lado, y sea cual sea el *status* ontológico que creamos conveniente atribuir a las *funciones* que cumplen las expresiones lingüísticas y a las *reglas* de uso de los signos, hemos visto que la concepción wittgensteiniana evita otro problema al no requerir que esas reglas estén presentes ante nuestras mentes al usar los signos significativamente. He señalado que para Wittgenstein cualquier objeto de atención, como lo serían las reglas de uso que vendrían a la mente, carece de significado por sí mismo y por tanto necesita que el significado le sea conferido. Esto muestra que Wittgenstein evita el problema de un regreso al infinito al intentar explicar el entender y el querer decir algo con un signo. En efecto, si el *entender* requiriera que nos representáramos una regla semántica, y si todo aquello que nos representamos necesita ser *entendido* de cierta manera, entonces todo entender estaría precedido por infinitos procesos mentales de representación. Wittgenstein evita este problema al enfatizar el carácter automático, no representativo, *ciego*, del entender.

Hay, sin embargo, al menos un aspecto de la teoría de Wittgenstein que a mi juicio no está claro y cuya problematicidad me gustaría solamente plantear para finalizar este texto.

Se trata del problema de la intencionalidad y de lo mental en general, así como de la relación entre lo mental-intencional con lo conductual. Es decir, es el problema de la

explicación de los fenómenos como el entender y el significar por medio de enunciados contrafácticos acerca de la conducta. Es aceptado por algunos comentaristas que Wittgenstein no pretende hacer un *análisis reduccionista* del entender y del significar eliminándolos en términos de la conducta que el individuo puede tener. Y Wittgenstein mismo toma distancia explícitamente con respecto al conductismo, doctrina que él entiende como afirmando que “todo es ficción excepto la conducta humana.”⁷ Pero mi interpretación no deja lugar a dudas a este respecto. Está claro que no hay por qué hacer omisión de los múltiples pasajes de las *Investigaciones* en los que Wittgenstein enfatiza que él no pretende negar que existan procesos y estados mentales. Además, mi interpretación se basa en el hecho de que existen objetos intencionales, contenidos mentales (representaciones sensoriales e imágenes mentales). Lo que se ha negado es que en esos procesos, estados y representaciones mentales consista el significado.

Hay, no obstante, un aspecto que sí queda oscuro. Se ha dicho que de lo que se trata es de hacer un *uso* de esos objetos intencionales, y que es ese uso lo que da significado a los signos. Pero ¿Quién lleva a cabo ese uso? ¿No es legítimo decir que quienes usan las reglas son sujetos con intencionalidad? Ya sabemos que no es un sujeto individual el que da significado, sino que se necesita una comunidad de sujetos. ¿Pero no estamos, en todo caso, en el ámbito de la intencionalidad? Parece, al menos, una manera plausible de entender las cosas:

Así, pues, [Wittgenstein] no está proponiendo una reconstrucción reduccionista del entendimiento del lenguaje en términos no-intencionales, como algunos han creído. Decir que el entender consiste en el dominio de reglas que son como las reglas de un juego es todavía dar una reconstrucción intencional –una reconstrucción que atribuye a los usuarios juicios acerca de si, por ejemplo, es permisible o correcto proferir una oración.⁸

Lo que un comentarista de Wittgenstein cercano al conductismo (von Savigny, por ejemplo) diría es que el discurso acerca de lo intencional tiene el problema tan enfáticamente criticado en este mismo texto: los objetos directos de la atención carecen de significado por sí mismos. Ahora bien, nadie intenta negar esto. Pero me pregunto si la única manera de entender lo intencional es la de tener algo ante la mente (una imagen, una regla, etc.) en un instante. Me parece, por el contrario, que Colin McGinn tiene razón al señalar que Wittgenstein está haciendo una simplificación de lo mental: él cree que todo evento mental es de tipo experiencial.

⁷ §307.

⁸ Skorupski, John. “Meaning, Use, Verification”. p. 33.

El llamar al entender un “estado mental” obviamente no implica que es experiencial por naturaleza, de manera que la frase misma es inocente de la asimilación que queremos evitar: creo que lo que tiene que ser reconocido es justamente que hay diferentes clases o categorías de estados mentales.⁹

Un ejemplo de un autor que, aún afirmando la contribución tanto del entorno físico como del entorno social en la determinación del significado, e incluso afirmando la prioridad de lo social en la determinación del significado; un autor que a pesar de lo anterior no niega el carácter intencional de lo mental es Tyler Burge. A pesar del carácter anti-individualista de la concepción de Burge, en tal concepción caben perfectamente las siguientes afirmaciones:

Los pensamientos son la perspectiva del individuo sobre el mundo. Y los significados o sentidos son, hablando muy toscamente, la manera en que tal individuo expresa esa perspectiva en el lenguaje. Los significados son lo que un individuo piensa y entiende al usar sus palabras.¹⁰

Cuando Wittgenstein critica la concepción del significar (“querer decir”, *meinen*) como “pensar”¹¹, está entendiendo “pensar” en el sentido de tener un objeto intencional presente ante la mente: en el sentido de dirigir nuestra atención por un instante hacia un contenido mental. Tomando en cuenta las anteriores citas de Burge y de McGinn, una pregunta para dejar planteada es la de si lo intencional y el pensamiento deben necesariamente ser concebidos, como lo hace Wittgenstein, a la manera de tener en un instante una representación ante la mente. ¿Debe siempre entenderse lo intencional y lo que tiene que ver con el pensamiento en el sentido de lo *experiencial*?

Si la respuesta a esta pregunta es negativa, existen una serie de problemas en torno a caracterizar positivamente (y no sólo negativamente) el significar y el entender, más allá del mero estar “dispuesto” a comportarse de cierta manera. El significado <*Bedeutung*> quedaría bien caracterizado como el uso establecido de una expresión, entendido como la función que las expresiones cumplen en el comportamiento de los hablantes. Y, de acuerdo con lo que he defendido, esta concepción wittgensteiniana *sí* podría dar cuenta del hecho de que distintas expresiones signifiquen lo mismo. Pero el significar <*meinen*> y el entender <*verstehen*> estarían aún a la espera de una caracterización positiva más allá de la conducta y de las disposiciones a comportarse de cierta manera. Wittgenstein ha advertido ya cómo *no* hay que entender el significar y el entender, a saber, como tener algo presente ante la mente. También hay otras advertencias negativas

⁹ McGinn, Colin. *Op. cit.* p. 108.

¹⁰ Burge, Tyler. “Wherein is Language Social”. *Op. cit.* p. 178.

¹¹ En especial al final de las *Investigaciones*, en §§687-693.

de Wittgenstein a este respecto: por ejemplo, Wittgenstein critica la concepción según la cual el entender está fundado en razones. Pero esto no deja de ser una toma de posición *negativa* de Wittgenstein frente a concepciones del significar y el entender. Wittgenstein dice lo que el significar y el entender *no son*. Pero una vez que se abandone la concepción meramente experiencial del ámbito de lo mental-intencional, y una vez que se insista lo suficiente en que el entender y el significar no se pueden explicar de manera exhaustiva con el concepto de disposición para comportarse de cierta manera; una vez dadas estas condiciones, digo, habrá un camino libre para explorar sin prejuicios antimetafísicos tanto el significar como el entender.

Bibliografía.

- Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. *Wittgenstein: Meaning and Understanding. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Volume I. Oxford. Basil Blackwell. 1980.
- Burge, Tyler. “El individualismo y lo mental” Traducción de Salma Saab. En Valdés, Margarita (compiladora). *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*. México. UNAM. 1996.
- “Wherein is Language Social?” In George, A (ed.) *Reflections on Chomsky*. Oxford. Basil Blackwell. 1989.
- Dummet, Michael. “Frege and Wittgenstein” in *Frege and other Philosophers*. Oxford University Press. 1991.
- Frege, Gottlob. “Über Sinn und Bedeutung” en *Kleine Schriften*. Darmstadt. Wissenschaftliche Gesellschaft. 1967.
- “Der Gedanke” en *Kleine Schriften*.
- Gómez-Torrente, Mario. “El Wittgenstein de Kripke y la analogía entre reglas y Fundamentos.” En *Diánoia. Revista de filosofía*. Volumen L. Número 55. México. UNAM-FCE. Noviembre 2005.
- Hale, Bob & Wright, Crispin. (eds.) *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford. Blackwell Publishers. 1999.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols. México. UNAM. 1989.
- McDowell, John. “Wittgenstein on Following a Rule”. En A.W. Moore. (ed.) *Meaning and Reference*. Oxford. Oxford University Press. 1993.

- McGinn, Colin. *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation*.
Cambridge. Basil Blackwell. 1984.
- Puhl, Klaus. "Regelfolgen." En von Savigny, Eike (editor). *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen*. Berlin. Akademische Verlag. 1998.
- Putnam, Hilary. "El significado de 'significado'" Versión castellana de Jorge Gabriel Flematti Alcalde. México. UNAM. Cuadernos de Crítica. No. 28. 1984.
- Quine, W.V.O. *Word and Object*. The Massachusetts Institute of Technology. 1967.
- Russell, Bertrand. "Entender proposiciones" Traducción de Guillermo Hurtado. En Valdés, Margarita (compiladora). *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*.
- Ryle, Gilbert. *The concept of mind*. London. Hutchison's University Library. 1949.
- Skorupski, John. "Meaning, Use, Verification." In Hale, Bob & Wright, Crispin. (eds.) *A Companion to the Philosophy of Language*.
- Taylor, Kenneth. *Truth and Meaning. An Introduction to the Philosophy of Language*. Oxford. Blackwell Publishers. 1998.
- Travis, Charles. "Pragmatics". In Hale, Bob & Wright, Crispin. (eds.) *A Companion to the Philosophy of Language*.
- Von Savigny, Eike. "Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?" in Eike von Savigny (hrsg.) *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen*. Berlin. Akademische Verlag. 1998.
"Wie Sprecher Ausdrücke meinen." In Von Savigny, Eike (hrsg.) *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid. Alianza Editorial. 1999.

Investigaciones Filosóficas. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México. UNAM. 1988.

Das Blaue Buch. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1970.