



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

POSGRADO EN FILOSOFÍA Y LETRAS

"WITTGENSTEIN Y EL PROBLEMA DE
LAS OTRAS MENTES"

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

OSCAR GALLARDO VEGA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. EFRAÍN LAZOS OCHOA



CIUDAD UNIVERSITARIA,

2006



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.

WITTGENSTEIN Y EL PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES

pág.

Abstract

Introducción

Capítulo I

El problema de las otras mentes

1. Planteamiento del problema	5
2. Acerca de un modelo clásico de la mente	16
3. Sellars y el lenguaje de lo mental, una primera crítica	24
4. Elementos de la crítica wittgensteiniana al modelo clásico	27

Capítulo II

Kripke y la significatividad del lenguaje de lo mental

1. La postura de Kripke, su desafío escéptico como un desafío para hablar de lo mental	44
2. La solución escéptica wittgensteiniana en la lectura de Kripke	64

Capítulo III

Tres propuestas positivas acerca de la significatividad

1. McDowell y el carácter social de nuestros usos conceptuales	75
2. Hacker y Baker, la relación entre concepto y uso	84
3. Wright, sobre entendimiento y habilidad conceptual	93

Conclusión

"Forma de vida y Vocabulario de lo mental"	104
--	-----

Bibliografía	136
--------------	-----

ABSTRACT

El problema de las otras mentes, caracterizado como el problema acerca de qué me justifica usar significativamente predicados psicológicos en otros, plantea de manera general un desafío acerca de la posibilidad misma de hablar de la vida mental y la forma cómo podemos hablar de ésta. El problema es entonces cómo, cuando hablamos de experiencias mías o de cualquier otro, generalmente coincidimos en que cuando expresamos una experiencia como el dolor de cabeza, no me cuestiono si lo que pretende decir cualquier otro en su caso es coincidente con lo que yo expreso cuando exclamo: ¡me duele la cabeza!. ¿En qué se fundan esas coincidencias?, ¿cuál es la condición de posibilidad de toda comunicación y de toda inteligibilidad?.

La propuesta principal es sostener que nuestros usos de predicados psicológicos están sustentados por un acuerdo en la forma de vida. La forma de vida en la consideración de Wittgenstein es el conjunto de normas, hábitos, prácticas e instituciones que caracterizan a una comunidad. La forma de vida sería la condición de posibilidad de todo acuerdo entre los hablantes. La formación y el aprendizaje, como el desarrollo de las capacidades lingüísticas y extralingüísticas dentro de un contexto común y compartido, son las pautas para sostener que nuestros usos de conceptos para hablar de las experiencias de alguien son correctos. Y con ello sostener que el problema que propone el escéptico, al desafiar la significatividad de nuestro vocabulario para hablar de la vida mental de otros, no es un problema real.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Wittgenstein, particularmente sus reflexiones en torno a la filosofía de la mente, es un derrotero complejo pero propicio para realizar una lectura más sobre sus observaciones. Dentro de sus planteamientos en filosofía de la mente, en concreto, en lo que tiene que decir Wittgenstein sobre el denominado problema de las otras mentes, existen aspectos que, aunque han tenido fecunda discusión, su lectura actual no resulta ociosa. En particular, el propósito de este texto es plantear el problema de las otras mentes instanciado en la discusión acerca de qué me justifica para emplear términos mentales en tercera persona. El objetivo, entonces, será plantear una alternativa a la lectura escéptica de Kripke para sostener que los usos de conceptos que expresan experiencias internas en otras personas son significativos.

Dentro de las lecturas sobre Wittgenstein, una de las más célebres es sin duda la realizada por Saul Kripke en su *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado*. La versión de Kripke es una lectura escéptica del problema en general que nos interesa en el contexto de nuestro trabajo: la posibilidad de emplear significativamente términos mentales cuando hablamos de casos distintos al nuestro.

Kripke sugiere un problema escéptico que alcanza el total de nuestros usos conceptuales. Sostiene que el significado de nuestros conceptos no está determinado. Por lo tanto, cualquier empleo

actual de un concepto constituye formular una hipótesis sobre su corrección. Nada me justifica que al emplear un concepto como el dolor, la alegría, mi empleo sea correcto, porque el significado no está determinado por ninguno de mis usos pasados del concepto; y adicionalmente, diríamos, las experiencias y episodios de la vida mental de otras personas serían un misterio para mí.

Un objetivo secundario que sostendré es entonces que el desafío escéptico acerca de la aplicación conceptual que argumenta Kripke no es un desafío real. El problema de las otras mentes, como una instancia particular del tema general acerca de la significatividad de nuestros usos conceptuales, perseguirá mostrar al desafío kripkeano como un seudoproblema.

El núcleo de las observaciones wittgensteinianas sobre el tema de las otras mentes estará centrado principalmente en la lectura de las *Investigaciones Filosóficas*. No obstante, el tema, tan amplio y complejo, no se encontrará exclusivamente circunscrito a la obra referida, sino que se ubicará en otros lugares de la obra de Wittgenstein.

Los propósitos de manera general han sido expuestos atrás. En forma más minuciosa, aunque introductoria, el contenido de los capítulos que integran el trabajo es el siguiente:

1. El primer capítulo presenta una caracterización general del problema de las otras mentes, a partir de la denominada asimetría de lo mental y la privacidad como características que definen al problema.

En segunda instancia, se ubican los orígenes del problema en el denominado modelo cartesiano de la mente. Se hará una reconstrucción y discutirán algunos aspectos que definen al modelo mental cartesiano y que son de relevancia para nuestros propósitos. Finalmente, se presentarán argumentos wittgensteinianos y de Wilfrid Sellars en su célebre *Empiricism and the Philosophy of Mind*, que pueden oponerse al modelo mental clásico cartesiano.

2. El segundo capítulo expone la postura de Kripke, su lectura escéptica del parágrafo 201 de las *Investigaciones*, y la presunta solución wittgensteiniana al problema. El tratamiento de este capítulo estará enfocado en mostrar que el tema particular acerca de la significatividad y corrección de nuestros usos de términos mentales, puede verse como una instancia particular del problema general escéptico acerca de qué justifica nuestras aplicaciones conceptuales.

Al final del capítulo se expondrá la denominada, por Kripke, solución escéptica que Wittgenstein ofrece a propósito del problema escéptico sobre la indeterminación del significado de la regla.

3. En el tercer capítulo se exponen las posturas críticas de John McDowell, Peter Hacker y Gordon Baker, y Crispin Wright. Las tres posturas, con sus diferencias, convergen en señalar que la raíz del problema escéptico que plantea Kripke, la indeterminación del significado de la regla, no es un problema real.

En forma general, las tres diferentes posturas alcanzan en sus críticas aspectos importantes del desafío kripkeano. Conceptos como forma de vida, acuerdo, historia natural, seguir una regla, son conceptos que encontrarán mención en el contexto de las tres posturas a analizar.

No sobra decir que la importancia del significado de conceptos como forma de vida, criterio, historia natural, y acuerdo, serán fundamentales para formular una propuesta positiva acerca de nuestro tema principal de las otras mentes.

El espíritu filosófico wittgensteiniano era el sostener que, en gran medida, algunos de los grandes e irresolubles problemas filosóficos eran seudoproblemas. El interés de este trabajo está guiado por una motivación similar. El propósito es mostrar que la lectura escéptica de las *Investigaciones*, en particular la lectura del párrafo 201 del cual se deriva en gran medida el desafío escéptico kripkeano, depende de una mala interpretación. Por lo tanto, se sostendrá que la problemática sugerida por el tema de las otras mentes, como es la significatividad de nuestros usos conceptuales, emana de una incomprensión de la *naturaleza* de nuestros acuerdos y de una incomprensión de lo que los fundamenta.

WITTGENSTEIN Y EL PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES

1. Planteamiento del problema

La cantidad de problemas en filosofía de la mente derivados del tema denominado "otras mentes" es tan amplia como general. La amplitud se deriva de ser un tópico filosófico clásico y tener una incidencia importante en temas epistemológicos, en particular en temas de filosofía de la mente, como son el autoconocimiento y la autoconciencia por ejemplo. Por otro lado, la generalidad le viene otorgada al ser difícil precisar qué tipo de problemas secundarios, si consideramos que el problema sobre "otras mentes" es un tema primario, puedan ser incluidos en un interés general como el de dar cuenta de una mente distinta de la mía por ejemplo.

Considerados en un marco general o primario, los problemas¹ acerca de cómo atribuir estados mentales en general, creencias, actitudes proposicionales, sensaciones, etcétera; suponen en buena medida la existencia de otras mentes. Lo suponen en la medida en que nos preguntamos si aquello que terceras personas afirman sentir cuando expresan una experiencia como "me duele la cabeza" se corresponde con la sensación que, en nuestro propio caso, experimentamos al expresar "me duele la cabeza". No obstante, y si resulta acertada la caracterización que propongo a continuación, el propósito será hacer ver qué tan justificados estamos en presuponer, o simplemente considerar tácito, que quien expresa una proposición como "me duele la cabeza" posea una mente y no sea simplemente una máquina.

¹ Problemas acerca de cómo hacer atribuciones en primera y tercera persona, la privacidad, y, en general, la asimetría en el conocimiento de mis estados mentales y el de terceras personas.

La alternativa que sugiero para tratar los temas que adelanto en este capítulo es sostener que la posibilidad de atribuir predicados mentales, o estados de consciencia en general, es una instancia específica de un problema de primer orden como es el de justificar nuestra creencia en la existencia de otras mentes. Diríamos ahora que en el tema de las otras mentes se trata de establecer en qué momento, bajo qué condiciones o criterios, atribuimos estados mentales a terceras personas. De otro modo, se trata de establecer un lugar para lo mental, si existe de hecho, algo que pudieramos denominar de naturaleza mental. La opción que puede plantearse es preguntar, ya sea en el caso del caso general de las otras mentes, o en su instancia respecto de la atribución de estados mentales a terceras personas, bajo qué condiciones resulta significativo realizar adscripciones a otros distintos a mí. De otro modo, cuáles son los criterios por los cuales realizamos informes correctos respecto de la vida mental de terceras personas.

Los criterios bajo los cuales afirmamos algo de la vida mental de otros sujetos, tendríamos que decir, son los únicos elementos que nos dejan en posición de realizar adscripciones a otros. Los criterios son las manifestaciones conductuales, o la conducta manifiesta, de un individuo al expresar "tengo dolor de cabeza" o "me siento triste" por ejemplo. Que estos modos de saber, o criterios para realizar adscripciones, sean la base para afirmar estados de consciencia en casos distintos del mío, y que estos, instanciados en un contexto, sean la única base para un observador, es indisputable. Dentro de la argumentación de Wittgenstein, la

conducta es presentada como el elemento que puede caracterizar una historia completa de la atribución.² No obstante, lo anterior tiene un número de implicaciones importantes que no serán obviadas, y que serán tratadas posteriormente.³

El problema de las otras mentes puede considerarse como una consecuencia que en parte surge a partir del modelo clásico de Descartes.

Modelo que tendré la oportunidad de caracterizar posteriormente.

El tratamiento del tema de las otras mentes estará centrado en caracterizarlo como una discusión de índole normativo. Si bien puede contextualizarse el tema de las otras mentes como un desafío escéptico acerca de la existencia de otras mentes, es posible, no obstante, ubicarlo también como un problema acerca de la justificación que tenemos en creer que lo que cualquier hablante significa al expresar una experiencia como "tengo un dolor de cabeza", es lo que, en mi caso, significo cuando expreso la misma experiencia. Procedamos por el momento a plantear el tema de las otras mentes con algún detalle.

La siguiente exposición pretende enfocar el problema de las otras mentes dentro del marco de una caracterización adecuada para nuestros propósitos generales a lo largo del texto.

² No pretendo argumentar a favor de que Wittgenstein haya considerado siempre a la conducta y su observación como un factor suficiente para, sobre su base, atribuir estados de conciencia a otros. Para revertir una conclusión contraria, revisar la interpretación de Kripke.

³ Incluso, lo que Wittgenstein tenga que decir con respecto a la conducta y a la posibilidad de hablar de predicados mentales en tercera persona, y aún la posibilidad misma de hablar de otras mentes, serán de una extensión que supera

La caracterización que propongo es observarlo a través de dos aspectos. En primer lugar, a partir de la denominada 'asimetría de lo mental'.

Esto es, la asimetría que se presenta entre el tipo de conocimiento directo que tengo de mis experiencias, y el conocimiento indirecto e inferido de lo que acontece en otro. En segundo lugar, a partir de un concepto como el de privacidad.

Pensemos el siguiente caso: dado un hipotético hablante "Juan" y un hipotético hablante "Pedro". Supongamos que en una expresión posible Juan exclama "me duele la cabeza". Por otro lado, y por medio de otra expresión, Pedro exclama "me duele la cabeza". A continuación, aunque quizá en la cotidianidad sea poco probable que suceda, preguntémosnos: ¿qué hay en ambos informes que, aparentemente, expresan la misma experiencia? Además de que ambos están expresados en primera persona, y que ambos expresan o aluden episodios internos de Juan y Pedro.

Una primera posibilidad es responder que ambos informes expresan el mismo tipo de dolor, a saber, dolor de cabeza. Desde luego, recordemos que cada informe está expresado en primera persona, y que un informe en primera persona refleja la autoridad que tiene una persona sobre lo que acontece en su propio caso.

-Aquí sería importante hacer un paréntesis. Más adelante, en este mismo capítulo, el objetivo que persigo es hacer evidente la

este breve recuento de problemas.

tensión de una postura como la cartesiana, que excluye la posibilidad de conocer lo que sucede en el caso de terceras personas. En este momento sólo pretendo caracterizar los puntos básicos sobre los cuales se sostiene el clásico problema filosófico de las otras mentes.-

El argumento de la autoridad de la primera persona sostiene que (yo) conozco lo que sucede en mi mente, los contenidos o episodios mentales, de manera no inferencial. Por otro lado, sostiene que el conocimiento de lo que ocurre en mi propia mente es privilegiado: sólo (yo) lo conozco de esa manera directa y privilegiada. La perspectiva de la primera persona y la autoridad que cada sujeto tiene de lo que es o constituye su propio caso, nos conducen, en nuestro ejemplo, a aceptar que nuestros hipotéticos hablantes al expresar informes como "me duele la cabeza", están en posición sólo de rendir testimonio de lo que sucede en *su* propio caso. Las consecuencias de esta caracterización son:

1. Las experiencias internas de otro resultan un misterio para mí.
2. No puedo conocer ni identificar que lo expresado por otro, al autoadscribirse una experiencia como el dolor, signifique lo mismo que yo expreso cuando me adscribo una experiencia como el dolor.
3. Las experiencias y episodios que ocurren en el caso de una tercera persona, son experiencias de una sola persona. Por tanto, son incognoscibles para mí. Las consecuencias emanadas por los tres puntos anteriores son la privacidad y la asimetría de lo mental.

El argumento acerca de la privacidad de los estados mentales⁴ es el resultado de sostener la imposibilidad de conocer los contenidos, las experiencias y los episodios que ocurren en la mente. La relevancia del argumento para nuestro tema, aunque será vista con detenimiento cuando evaluemos el modelo mental cartesiano; puede ser planteado en dos vías principales: el de la significatividad y el de la justificación. El problema es el siguiente: quién sostenga a la privacidad como una instancia legítima del tema general de las otras mentes, debe sostener también que la significatividad (el uso significativo de los conceptos), en la expresión de cualquier tipo de experiencia, se convierte en un testimonio de lo que sucede en "su propio caso". Lo anterior derivaría en afirmar una prioridad epistémica de mi perspectiva como primera persona.

El fundamento del conocimiento es el conocimiento de mis propios episodios y contenidos mentales.

Lo que denominamos como segunda vía del problema de la privacidad, surge justamente aquí. Si la significatividad, desde la perspectiva de quien defiende la privacidad, es una significatividad basada en la prioridad epistémica de lo que sucede en "mi propio caso", entonces, es menester preguntar por aquello que justifica mi perspectiva.

La discusión sobre lo anterior encontrará lugar posteriormente, cuando se discutan los elementos del modelo cartesiano desde la perspectiva de Wittgenstein.

⁴ El problema de la privacidad será tratada con detenimiento al caracterizar el

Por ahora, revisemos otro elemento emanado de nuestra caracterización del problema de las otras mentes: la asimetría de lo mental.

El argumento acerca de la asimetría de lo mental, esto es, la aceptación de que no puedo conocer de la misma forma directa, como conozco lo que sucede en mi propio caso, lo que sucede en casos distintos del mío:

IF(377)...¿Cuál es el criterio de igualdad entre dos imágenes?-
 ¿Cuál es el criterio para la rojez de una imagen? Para mí,
 cuando la tiene el otro: lo que dice y hace. Para mí, cuando
 yo la tengo: nada...

Con ello, nuestros hipotéticos hablantes no estarían en posición de responder afirmativamente a nuestra pregunta inicial: ¿qué hay en los informes que, en apariencia, expresan la misma experiencia?, toda vez que comúnmente consideramos que ambos informes, el de Juan y el de Pedro, expresan un mismo tipo de experiencia.

Hasta aquí surgen una serie de preguntas con bastante sentido para ignorarlas: ¿acaso Pedro y Juan *sienten* el mismo dolor?, ¿lo que siente Juan es *lo mismo* que siente Pedro? O, en todo caso, lo que experimenta Juan al expresar "me duele la cabeza" es algo que no puede, no es capaz de expresar con autoridad, sólo que en el caso de Pedro. Todavía una pregunta más: ¿acaso lo que experimenta Juan es distinto de algún modo de lo experimentado por Pedro? Si aceptamos la asimetría estamos aceptando que Juan no tiene un

conocimiento directo, una autoridad que le permita expresar un informe en tercera persona -(en el caso de Pedro)- que invariablemente coincida con lo que él (Juan) expresa que ocurre en su caso. Juan no tiene autoridad sobre lo que ocurre en la mente de Pedro. Casi podríamos decir que si tuviera autoridad, un conocimiento directo de lo que es el caso en una tercera persona, no habría una posibilidad evidente de concluir que hay una diferencia en lo que Pedro y Juan significan en sus expresiones de sensación. No habría entonces una forma clara de concluir un problema acerca de las otras mentes.⁵

Desde la perspectiva de la primera persona, parece posible sostener que el conocimiento de lo que ocurre en nuestro caso es, o debería ser, prioritario sobre lo que acontece en el caso de una tercera persona. Y parece ser así porque si no soy capaz de conocer de manera directa, con un grado plausible de corrección, lo que ocurre en otra mente distinta de la mía, nos sentiríamos inclinados a sostener que tendríamos una incertidumbre importante sobre el grado de corrección de nuestras adscripciones a otros.

A esta última afirmación deberíamos oponer que al aceptar una prioridad epistémica de lo que es nuestro caso sobre el caso de terceras personas, nos comprometemos también con lo que el argumento en contra del lenguaje privado desea contravenir: que la designación, exclusivamente, desde mi propio caso sea significativa.

⁵ Cfr. *Other Minds*, Alec Hyslop (ed) Kluwer Academic Publisher, London, p.6

En el contexto de la filosofía wittgensteiniana, concretamente el argumento en contra del lenguaje privado, pretende sostener que es una condición para poder hacer atribuciones en primera persona, el poder realizar atribuciones en tercera persona. Se rechaza que podamos tener un conocimiento de lo que es nuestro caso, sin ser capaz de poder atribuir experiencias en casos distintos al mío.

Por otro lado, el argumento es fundamentalmente una discusión acerca de los criterios. Sostiene que un "hablante privado" no puede establecer una distinción entre 'estar en lo correcto' y simplemente 'creer que lo está' al designar. Y no puede porque es incapaz de ofrecer criterios de corrección para su designación. La designación del hablante en cuestión es, entonces, dogmática. Con los antecedentes a la vista, el llamado problema de las otras mentes es una consecuencia del argumento acerca de la asimetría en el conocimiento de mis propios estados mentales y el conocimiento de lo que ocurre en tercera persona. El desafío que plantea el problema es el de *justificar* nuestra creencia en otras mentes que poseen contenidos, y en donde ocurren episodios mentales como en nuestro caso.

La justificación, como concepto central de nuestro interés, es la base sobre la cual podemos plantear diversas alternativas para responder la pregunta sobre cómo conocemos, y qué nos justifica, realizar atribuciones correctas a terceras personas. Por supuesto, considerando que hacer atribuciones correctas a otros es una forma

de conocer, y de mostrar el conocimiento que poseemos, de otras mentes.

La discusión en palabras de Wittgenstein cobra un nuevo vigor:

IF(283) ¿De dónde nos viene *tan siquiera la idea* de que seres, objetos, pueden sentir algo? ¿Me ha llevado a ella mi educación haciéndome prestar atención a los sentimientos que hay en mí, y luego transfiero la idea a los objetos que están fuera de mí? ¿Reconozco que hay algo (en mí) que puedo llamar "dolor" sin entrar en conflicto con el uso verbal de los demás?-No transfiero mi idea a piedras y plantas, etc...

La cita de Wittgenstein agrega ingredientes nuevos: la inferencia y lo que denomina el uso verbal de términos mentales. Desde cualquier punto de vista, deseamos pensar que cuando hacemos atribuciones de experiencias internas en tercera persona, lo que efectivamente hacemos es reconocer esas experiencias que ocurren en alguien distinto a mí. Esto es, pretendemos que nuestra atribución sea algo más que una mera inferencia a partir de nuestro propio caso.

El otro elemento que agrega Wittgenstein es el de el uso verbal, y la pregunta acerca de si no entramos en conflicto con los usos de los demás al expresar una experiencia.

Cualquier respuesta a los problemas planteados por Wittgenstein, a ambos frentes abiertos por su cita, debe responder en una dirección, a saber, determinar cómo conocemos, y en qué radica nuestro uso significativo de los términos para hablar del dolor, por ejemplo.

Puesto en otros términos, la pregunta sería, a partir de nuestro ejemplo de inicio, cómo puede Juan conocer el dolor que experimenta

Pedro si no puede *sentir* el dolor de Pedro. La distinción no necesariamente está entre lo *sentido* y lo *no sentido*, como sí lo está en que no es fácil imaginar el dolor de alguien más a partir del modelo de dolor que experimento. De esta forma, es posible trasladar la discusión desde la necesidad de determinar lo que ocurre en otra mente a partir del modelo de lo que ocurre en mi caso, hasta colocar el énfasis en preguntar qué significa el que alguien más posea estados mentales (qué significa que Pedro tenga dolor de cabeza por ejemplo), y que los medios para satisfacer este tipo de preguntas sean la conducta y el aprendizaje de términos mentales.

Entre otras cosas, la caracterización deriva en algunos problemas filosóficos clásicos, como son la dificultad para establecer si lo que otros experimentan es lo mismo que, en mi caso, experimento al expresar 'me duele la cabeza' por ejemplo. Adicionalmente, otro aspecto complejo que se produce de la asimetría en cuestión, es el de considerar a la conducta como un criterio para adscribir correctamente experiencias internas a terceras personas. Esta discusión tendrá un tratamiento posterior. Por ahora, propongo trasladar la discusión al modelo clásico cartesiano.

El análisis del modelo cartesiano de lo mental es básico para discusiones posteriores, no sólo como una ilustración del problema de las otras mentes, sino también respecto de los puntos de la crítica wittgensteiniana al modelo.

2. Acerca de un modelo clásico de la mente

El presente apartado pretende mostrar los rasgos principales de un modelo de la mente como el cartesiano. Aunado a este propósito, está el de plantear cómo los elementos y conceptos del modelo significan un desafío en el tema de las otras mentes.

Rastrear orígenes del problema no nos debe persuadir a buscar una primera mención del asunto, sino a buscar una caracterización adecuada del mismo. Dentro de esas posibilidades es posible ubicar a la propuesta clásica cartesiana como un modelo de grandes implicaciones tanto solipsistas como escépticas, y que puede colocarse como punto de partida para detallar cuál es el objetivo primario de la propuesta wittgensteiniana. Es posible ver al escepticismo y al solipsismo cartesiano como dos consecuencias emanadas del mismo modelo mental.

Mientras es claro que la privacidad en el caso de la primera persona nos conduce a un tipo de solipsismo que reconocería que sólo existe lo que constituye "mi propio caso"; tampoco es menos claro que la imposibilidad para conocer lo que no es mi caso lo conduce a un tipo de escepticismo sobre la existencia de otras mentes.

La tradición ha colocado a las preocupaciones nucleares cartesianas dentro del ámbito de la búsqueda de la certeza en nuestro conocimiento, incluso más allá de los intereses por el origen del

mismo.⁶ En consecuencia, propongo realizar una breve reconstrucción de la propuesta cartesiana dentro del ámbito de la discusión que persigo.

Para tal efecto, a continuación, propongo tres tesis a revisar:

-Distinción general entre cuerpo y mente (dualismo). Problema que plantea una existencia lógicamente independiente entre el cuerpo y la mente.

-Cada sujeto tiene un conocimiento inmediato e infalible sobre sus propios estados de conciencia por medio de la introspección;

-Los contenidos mentales del sujeto, como experiencia interna a la cual sólo el sujeto en cuestión tiene acceso, son el fundamento de conocimiento objetivo.

Propongo discutir la primera tesis. Descartes sostenía la existencia de dos sustancias, material y mental, cada una de las cuales con características propias y excluyentes. Al afirmar Descartes la existencia de dos sustancias cuyas propiedades se excluyen mutuamente, Descartes nos está introduciendo en un tema tan general como complejo: el problema del dualismo mente/cuerpo. Debo decir, antes de entrar en la discusión pormenorizada de cada tesis, que el dualismo cartesiano es un tópico particularmente presente en la epistemología y la filosofía de la mente.⁷ Podemos

⁶ Aquí puede hacerse un evidente contraste entre lo que puede ser identificado como un propósito del empirismo con respecto al cartesianismo. Mientras la epistemología cartesiana buscaba, entre otras cosas, la certeza en nuestro conocimiento, el empirismo se preocupaba por el origen de nuestros contenidos.

⁷ No pretendo decir que una discusión en el ámbito de la epistemología o la

decir incluso que buena parte de la epistemología posterior es en buena medida una reacción frente al modelo cartesiano, y, en este caso, Wittgenstein no es una excepción.

La doctrina cartesiana nos propone pensar que cada sujeto, o cada ser humano, vive dos historias que transcurren paralelamente: una vida física -la del cuerpo- que transcurre en el espacio y en el tiempo; y otra mental -los objetos y contenidos de la mente- cuya característica es que ocurre exclusivamente en el tiempo. La nota característica y cualitativamente distintiva de la existencia mental es que transcurre también de forma consciente.⁸ En la interpretación de Gilbert Ryle,⁹ el problema del dualismo ya plantea una dificultad mayor, insoluble para el cartesiano, a saber, dar cuenta de la conexión entre ambas existencias, que nos permita hablar de la mutua dependencia -si es que sostenemos que la hay- entre ambas sustancias. Hasta aquí una no exhaustiva exposición de la primera tesis propuesta. Es importante hacer notar que tanto el dualismo como la consciencia presente en cada episodio de la vida mental, así como la imposibilidad de explicar la conexión entre ambas sustancias, serán ideas a las que volveremos más adelante.

La segunda tesis agrega nuevos términos que perfilan una versión más acabada del modelo. La distinción general entre sustancias de tipo y propiedades excluyentes nos conduce, al agregar la primera tesis cartesiana, a hablar de dos términos fundamentales en el

filosofía de la mente agote el tema del dualismo.

modelo, a saber, la introspección y la transparencia. La transparencia es un concepto capital. La transparencia, el hecho de que nuestros estados mentales nos resulten transparentes, significa que puedo conocer los episodios que ocurren en mi mente de manera directa, con el propio testimonio de un acto introspectivo. La introspección puede ser considerada como la "mirada interna" que podemos hacer hacia nuestros propios pensamientos o contenidos mentales. La introspección resulta infalible para el cartesiano ya que los contenidos de nuestra mente resultan ser transparentes a nosotros. La transparencia nos garantiza un acceso inmediato y privilegiado a nuestros episodios mentales; mientras que la introspección nos permite a continuación un conocimiento inmediato de nuestros contenidos.

De alguna manera, y este es un punto destacado por Ryle, podemos argumentar que Descartes, o el filósofo que sostenga tesis como la de la transparencia, debería igualmente sostener que "no puedo tener pensamiento alguno sin ser consciente de ello". En efecto, sostener la transparencia nos conduce a sostener en principio una frase como la entrecomillada. La idea se complementaría diciendo que puedo tener un acceso inmediato y privilegiado por medio de "mirar internamente" a través de un acto introspectivo, que me garantiza un conocimiento infalible de los episodios de mi vida mental. De ahí que puede sostener el cartesiano que existe un espacio privado -el ámbito de lo mental- el cual resulta

⁸ De hecho, este es un supuesto caro y fundamental al cartesiano.

⁹ Gilbert Ryle, *The concept of mind*, Hutchinson, London, 1962

inaccesible, de esa forma directa, a cualquier otro sujeto. La introspección descrita de este modo sugiere que la transparencia y la infalibilidad en el conocimiento de mis episodios mentales ocurre sólo en mi propio caso. Asimismo, el modelo indica que las autoadscripciones de experiencias internas, -recuerdos creencias, deseos, sensaciones-, pueden ser formuladas en juicios ciertos.

Dentro del modelo cartesiano de la mente, el presupuesto de la infalibilidad descansa en la introspección, en el conocimiento inmediato y transparente de nuestros contenidos mentales.⁹¹⁰ Por lo tanto, y esta es una consecuencia ya del modelo, cada quien puede tener un conocimiento indirecto, mediado, falible e inferido de los contenidos de otros.¹¹

Es posible adelantar una discusión posterior: el conjunto de temas que constituyen el núcleo de la propuesta de Descartes, como son el dualismo y el acceso privilegiado e inmediato, son términos que conducirán a problemas generales que se extraen de cualquier reconstrucción del modelo clásico cartesiano, a saber, el problema del solipsismo y el problema de las otras mentes.

Discutamos, por ahora, un poco más qué queremos decir con la infalibilidad del acto introspectivo que sostiene el modelo clásico

¹⁰ Puede resultar interesante como objeción al cartesiano contrastar esta idea con el pensamiento psicoanalítico, aquél que sostiene, poco más o menos, que existen contenidos en nuestra mente -deseos, creencias, etcétera- de los cuales no somos concientes, o no tenemos una autoridad sobre ellos. Autoridad que al filósofo cartesiano le es cara.

¹¹ En la terminología que he manejado hasta ahora el problema es similar a lo siguiente: cómo afirmar enunciados en tercera persona sobre los mismos estados mentales que poseo yo. Mas aún, cómo afirmar que son los mismos estados mentales. La conclusión del modelo cartesiano de la mente es que sólo tengo acceso mediato e infalible a mis propios estados mentales.

cartesiano. Para hacerlo, propongo contrastar el término infalibilidad con los términos incorregibilidad y certeza.

Decimos que el conocimiento que tiene x de p -en donde p son los episodios mentales- es infalible si y sólo si x cree que p , entonces p es verdadera. Por otro lado, decimos que el conocimiento que tiene x de p en un momento t es incorregible si y sólo si x cree que p en t , entonces después de t x no tendrá razones para rechazar su creencia en p .

La incorregibilidad puede contrastarse igualmente con la certeza. El caso que supondría la certeza de nuestras creencias implicaría que *nunca* tendría 'x' buenas razones para dudar de su creencia de que p .

Trasladada la discusión a otro léxico, tendríamos que decir que el sello distintivo de la infalibilidad pretende señalar que *no puedo equivocarme* al referir a los episodios de mi vida mental de la manera como lo hago. Y no puedo fallar porque los episodios mentales, lo que sucede en mi propio caso, me resultan transparentes al conocimiento introspectivo. La conclusión es que tengo un acceso privilegiado a los eventos de mi existencia mental.

Por otro lado, la incorregibilidad refiere al momento determinado en el cual la verdad de mi creencia de que p está garantizada, es incorregible, porque en ese momento no hay dudas razonables -buenas razones- que sostengan lo contrario, pero no se excluye la posibilidad de fallo.

En suma, la conjunción de los términos explicitados nos conducen invariablemente a una caracterización general del modelo mental cartesiano como un modelo egocéntrico. A su vez, este estatus del modelo mental cartesiano, nos permite plantear el problema también general de las otras mentes. La dualidad mente/cuerpo, y la dificultad de establecer una relación entre ambos, nos conduce a afirmar que el conocimiento de lo que ocurre en una persona distinta de mí resulta, para el observador, un misterio. La dualidad plantea, entonces, una desvinculación conceptual entre lo que ocurre en el cuerpo y lo que ocurre en la mente.

La interpretación de Anthony Kenny en su *Cartesian Privacy*¹² destaca un punto adicional a la manera como Descartes caracteriza a la existencia mental. Para Kenny hay dos elementos capitales que definen la vida mental. El primero, ya lo dijimos, es que su conocimiento nos resulta indudable -dirá Kenny que hay una identidad entre mente y consciencia. El segundo elemento es fundamental.

Descartes, al sostener el dualismo, también trajo como consecuencia que nuestra vida mental y sus objetos son lógicamente independientes del cuerpo. Por tanto, la relación de nuestros eventos mentales con sus causas, y con las expresiones corporales, es meramente contingente.¹³ Con lo cual se crea otra identidad: la identidad consciencia/ privacidad.

Esta identidad quiere significar que todos aquellos episodios de mi

¹² Kenny, *Cartesian Privacy*, en Wittgenstein: the philosophical investigations, Macmillan, Pitcher, G. (dir), London, 1968.

¹³ *Ibid.* p.360.

vida mental, de los cuales soy consciente, son episodios privados. Son episodios sobre los cuales tengo un conocimiento cierto y son inaccesibles de una forma directa y transparente para otros. Ahora revisaremos la tesis tercera: el conocimiento de nuestros contenidos mentales, nuestros contenidos mentales mismos, constituyen el fundamento de un conocimiento objetivo. La pregunta sobre por qué se constituyen en un fundamento objetivo se responde: "porque conozco mejor mi mente que el cuerpo", ya que tenemos un acceso infalible y privilegiado a los contenidos de la misma. El anterior es un problema que reitera nuevamente la nota distintiva del dualismo cartesiano, esto es, la dificultad para establecer una relación entre cuerpo y mente. De igual forma, este problema general puede ser instanciado en dos problemas específicos. En primer lugar: cómo trasciendo lo que resulta ser mi propio caso-, o una perspectiva solipsista, hacia una realidad material externa. En segundo lugar, una vez enunciada la no existencia de relaciones conceptuales entre mente y cuerpo, cómo dar cuenta positivamente de que existan otras mentes distintas a mí.

Podemos afirmar que mientras la existencia corporal transcurre espacio/temporalmente, esto es, interactuar y establecer relaciones entre cuerpos físicos es posible; por otro lado, la posibilidad de incidir efectivamente, o conocer otras mentes y sus contenidos, constituye un misterio. La filosofía del propio caso inaugurada por Descartes nos instala inexorablemente en una perspectiva egocéntrica y escéptica.

Si resultó mínimamente exitosa la breve reconstrucción del modelo cartesiano de la mente, podrá verse que la significatividad, desde la perspectiva que podemos decir que Descartes defendería, es una significatividad desde la perspectiva exclusiva de lo que es "mi propio caso". Es una significatividad que designa privadamente sus objetos, y para quien la normatividad está disuelta en una designación, digamos, dogmática. Los criterios para referir correctamente sus objetos son los que en, y desde, "mi propio caso" determino al nombrar.

3. Sellars y el lenguaje de lo mental, una primera crítica

La discusión en este momento estará cifrada en la polemización de algunos supuestos cartesianos, a partir de la crítica puntual de Wilfried Sellars. La polémica entonces estará puesta en conceptos como la privacidad y en la designación privada de episodios mentales.

La crítica de Sellars en cuestión es la crítica a la denominada "experiencia inmediata", en particular a algunos supuestos vitales del cartesiano. En general, la crítica de Sellars a la experiencia inmediata intenta contravenir la presunción mentalista que supone justificado -en primera persona- un informe acerca de lo que sucede en su propio caso. La réplica polemiza, entonces, la posibilidad de sostener como significativa la postura del "propio caso".

Los planteamientos de Sellars en su célebre *Empiricism and the*

Philosophy of Mind, intentan sostener que nuestro aprendizaje conceptual, y lo que denomina como episodios internos, tienen un articulación fundamentalmente intersubjetiva. En palabras de Sellars, el problema de los episodios internos, o en la designación de episodios internos, es el de dar cuenta de la relación entre estos episodios, (episodios que tienen un carácter privado en el modelo cartesiano -"en donde cada uno de nosotros tiene un acceso privilegiado a sus propios episodios internos"-), con la intersubjetividad, -"en donde cada uno de nosotros puede en principio, saber acerca de otros"-¹⁴

Por otro lado, en un nivel no completamente distante ni distinto de lo anterior, la labor es dar cuenta cómo la postura que sostiene la posibilidad de experiencia inmediata está equivocada. Para Sellars, el aprendizaje de cualquier concepto, sencillo o complejo, es el resultado de un largo proceso de respuestas "públicamente reforzadas" a objetos públicos, en situaciones públicas.

Dirá Sellars:

*nosotros ahora reconocemos que en lugar de tener un concepto de algo porque hemos notado qué clase de cosa es, tener la capacidad de notar esa clase de cosa es, es ya tener el concepto de esa clase de cosa, y no poder explicarla.*¹⁵

Para dar cuenta de los episodios internos como algo distinto a experiencias inmediatas, Sellars plantea la siguiente teoría:

¹⁴ W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, en *Science, perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York, 1963. p. 176.

¹⁵ *Ibid.* p.176. (énfasis del original) "For we now recognize that instead of coming to have a concept of something because we have noticed that sort of thing, to have the ability to notice a sort of thing is already to have the concept of that sort of thing, and cannot account for it".

En primer lugar, sostiene que la introducción de pensamientos se da considerando a los mismos como episodios "inobservables", "no empíricos", "internos", concibiendo su carácter no empírico como un carácter teórico, como elementos no definibles en términos observacionales. De igual forma, al considerarlos así, como no observables, no implica que para cada sujeto X que introduzca cada episodio interno como una entidad teórica, estas entidades sean inexistentes. Contrariamente al cartesiano, al teórico clásico, la "pureza" de tales entidades no es "metafísica", sino, "metodológica".¹⁶

En segundo término, sostendría el hipotético teórico de Sellars que la conducta manifiesta, o la conducta que exterioriza los episodios internos, es el resultado de un proceso que inicia con un "discurso interior". No obstante, esta conclusión es compatible con la idea de que la posibilidad de tener pensamientos se adquiere a lo largo de un proceso de adquisición de habla manifiesta -de aprendizaje conceptual.

Y sólo una vez que esta habla manifiesta está bien asentada es que puede presentarse lo que Sellars denomina como "inner speech", un discurso interior, sin una expresión o conducta manifiesta. Lo que niega Sellars con este argumento es la posibilidad de hablar de episodios internos sin, o con independencia lógica y conceptual, una conducta que los exteriorice, sin un aprendizaje conceptual radicado en objetos públicos e intersubjetivos.

¹⁶ *Ibid.* p.187.

...esta historia nos ayuda a entender que los conceptos referentes a tales episodios internos como pensamientos son sobre todo y esencialmente intersubjetivos..., y que el papel de divulgación de estos conceptos- el hecho que cada uno de nosotros tiene un acceso privilegiado el sus pensamientos-constituye una dimensión del uso de estos conceptos que se construyó sobre y presupone este estatus intersubjetivo. Mi mito ha demostrado el hecho que el lenguaje es esencialmente un logro intersubjetivo, y es aprendido dentro de un contexto intersubjetivo... - es compatible con la "privacidad" de "episodios internos". Es claro que no es esta privacidad una "privacidad absoluta".¹⁷

4. Elementos de crítica wittgensteiniana al modelo clásico.

El presente apartado pretende mostrar la crítica wittgensteiniana al modelo cartesiano, en particular la crítica sobre algunos conceptos cartesianos que forman el núcleo del modelo mental solipsista.

Adicionalmente, se plantearán algunos problemas que suscita o parece suscitar la respuesta wittgensteiniana al problema que sugiere el cartesiano, a saber, la necesidad de criterios externos para hablar de experiencias internas.

Es posible ennumerar algunos puntos en los cuales la oposición de Wittgenstein con respecto al modelo cartesiano de la mente es clara.

Sugiero por ahora centrarnos en la introspección, en la

¹⁷ *Ibid.* p.189. (énfasis del original) "...this story helps us understand that concepts pertaining to such inner episodes as thoughts are primarily and essentially *intersubjective*..., and that the reporting role of these concepts-the fact that each of us has a privileged access to his thoughts-constitutes a dimension of the use of these concepts which is *built on* and *presupposes* this inter-subjective status. My mith has shown that the fact that language is essentially an *inter-subjective* achievement, and is learned in inter-subjective context-...-is compatible with the "privacy" of "inner

infalibilidad de la misma, y en lo que significa la privacidad.

Para prologar la discusión posterior, propongo cuatro tesis que creo Wittgenstein aceptaría:

1. Wittgenstein no niega la existencia de sensaciones internas como el dolor, ni reduce el significado de los términos de sensaciones a manifestaciones de conducta.
2. Al contrario, niega que los términos en cuestión refieran o deban su significado a un referente interno al cual apunten ostensivamente.
3. Afirma que requerimos de criterios externos para hablar de experiencias internas.
4. Los nombres de sensaciones son comunicables.

Para sostener 1, dirá Wittgenstein:

IF.(244) "¿dices, pues, que la palabra dolor significa realmente el gritar?" Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe.

La célebre hipótesis del no menos célebre parágrafo 258 de las *Investigaciones Filosóficas* es una discusión acerca de los criterios, es, en todo caso, una discusión normativa.

Es una discusión normativa porque a la base de la réplica que

episodies". It also makes clear that this privacy is not "absolute privacy".

plantea Wittgenstein al concepto cartesiano de la mente, está la discusión acerca de si es posible diluir los problemas emanados principalmente del dualismo cartesiano. Es claro que aceptar los efectos del dualismo será incidente sobre aceptar también un modelo egocéntrico, el cual afirmará que toda significación posible se reduce a lo que constituye "mi propio caso". Desde esta perspectiva, los efectos que pueden destacarse de una designación dogmática serían que los términos para nombrar nuestra vida mental serían incomunicables; ya que suponemos que la base de la comunicación efectiva es que los conceptos en uso sean inteligibles para los interlocutores. Este es un primer aspecto de la normatividad: el empleo efectivo y, desde luego, su comprensión previa por parte de los interlocutores marca pautas de permisibilidad en el uso conceptual. Diríamos que aprender un concepto implica aprender una gran serie de usos en los cuales tal concepto resulta significativo.

El segundo aspecto que podemos destacar como normativo es el proceso mismo por medio del cual designamos, en este caso, los episodios de nuestra vida mental. Y es en este punto en donde se ubica el argumento del lenguaje privado. Diremos entonces, a partir de lo que dice el argumento en cuestión, que no hay designación significativa posible partiendo sólo desde "mi propio caso".

El último aspecto que deseo destacar, y que es complementario con el segundo aspecto señalado apenas en el párrafo anterior, es el de

dar cuenta cómo ocurre la comprensión y el aprendizaje de términos que expresen nuestros episodios mentales. La pregunta de por qué es una cuestión normativa se responde oponiendo el tipo de justificación que puede aducir el hablante privado contra alguien que sostenga una crítica contraria. El hablante privado debería responder que sabe lo que ocurre en su propio caso por un acto introspectivo, y que, además, no puede equivocarse en su designación porque sus contenidos mentales le son transparentes. Por otro lado, la posibilidad que opone Wittgenstein frente a lo anterior, es afirmar que cualquier uso significativo de un término mental requiere de *criterios externos* para su identificación. Y esos criterios serán lo que hacemos o decimos.¹⁸

IF.(580)Un "proceso interno" necesita criterios externos.

Me parece que no hay una crítica sistemática de Wittgenstein contra el dualismo. La labor a desarrollar por parte de cualquier intérprete es ubicar los lugares y momentos en los cuales la crítica al dualismo y sus consecuencias es tácita. En este sentido, una primera crítica al dualismo es formulada cuando se señala el núcleo del error en el que incurre el dualista. El error del cartesiano es descuidar que los términos para expresar la vida física y los términos empleados para expresar la vida mental, no pueden oponerse porque son de distinto tipo lógico.¹⁹ De manera más fiel al filósofo vienés, diremos que lo mental y lo físico

¹⁸ cfr. Investigaciones Filosóficas. Parágrafo 377.

¹⁹ El término "tipo lógico" o "categoría lógica" es más bien de Gilbert Ryle, *Op.Cit.*, en su crítica a la versión cartesiana, o "doctrina oficial" como él la

corresponden a dos tipos distintos de juegos lingüísticos, cada uno de los cuales con una gramática -reglas de uso del lenguaje- distinta. De ahí que el cartesiano confunda el hecho de que la gramática para hablar de lo mental sea la misma para hablar de lo físico.

La base, entonces, de la confusión del filósofo cartesiano es un error gramatical. Es un error gramatical porque el cartesiano cree que el lenguaje para hablar de lo físico es el mismo que el lenguaje para hablar de lo mental. La concepción del significado que tiene el cartesiano es una concepción errónea.

Puede parecer a primera vista (aunque el por qué sólo resultará claro más tarde) que nos encontramos con dos tipos de mundo, mundos que están contruidos de materiales diferentes: un mundo mental y un mundo físico. De hecho, el mundo mental puede imaginarse como gaseoso, o más bien etéreo. Pero permítanme recordarles aquí el extraño papel que juegan en filosofía lo gaseoso y lo etéreo: cuando nos damos cuenta de que un sustantivo no se usa como lo que generalmente llamaríamos el nombre de un objeto y, cuando, por tanto, no podemos dejar de decirnos a nosotros mismos que es el nombre de un objeto etéreo. Quiero decir que nosotros ya conocemos la idea de "objetos etéreos" como subterfugio cuando la gramática de ciertas palabras nos pone en un aprieto y cuando todo lo que sabemos es que no se usan como nombres de objetos materiales. Esto es una sugerencia respecto a cómo se está disolviendo el problema de los dos materiales, *mente y materia*.²⁰

El argumento en contra del lenguaje privado propone dos alternativas que se oponen de manera enfática a la significación desde "mi propio caso". La primera alternativa sugiere que cualquier lenguaje es susceptible de ser aprendido. En segundo lugar, plantea un elemento más poderoso, plantea que una designación correcta requiere contrastar cualquier caso presente de designación con un caso pasado, o cualquier potencial caso futuro:

denomina.

IF(258) Imaginèmonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo "S" y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación-En primer lugar observarè que no puede formularse una definición del signo. -¿Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva!-¿cómo?, ¿puedo señalar la sensación?-No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación-como si la señalase internamente...Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo.-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: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de "correcto".

La réplica wittgensteiniana está sustentada en objetar la ostensión privada. La respuesta de Wittgenstein es bien conocida: el hablante, desde su propio caso, no es capaz de establecer una distinción entre "estar en lo correcto" y simplemente "creer que lo está". Y no es capaz porque la diferencia entre 'creer estar en lo correcto' y 'estar en lo correcto' es una diferencia entre poseer criterios por medio de los cuales designo, y hacer una designación dogmática. El hablante privado al no poseer criterios de aplicación no es capaz de establecer contrastes entre sus designaciones presentes y designaciones pasadas. No puede establecer una distinción entre la corrección de sus aplicaciones, con base en criterios, y la creencia en una corrección sin criterios. Lo anterior replica claramente la presunción, cara para el cartesiano, de la infalibilidad de la introspección y de la designación privada.

²⁰ Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 2003. p.78.

La siguiente es una discusión que pretendo plantear en dos frentes. En primer lugar, qué justifica al cartesiano presumir como significativa a la designación en su propio caso. En segundo lugar, y éste es un aspecto positivo, cómo dar cuenta de la comprensión y aprendizaje, además del uso significativo de los términos mentales, una vez más, desde la perspectiva de lo que constituye mi propio caso.

Las preguntas anteriores deben irse respondiendo a partir de explicitar qué significa "estar en lo correcto" y simplemente "creer estar en lo correcto". La respuesta debe buscarse, ya se dijo, en los criterios.

Los términos psicológicos, como de hecho cualquier otro término, requiere de criterios para su aplicación. En el caso de Wittgenstein, esos criterios, como lo dice el parágrafo 580 de las *Investigaciones*, son externos, es decir, son comportamentales.²¹

¿De qué manera la conducta puede constituirse en un criterio adecuado para, sobre su base, adscribir predicados mentales? La anterior es una pregunta por los medios que poseemos para saber -con corrección- cuándo es lícito afirmar de alguien distinto a mí sí tiene o experimenta, por ejemplo, dolor de cabeza. Pero sobre

²¹ Hay matices respecto a la atribución correcta en el caso de realizarlas bajo criterios comportamentales. La relación entre sensación y conducta plantea dificultades respecto a qué tipo de relación se establece entre ambas instancias. Parecen indiscutibles por lo menos dos cosas: la primera es que la relación no puede ser caracterizada como una relación necesaria entre conducta y sensación. Y no puede ser así porque es perfectamente posible concebir conducta sin sensación -quien finge o adscribe erróneamente- No obstante, es más o menos claro, y en vista de lo dicho hasta aquí, que Wittgenstein defendería una relación, si bien no necesaria, si por lo menos no puramente contingente.

todo, es una pregunta por el tipo de relación que se establece entre el criterio, en este caso la conducta, y el estado de cosas del cual la conducta es un criterio.²² Es importante hacer una aclaración: si bien Wittgenstein ofrece una discusión amplia y en diversos lugares sobre la distinción criterio/síntoma, en nuestro caso, lo discutiré para concretar algunos puntos que favorecerán nuestra conclusión respecto a que la conducta es un criterio apropiado para adscribir, experiencias internas.

En el *Cuaderno Azul* hay una mención que nos auxiliará en la manera cómo pretendemos acometer al concepto de criterio:

Si la ciencia médica llama angina a una inflamación causada por un bacilo particular, y preguntamos en un caso concreto "¿por qué dice usted que este hombre tiene angina?", la contestación "he encontrado tal y tal bacilo en su sangre" nos proporciona el criterio, o lo que podemos llamar el criterio definidor de la angina. Por el contrario, si la respuesta fuese "tiene la garganta inflamada", puede darnos un síntoma de la angina. Llamo "síntoma" a un fenómeno que la experiencia nos ha enseñado que coincide, de un modo o de otro, con el fenómeno que es nuestro criterio definidor.²³

El pasaje resulta más que sugerente. Por un lado deberíamos sostener, de algún modo esto ha sido motivo de réplica al escéptico kripkeano, que cuando aplicamos un concepto determinado esperamos hacer algo más que una mera hipótesis sobre la corrección de nuestra aplicación. Por tanto, la postura que sostenga que sólo tenemos síntomas, sobre los cuales adscribimos ciertas experiencias, es equivocada al plantear que entre conducta -como un

²² "So by 'behaviour' Wittgenstein cannot have meant anything like what the sceptic must mean. But in that case reference to criteria cannot be relevant to scepticism. This point will be even clearer if we notice that in some cases, Wittgenstein even counts sensations and thoughts as criteria". J.W. Cook, *Human Beings*, en *The philosophy of Wittgenstein: persons*, John V. Canfield (ed), New York, 1986. p.74. Cfr. *Investigaciones Filosóficas*, párrafos 106 y 179.

²³ Wittgenstein, *Cuaderno Azul*, *Op.Cit.* p.53.

modo de saber- y el estado de cosas del cual la conducta es un síntoma -al menos aplicado en este caso- lo que existe es una relación puramente contingente. Relación en donde algunas veces habrá la posibilidad de adscribir correctamente un predicado mental a un individuo, pero no nos es lícito esperar una relación genuina más allá de ser una relación establecida como una mera hipótesis. Por otro lado, el concepto de criterio definidor sugiere que hay una explicación que agota el significado de lo que es experimentado, del estado de cosas del cual es el criterio definidor. En este caso "el bacilo tal y tal que es encontrado en la sangre" y que proporciona el criterio definidor para afirmar que un hombre tiene angina. La lectura que puedo ofrecer del concepto en cuestión, es considerar al tipo de relación que se establece entre criterio definidor y el estado de cosas del cual es un criterio, como una relación de implicación lógica, es pues una relación necesaria. En su ensayo *Human Beings*, John W. Cook tiene ciertamente una conclusión similar. Cook, incluso, arriesga en su lectura que la distinción criterio/síntoma es introducida por Wittgenstein para oponerse a la idea de que debemos esperar encontrar un elemento común en todas las aplicaciones de un término general:

Él (Wittgenstein) nos dice que está introduciendo estos términos para evitar ciertas confusiones elementales, ...son las confusiones que se presentan al preguntar '¿Qué es esperar?' o '¿Qué es conocimiento?' ... y así sucesivamente mientras esperamos 'encontrar un elemento común' en todos los usos del término general.²⁴

En nuestro caso, retomaremos la idea del criterio definidor como

²⁴ Cook, *Op.Cit.* p. 75."He (Wittgenstein) tell us that he is introducing these terms 'in order to avoid certain elementary confusions', and from the context of the few pages immediately preceding and following this remark it is clear that these are confusions that arise out of asking 'What is expecting?' or 'What is knowledge?'...and so on while hoping to 'find some common element' in all of the applications of the

una instancia que se encuentra en el extremo opuesto a la idea del síntoma como una relación puramente contingente, entre lo que se considera como síntoma y la experiencia en cuestión. En otras palabras, el concepto de criterio definidor no puede ayudarnos a lograr una caracterización adecuada de la conducta como un criterio para adscribir correctamente predicados mentales.

El concepto de criterio definidor supone, entre otras cosas, que la relación entre conducta y estado de cosas es una relación rígida, y, por lo tanto, excluiría cualquier posibilidad de que se presente, por ejemplo, conducta sin dolor, el cual es un caso perfectamente posible.²⁵ En el mismo contexto del *Cuaderno Azul*, Wittgenstein dirá lo siguiente:

Recuérdese que, en general, nosotros no usamos el lenguaje conforme a reglas estrictas, ni tampoco se nos ha enseñado por medio de reglas estrictas. Por otro lado, nosotros, ...,comparamos constantemente el lenguaje con un cálculo que se realiza de acuerdo con reglas exactas. Es éste un modo muy unilateral de considerar el lenguaje.... Pues no sólo no pensamos en las reglas de utilización mientras estamos usando el lenguaje, sino que, cuando se nos pide que indiquemos tales reglas en la mayoría de los casos no somos capaces de hacerlo. Somos incapaces de delimitar claramente los conceptos que utilizamos; y no porque no conozcamos su verdadera definición, sino porque no hay 'definición' verdadera de ellos. Suponer que tiene que haberla, sería como suponer que siempre que los niños juegan con una pelota juegan un juego según reglas estrictas.²⁶

La cita favorece la lectura de Cook. En efecto, la mención del término 'definición verdadera' sugiere que no hay un elemento común que agote el significado de todas las aplicaciones de un término general. Por otro lado, la cita también plantea que nuestro uso cotidiano de conceptos, entre ellos el de términos mentales, no está basado en hipótesis, pero tampoco en reglas estrictas. La

general term".

²⁵ Me refiero a casos en donde la conducta de dolor es fingida o dramatizada.

propuesta wittgensteiniana y su énfasis en el uso cotidiano de conceptos trata de configurar el carácter público tanto de la forma como los reconocemos como de la comprensión que de ellos tenemos.²⁷ El elemento público que utiliza para explorar el significado es la actividad lingüística. Actividad típicamente pública que se caracteriza por su funcionamiento pautado y regular. Con su célebre argumento acerca del lenguaje privado, Wittgenstein dejaba clara la importancia de lo que puede denominarse como "externo" para referirse a lo "interno", puesto que para él no había forma posible de configurar las múltiples posibilidades del significado si no era recurriendo a dicha distinción.²⁸

La pregunta acerca del acceso a los "estados mentales" de los individuos únicamente obtiene respuesta a partir de la comprensión del comportamiento de los demás. Comportamiento cuya significatividad nos es accesible debido al carácter reglado de nuestras coincidencias en las reacciones o manifestaciones conductuales.²⁹

La postura de Wittgenstein es sostener que el fundamento del uso

²⁶ Wittgenstein, *Op.Cit.* p.54.

²⁷ IF.(307) "¿no eres después de todo un conductista enmascarado? ¿no dices realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?"- Si hablo de una ficción, se trata de una ficción *gramatical*. IF.(306)"¿por qué debiera yo de negar que hay ahí un proceso mental?!Sólo que "ha tenido lugar ahora en mí el proceso mental de acordarme de..." no significa otra cosa que: "me he acordado ahora de..." Negar el proceso mental significaría negar el recordar; negar que alguien, cualquiera, se acuerde jamás de algo."

²⁸ En efecto, la necesidad de criterios externos para hablar de lo interno ha sido asidero propicio para ciertas lecturas que reducen el discurso de Wittgenstein sobre lo mental a un análisis puramente comportamental. De cualquier modo, es claro que en el análisis de Wittgenstein el elemento comportamental, base sobre la cual adscribimos experiencias a terceras personas, es un elemento presente e indiscutible en lo que tenga que decir sobre lo mental y la manera como hablamos de ello.

²⁹ Uso "manifestaciones conductuales" para referirme a la conducta que manifiesta un sujeto al expresar una sensación. Aunque es importante decir que en otro

del lenguaje está en las prácticas sociales y la conducta observable.

contexto, Wittgenstein utiliza la expresión "manifestaciones naturales" como sinónimo de "manifestaciones conductuales" Ver *Zettel*.parágrafos 540-45.

El concepto de *forma de vida* es crucial para esta discusión. Forma de vida refiere al conjunto de hábitos, normas e instituciones que definen la vida en común de una sociedad o cultura. Es decir, las coincidencias de nuestras acciones, lingüísticas y extralingüísticas, revelan un acuerdo profundo, un acuerdo en tanto forma de vida. Un acuerdo profundo trata de aludir al acuerdo que sostiene y posibilita el entendimiento y comprensión de nuestras acciones al interior de una comunidad. El caso del entendimiento que tenemos del papel que juegan los términos psicológicos, no es distinto del entendimiento que logran las acciones de un hablante al interior de una forma de vida. Por tanto, entender un término psicológico nos debe acercar a la comprensión de su gramática, es decir, aquellas reglas o conjunto de reglas que componen las pautas que nos permiten usarlos de forma inteligible.

IF(241)"¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?"-Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.

IF(242)A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios...

Los términos psicológicos son particularmente complejos y ambiguos. Comúnmente los situamos en un terreno distintivo, es decir, nos resultan relativos, y ya antes de profundizar en el tipo de análisis que Wittgenstein despliega al respecto, nos encontramos con la dificultad de acotar el dominio en el que podamos tratarlos con un cierto rigor. Por ejemplo, "alegría", "temor", o cualesquiera estados de ánimo, incluso "dolor", difícilmente pueden

medirse con cierta certeza u objetividad, o determinar sus límites de manera precisa. Podríamos decir que su significado se encuentra en dependencia de los individuos que los expresan. En una posición extrema, podríamos preguntarnos si los términos en los que dichos conceptos son expresados poseen realmente significado. ¿A partir de qué momento una vivencia es alegre o triste? ¿Existe coincidencia en los grados de "alegría" o "dolor" de los diferentes individuos, que nos permita hablar de algún tipo de identificación, o identidad, que subyace a cada una de las expresiones en cada individuo particular?

Sin embargo, lo anterior no agota el tema de la normatividad. Es necesario preguntarnos y discutir la manera cómo ocurre la comprensión y el aprendizaje de términos psicológicos. Ésta es una cuestión trascendental para Wittgenstein. Ya se dijo antes que el filósofo vienés no niega la existencia de procesos mentales, su interés se centra en cómo nos referimos a ellos por medio de nuestras expresiones verbales.

En el caso del aprendizaje de términos psicológicos, la pregunta está en cómo aprendo a usar un predicado como el dolor o la tristeza por ejemplo. La sugerencia, para responder a lo anterior, está en responder a la pregunta acerca de cómo puedo identificar predicados de ese tipo en terceras personas. La posibilidad de identificar predicados psicológicos en otros exige exactamente criterios adecuados por medio de los cuales se dice que cualquier sujeto, al exhibir una conducta específica, tiene dolor de cabeza o

está triste por ejemplo. El echar mano de criterios comportamentales se constituye también como un argumento en contra del dualista. Podemos concluir diciendo que la comunicabilidad de los términos psicológicos corrobora una de las tesis (4) que atribuimos a Wittgenstein. La corrobora porque plantea que el aprendizaje de tales términos, y la posibilidad de la autoadscripción, está sustentado en poder hacer primero adscripciones en tercera persona.

En forma coincidente, con una intención crítica hacia el cartesiano, en el capítulo primero, con Wilfried Sellars, concluimos que el aprendizaje de términos que refieran experiencias internas, aún más, el aprendizaje de cualquier concepto, sencillo o complejo, es el resultado de un largo proceso de respuestas "públicamente reforzadas" a objetos públicos, en situaciones públicas.

En el tema de la introspección Wittgenstein se opone al concepto cartesiano de la mente. El modelo al respecto diría que sólo yo sé lo que siento y pienso, pero no tengo la certeza de que otros sientan o piensen. -De hecho, diríamos, ni siquiera que haya otros casos particulares distintos de lo que es mi propio caso-.

Wittgenstein invierte el problema: primero está el lenguaje como conducta social, y luego la posibilidad de la introspección. No es posible un lenguaje privado (que consista en definiciones ostensivas de objetos mentales cuya presencia sólo le sea accesible a quien los posee), porque tal lenguaje sería incommunicable e ininteligible.

Con respecto a la infalibilidad de la introspección, cuando decimos que es infalible, es porque algunos términos que empleamos para hablar en primera persona tienen esa forma. Por ejemplo, si digo "me duele la cabeza", sé o me resulta significativa la expresión, además sé que no estoy mintiendo, por lo tanto no puedo equivocarme. En otros casos importantes, por ejemplo en el caso de términos disposicionales que involucren creencias, deseos, intención, etcétera, si digo de X, que X es bondadoso, no hace falta mirar su vida mental sino observar qué hace o cómo se conduce, porque son términos disposicionales. Lo que se afirma es la relación entre deseos e intenciones y la conducta que los exterioriza, como una relación reveladora en un sentido amplio. La conducta y los actos *revelan* los deseos y las intenciones, como en el caso de X es bondadoso; y como una manera de observar -sin reducir- la vida mental desde un análisis disposicional.

La introspección, en el concepto que le importa a Wittgenstein defender, es falible, puedo equivocarme, e incluso para el caso de un observador externo, éste puede estar en una mejor posición para determinar con mayor corrección lo que sucede en mi propio caso.³⁰

Deseo destacar un último aspecto en donde la postura wittgensteiniana puede oponerse con la cartesiana. Este otro

³⁰ Lo anterior se puede ver con mayor claridad no sólo en el caso de términos disposicionales, sino y sobre todo en el caso de actitudes proposicionales como las creencias. En este caso, siempre es posible que algún observador esté en mejor posición para determinar la corrección de mi creencia de que X está triste porque reprobó matemáticas por ejemplo. Otro punto importante que hay que considerar. Es posible realizar análisis disposicionales de actitudes proposicionales, como el caso que expongo de las creencias, pero creo que cualquier lectura afortunada de Wittgenstein aceptaría sin problemas la posibilidad de análisis disposicionales, lo que

aspecto se encuentra igualmente dentro del contexto de la introspección, específicamente con lo que se destacaba atrás respecto de la consciencia permanente de los episodios de la vida mental en la postura cartesiana. Si recordamos lo dicho con anterioridad al respecto de este tema, lo que Wittgenstein negaría es la frase, cara al teórico cartesiano: "no puede haber pensamiento sin consciencia".³¹ Como se ve, el tema está ligado de manera necesaria con el de la consciencia permanente de nuestros episodios mentales. Al respecto, dice Malcolm:

Wittgenstein sugiere eso cuando filosofa sobre la naturaleza de la intención, la comprensión, el reconocimiento, el recordar, la decisión, y así sucesivamente, fijamos nuestra atención en nosotros mismos de una manera curiosa. Para observar qué es la decisión, decidimos hacer algo (por ejemplo, estar parado, o sentado), e intentamos concentrarnos en nosotros mismos al mismo tiempo -miramos en nosotros mismos- Hacemos esto porque tenemos la convicción que la decisión debe ser un acontecimiento mental definitivo, que podemos observar. Por esta concentración creamos una "atmósfera" especial, una experiencia peculiar. Pero todo lo que hemos hecho es concentrarnos en nosotros mismos de una manera inusual. No tenemos ningún argumento para pensar eso siempre o generalmente cuando tomamos una decisión alguna experiencia especial ocurre.³²

Lo que Malcolm enfatiza es lo siguiente: cuando realizamos una

rechazaría sería el reducir todo análisis posible a meras disposiciones.

³¹ "...Descartes va a asumir que no sólo estoy consciente en el sentido en que entran en mi mente 'objetos' (los objetos de la visión, del pensar, del soñar, del añorar, etc.) sino que también me percato de que los veo, los añoro, los deseo, los aborrezco y así sucesivamente. O sea, estoy consciente de que estoy consciente. Estar consciente es tanto ver como saber que se ve...Se sigue de lo que él dice que no puede haber nada en mi mente de lo cual yo no esté consciente, así como tampoco puedo equivocarme respecto a los **contenidos** de mi mente". Alejandro Tomasini Bassols, *Enigmas filosóficos y Filosofía wittgensteiniana*, Grupo editorial Interlínea, México 1995. pp.327-28.

³² Malcolm, *Problems of mind: Descartes to Wittgenstein*, George Allen&unwin, 1972. p.35-6. "Wittgenstein suggests that when we philosophize about the nature of intention, understanding, recognition, remembering, deciding, and so on, we fix our attention on ourselves in a curious way. In order to observe what deciding is, we decide to do something (for example, to stand, or sit), and we try to concentrate on ourselves at the same time -stare at ourselves-so to speak. We do this because we have the prior conviction that deciding must be a definitive mental event, which we can observe. By this concentration we do indeed create a special "atmosphere", a peculiar experience. But all we done is to gaze at ourselves in an unusual way. We have no grounds for thinking that

acción no es siempre posible, y diríamos, ni plausible, formular la existencia de una consciencia refleja que nos muestre que detrás de una acción particular, ej. jugar póker, suceda una experiencia mental del mismo juego. Por ejemplo, a la vez que juego efectivamente póker, puedo referirme a mi mismo como "estoy jugando al póker".³³

podemos "oírnos pensar", pero las imágenes verbales que nos permite hacer esto no son más que la misma conducta verbal pública por la cual nos expresamos comunicamos con otros... (es un error) suponer que el "acceso privilegiado" deba ser construido sobre un modelo perceptivo o cuasi-perceptivo.³⁴

Diría Wittgenstein que lo que sucede no es una experiencia de 'estar consciente que juego al póker'.

IF(418) ¿Es el hecho de que tengo consciencia un hecho de experiencia?...

La cláusula "estoy consciente de" es superflua, ya que dicha cláusula usada normalmente no sirve para aludir a una experiencia. La cláusula es significativa sólo en la situación de recobrar la consciencia.³⁵

always or usually when we make a decision some special experience occurs".

³³ Wittgenstein tiene una objeción a esta presunción cartesiana, su postura puede ubicarse en el siguiente párrafo de las *Investigaciones*: IF(417) "Entonces, ¿me observo a mí mismo y percibo que veo o que estoy consciente? ¿Y para qué hablar siquiera de observación! ¿por qué no decir simplemente 'percibo que estoy consciente'?-¿pero para qué la palabra 'percibo'? -¿por qué no decir 'estoy consciente'?-¿pero acaso no muestra la palabra 'percibo' que estoy atento a mi consciencia?-lo cual normalmente no es el caso.

-Si es así, entonces la oración 'percibo que...' no dice que estoy consciente, sino que mi atención está dispuesta de tal o cual manera..."

³⁴ Sellars, *Op.Cit.* p.178. "Again, we can "hear ourselves think", but the verbal imagery which enables us to do this is no more the thinking itself than is the overt verbal behaviour by which it is expressed and communicated to others...to suppose that "privileged access" must be construed on a perceptual or quasi-perceptual model".

³⁵ Cfr. Tomasini, *Op.Cit.* pp.335-38. En el contexto del propio Wittgenstein hay una mención de esta idea: IF(416) "...O sea que atestiguan de sí mismos que tienen

consciencia.-¿Pero qué curioso!¿con quién me comunico yo realmente cuando digo 'tengo consciencia?¿cuál es el propósito de decirme esto a mí mismo y cómo puede entenderme el otro?-Ahora bien, oraciones como 'Veo', 'Oigo' 'Estoy consciente' tienen realmente su uso. Al médico le digo: 'Ahora vuelvo a oír con este oído'; a quien me cree desmayado le digo: 'Recobré la consciencia' etc."

KRIPKE Y LA SIGNIFICATIVIDAD DEL LENGUAJE DE LO MENTAL

1. La postura de Kripke, su desafío escéptico como un desafío para hablar de lo mental.

La discusión presente pretende plantear el problema de las otras mentes como un caso particular del desafío escéptico planteado por Kripke. En términos generales, la crítica de Kripke plantea un escepticismo en el uso significativo de cualquier concepto. En nuestro caso, el escepticismo aplica en el uso significativo de términos mentales. Contextualicemos la discusión.

La propuesta de Wittgenstein es clara con respecto a la crítica a la privacidad y a cualquier posición que considere como significativa la designación desde "nuestro propio caso", sin apelar a instancias externas para hablar de lo interno. De alguna forma, lo que nos sugiere la argumentación wittgensteiniana es que una condición de posibilidad para hablar de lo que es nuestro propio caso, es poder realizar adscripciones en tercera persona.¹ La fórmula diría: sólo sé lo que es mi propio caso si soy capaz de hacer adscripciones en el caso de terceras personas. No obstante lo anterior, es importante plantear discusiones que no quedan necesariamente resueltas en la propuesta de Wittgenstein. Menciono una que favorecerá las discusiones por venir: la asimetría entre la primera y la tercera persona. Si bien Wittgenstein es enfático en argumentar la necesidad de criterios.

¹ Lo anterior parece decir que es una condición trascendental el poder hacer uso significativo en tercera persona para poder hacer un uso significativo en nuestro propio caso.

públicos -cómo reconocer la relación de expresiones de sensaciones con manifestaciones de conducta- para reconocer y comprender la gramática de un término mental. Es posible admitir también que los patrones de conducta, por medio de los cuales reconocemos o adscribimos experiencias a un sujeto, es el único elemento que funciona como evidencia de que el sujeto en cuestión experimenta una sensación.

La asimetría plantea no sólo una posibilidad de escepticismo con respecto a considerar suficiente base a la conducta para adscribir un predicado psicológico a personas distintas a mí. Plantea, igualmente, e invirtiendo el sentido del cuestionamiento, si es posible hablar de lo mismo en nuestro propio caso y en casos distintos al mío. Si el problema es evidente, tendremos que decir con Wittgenstein, y siguiendo la interpretación de Kripke, que no es algo fácil hablar de las experiencias de cualesquiera otros a partir de mi propio caso.

Si uno se tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo del propio, entonces ésta no es una cosa tan fácil: porque, por el dolor que *siento*, me debo *imaginar* un dolor que *no siento*. Es decir, lo que he de hacer no es simplemente una transición en la imaginación de un lugar a otro..IF.(302)

Saul Kripke en su *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*,* sostiene que la apelación a la observación de la conducta, como un modo apropiado sobre el cual adscribir predicados mentales; y la manifiesta dificultad de imaginar, a partir de mi propio caso, el dolor de alguien más, mueven a Wittgenstein a oscilar entre una

* Kripke, *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, UNAM, México, 1989.

filosofía que sostiene como significativa la postura de mi propio caso, y un conductismo que sostuviera que la manifestación conductual disuelve todo lo que puede decirse sobre los episodios internos.

La lectura de Kripke, en este sentido, mantiene abiertos por lo menos dos frentes contra Wittgenstein sobre el tema en cuestión.²

El primer frente es redundante con las últimas líneas de este escrito a saber, que no es algo fácil imaginar el dolor de alguien más a partir de mi propio caso. Lo que redundaría en un desafío escéptico a quien sostuviera que puede nombrar como 'dolor de cabeza' la sensación de alguien más, a partir de lo que él experimenta cuando se adscribe a sí mismo: 'tengo dolor de cabeza'. Aunado a ello está el hecho de que Kripke introduce un elemento escéptico a partir de la tesis Hume/Lichtenberg, acerca de la imposibilidad de hablar de un poseedor genuino de estados de consciencia. Un yo o un ego del cual se dice con verdad que es un poseedor de estados de conciencia particulares. La aceptación de tal tesis representa un desafío para hablar no sólo de un yo, sino se convierte en un problema escéptico sobre la *existencia* de otras mentes.³

² Al menos estos dos puntos son los que me interesa destacar.

³ Si consideramos que otras mentes deben ser poseedores genuinos de estados mentales.

El segundo frente abierto por Kripke, influyente por sí mismo, es el que encuentra una paradoja escéptica en la aplicación de conceptos psicológicos en primera y tercera persona. La formulación completa del problema debe apelar al texto principal de *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado* de Kripke. La paradoja escéptica que plantea Kripke se refiere a un escepticismo en la aplicación de reglas.

Aunque sobra decir que hay demasiada tinta escrita acerca de este desafío escéptico, la problemática, quizá simplificada, puede glosarse del siguiente modo. El desafío escéptico plantea por lo menos dos cuestiones. En primer lugar, la idea de que significar algo con un concepto es una idea que tiene un carácter indefinido:

Un punto es crucial para la 'aprehensión' de la regla. Aunque yo mismo he calculado únicamente un número finito de sumas en el pasado, la regla determina una respuesta para un número indefinidamente grande de nuevas sumas que nunca hemos considerado previamente.⁴

La posición de Kripke en contra del punto de vista disposicional, arguye que el total de disposiciones del hablante no pueden determinar cómo debe usar una expresión, porque el total de las disposiciones del hablante son finitas. Mientras que, por otro lado, la pregunta acerca de cómo *debe*, con esa fuerza normativa, ser usada una expresión debe recibir una respuesta en una infinidad

⁴ Kripke, *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, UNAM, México, 1989. p.17 Paul Boghossian tiene una ilustración de este mismo problema: "If I mean *plus* by '+', then there are literally no end of truths about how I ought to apply the term, namely to just the members of this set of triples and not to others, if I am to use it in accord with its meaning. If I mean *horse* by 'horse' then there are literally no end of truths about how it would be correct for me to apply the term, -horses on Alpha Centauri, to horses in Imperial Armenia, if I am to use it in accord with its meaning". Paul Boghossian, *The Rule-following Considerations*, en *Rule-following and meaning*, A. Miller y C. Wright (ed), McGill-Queen's

de casos. Así, los *hechos* acerca de mis disposiciones, al ser finitos, no pueden capturar qué significa para mí, por ejemplo, representar la adición con el signo '+'

El disposicionalista da una *descripción* de esta relación: si '+' significó la adición, entonces responderé '125'. Pero esto no es dar cuenta de manera adecuada de la relación, porque la explicación es *normativa*, no *descriptiva*. La idea no es que si mediante '+' quise decir la adición, responderé '125' sino que si pretendo concordar con el significado que en el pasado le atribuí a '+', *debería* responder '125'. La relación entre el significado y la intención respecto a acciones futuras es *normativa*, no *descriptiva*.⁵

La cita de Kripke nuevamente reitera que la observación de mis disposiciones no puede tener una aspiración normativa, debido a su carácter finito. El propósito de Kripke es afirmar que la relación entre significado e intención debe ser normativa, debe decirme por qué debo responder 125. La aplicación actual de la regla de la adición debe estar determinada; pero su determinación no puede estar sustentada en mis disposiciones pasadas acerca de cómo respondí en casos anteriores de aplicación. El punto entonces a defender es sostener que la práctica de aplicar reglas no constituye una práctica ciega ni infundada. Por el momento, propongo caracterizar con mayor detenimiento la postura de Kripke.

El pasaje citado de *Reglas y Lenguaje Privado*, ilustra de una forma clara que la inferencia llevada a cabo por el disposicionalista es ilegítima. De otro modo, la postura del disposicionalista es equivocada al pretender considerar como correcta una inferencia que

University Press. 2002. p.143.

⁵ Kripke, *Ibid.* p.38.

va desde premisas descriptivas hasta conclusiones que son de carácter normativo: "el hecho de que nuestra respuesta a la pregunta por la función de la que yo quería hablar sea *justificatoria* de mi respuesta actual es ignorado en la explicación disposicional y conduce a todas sus dificultades"⁶

La segunda objeción es hacia una denominada "normatividad" del significado. Y es de hecho una consecuencia de la anterior. La objeción tiene las siguientes características:

El escéptico duda de si cualquier instrucción que me di en el pasado obliga (*o justifica*) a la respuesta '125' antes que a la de '5'. Él expone el reto en términos de una hipótesis escéptica acerca de un cambio en mi uso. Tal vez cuando usé el término 'más' en el *pasado*, siempre quise decir tás: por hipótesis, nunca me di a mí mismo ninguna directiva explícita que fuera incompatible con tal suposición.⁷

Lo que sugiere la cita es que, al parecer, significar algo por medio de aplicar un concepto no me garantiza aplicarlo, ni que lo aplicaré, correctamente en casos subsecuentes. De alguna forma es posible extender la interpretación de las objeciones de Kripke añadiendo un par de preguntas puntuales: Qué justifica nuestros usos conceptuales -aplicación de reglas en casos futuros a partir de un caso actual. De otro modo, pregunta, cómo podemos argumentar a favor de la idea de que nuestras aplicaciones actuales concuerden con potenciales aplicaciones futuras. En todas las versiones aceptables en las cuales se puede formular el desafío, el problema que sugiere es un problema normativo. Podemos llamarle con

⁶ *Ibid*, p.39.

propiedad un problema normativo, porque el desafío plantea la necesidad de encontrar la justificación de nuestros usos lingüísticos no a partir de cómo de hecho usamos los conceptos, sino de preguntar cómo deberíamos.

La argumentación de Kripke para negar la existencia de un hecho que determine el significado de la regla puede establecerse en los siguientes pasos. En primer lugar, pregunta si existe un hecho que determine que *ahora* me refiera con la adición a la misma función aritmética que *antes*. En segundo lugar, afirma que no existe hecho en el pasado que determine mis disposiciones a querer referirme a la adición y no a la tadición.⁸

El núcleo de la crítica kripkeana a la determinación de la regla por mis usos pasados, es sostener que si mi respuesta actual en el caso del ejemplo aritmético '68+57' es '125'; la justificación de ésta, a partir de mis usos pasados, debe proveer información acerca de cómo estuve dispuesto a responder en el pasado a un ejemplo aritmético como el anterior. La discusión de Kripke se centra entonces en afirmar que la información acerca de mis disposiciones pasadas no está directamente disponible a mí en el momento presente, por lo que toda respuesta actual lo único que hace es formular una hipótesis acerca de mis disposiciones en el pasado. Es posible suponer que existen algunos hecho acerca de mí, episodios

⁷ Kripke, *Op. Cit.* p.22.

⁸ La argumentación de Kripke sostiene que mi historia mental es compatible con cualquiera de las dos hipótesis -ya me refiera a adición o a tadición-, pues cualquiera de las dos reglas es compatible con el número finito de aplicaciones de la regla que haya realizado en el pasado. Podemos decir: no hay ningún hecho

mentales o hechos respecto de mis relaciones sociales, a los cuales no tenga un acceso directo y sobre los cuales es posible formular hipótesis a la manera que el escéptico sostiene. No obstante, y esto es algopreciado para quien sostenga lo contrario del escéptico, parece claro que el caso de la función aritmética, no es un caso al que sea aplicable la formulación de hipótesis:

Recuérdese que yo calculo '68+57'inmediatamente y sin vacilar y se *supone* que el significado que le asigno a 'más'*justifica* este procedimiento. Yo no formo hipótesis tentativas preguntándome qué debería hacer en caso de qué una u otra hipótesis resultara verdadera.⁹

Parece claro ahora que esa suposición que enfatizamos de la cita de Kripke es el centro de toda discusión posterior. El problema puede entonces ubicarse en la *forma* como asigno, o asignamos, el significado que nos justifica en nuestras respuestas. La discusión se coloca entonces en el tipo de relación que existe entre regla y aplicación.

La pregunta entonces es cómo se determina el significado de la regla.

La lectura crítica de Kripke parte del multicitado parágrafo 201 de las *Investigaciones Filosóficas*, en el cual el filósofo vienés acepta la posibilidad de que cualquier curso de acción puede potencialmente concordar con una interpretación particular de la regla. La concordancia, si bien puede ser explicada como una aplicación correcta de un concepto, también puede presentar el caso

de mi vida mental que pueda fundamentar mi intención al significar. Mi aplicación puede ser interpretada como una función de la adición o de la tadición.

⁹ *Ibid.* p.41.

de que cualquier acción pueda adecuarse a la regla. Por lo tanto, la regla no determinaría un curso de acción particular, porque un curso de acción puede hacerse concordar con otra regla.

La lectura detallada del problema que observa Kripke reside en sostener que no hay nada en la regla o en los *hechos*, como su uso pasado, o en las intenciones de quienes en el pasado la aplicaron, que pueda determinar si un comportamiento actual está o no conforme a la regla. Esta posición tiene su base en lo expresado por Wittgenstein en el comienzo del párrafo 201 y que, palabras más o menos, dice que cualquier acto puede constituir el seguimiento de una regla bajo determinada interpretación. Para ilustrar esta idea wittgensteiniana, el autor hace referencia a la continuación de una serie aritmética en función de la regla "n+2":

Supongamos que un sumador sigue una secuencia numérica como la siguiente: 100, 102, 104, 108 la cual es una aplicación de la regla "n+2". Esta secuencia puede verse como una aplicación incorrecta de la regla "n+2" pero también puede ser vista como el seguimiento de una interpretación particular de la regla "n+2" que ordena sumar "n+4" a partir del número 104.

Con este ejemplo se pretende destacar que siempre será posible ofrecer una interpretación de la regla que presente un caso como una instancia particular de la misma regla. La regla no puede reclamar cada una de sus instancias de aplicación en cada oportunidad de uso.

Kripke sugiere que la paradoja escéptica sintetiza el núcleo de las *Investigaciones Filosóficas*. Desde su punto de vista, la postura de Wittgenstein, o cualquier postura que pretenda defender una lectura particular de Wittgenstein, deberá ofrecer un argumento contundente contra ese problema escéptico. Kripke cree que una vez que llegamos al punto en dónde surge su desafío escéptico, nos debemos encontrar en el preámbulo de una pregunta de segundo orden que exige una respuesta a un cuestionamiento concreto: ¿qué justifica nuestro seguimiento acertado de la regla?

Una respuesta al escéptico debe satisfacer dos condiciones. Primero, debe dar cuenta de cuál sería el hecho (referente a mi estado mental) que constituye el que yo me refiera a más y no a tás. Pero, además, hay una condición que debe satisfacer cualquier candidato que se proponga para tal hecho. Dicho candidato debe en algún sentido mostrar qué tan justificado estoy al dar la respuesta "125" para "68+57".¹⁰

Volvamos a nuestro ejemplo de la serie numérica. Si alguien intenta seguir la serie 100, 102, 104, ... se pueden sugerir múltiples alternativas, el sumador puede por ejemplo, o bien continuar así la serie: 106, 108, 110, ... o, de otro modo, de la siguiente manera: 108, 112, 116... Sin embargo, dado que estamos familiarizados con una continuación de la serie numérica en cuestión, es posible preguntar-nos por qué descartar *a priori* las otras opciones de continuación de la serie. Si consideramos además, y creo que el interés de Kripke estaría de acuerdo con ello, que no sería de la satisfacción del escéptico decir que "seguir la serie desde 104 a 106, 108, 110, ... fue algo que se nos impuso de forma natural".

¹⁰ Kripke, *Op. Cit.* p.20.

Es por ello que Kripke exige un argumento para disolver la indeterminación de la regla.¹¹

Aunque el ejemplo que usa Kripke y el que usamos en nuestra exposición es un caso asociado con una secuencia numérica, las implicaciones no se restringen al uso de una función matemática.

El argumento de Kripke se aplica, en principio, al uso significativo de cualquier concepto. En nuestro caso, como se verá más adelante, es el uso adscriptivo de predicados mentales. De tal manera que si el argumento escéptico es defendible, la idea de usar significativamente los conceptos se diluye.

Veamos la interpretación de Kripke desde su aplicación al uso de predicados mentales o psicológicos. En el caso particular de términos mentales, en la adscripción que es, de hecho, un uso, Kripke lo piensa como un caso en donde la paradoja escéptica que explota del párrafo 201 es aplicable. Si en la formulación original del problema se producía un tipo de escepticismo semántico que cuestiona la existencia de un hecho que pueda justificar el

¹¹ Ciertamente Wittgenstein tendría algo que decir sobre la exigencia kripkeana de una respuesta de segundo orden al desafío escéptico. En donde Kripke exige un argumento, en donde exige ir más allá de nuestras acciones para explicar las mismas, Wittgenstein cree que no debemos dar ese argumento, no en virtud a nuestra incapacidad para darlo, sino en virtud de que justamente allí se ha agotado el camino en donde es lícito, y tiene sentido, cuestionarnos: "Aquí domina la tentación de decir todavía algo, cuando ya todo ha sido descrito... Aquí tropezamos con un fenómeno notable y característico de las investigaciones filosóficas: la dificultad -podría decir- no está en encontrar la solución, algo que parece como si fuera sólo el preámbulo de la misma. "ya lo hemos dicho todo". No se trata de algo que se desprende de ahí, sino que precisamente ¡esto es la solución! Esto tiene que ver, según creo, con el hecho de que erróneamente aguardamos una explicación; mientras que la solución de la dificultad es una descripción,...Si nos detenemos en ella y no tratamos de ir más allá. La

entendimiento que el sujeto demuestra en su aplicación. (De alguna forma, lo que se coloca en balanza es la posibilidad de racionalizar la conducta lingüística del sujeto. En efecto, en la presente discusión, la paradoja toma la siguiente forma: cómo puedo extender el significado del concepto "dolor", a partir de mi propio caso, a casos futuros y en el uso adscriptivo en tercera persona.

Otra forma válida de expresar el desafío, considerando que la manifestación conductual es una expresión que reemplaza a la sensación de dolor,¹² sería preguntar: qué justificación tenemos para sostener que hay una relación entre el significado lingüístico del término "dolor" (de cabeza por ejemplo) y la manifestación conductual que exhibe el sujeto al expresar "me duele la cabeza". Es posible sostener que ambas réplicas de Kripke, el escepticismo en el significado lingüístico y las consecuencias de aceptar la tesis Hume/Lichtenberg, se corresponden con los dos niveles de escepticismo que identificamos atrás. Los niveles que referimos es el de un escepticismo acerca de la adscripción que hacemos en tercera persona a partir de nuestro propio caso. El segundo nivel, que puede ser considerado como un problema más general que el anterior, es el de un escepticismo acerca de la existencia de las otras mentes. Por otro lado, la paradoja escéptica es posible ubicarla como el resultado de adscribir estados de conciencia particulares a partir de nuestro propio caso.

dificultad aquí está en hacer alto. Z(313-314).

¹² IF.(244)...";dices, pues, que la palabra dolor significa realmente el gritar?"
-Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo

Dentro de las suposiciones que caracterizan la posición de Kripke, está la que concede que un hablante es capaz de realizar aplicaciones conceptuales correctas. Sean aplicaciones concretas de reglas aritméticas o adscripciones de sensaciones particulares que resultan paradigmáticas -presentan conducta paradigmática- para su atribución correcta a otro. Kripke concede igualmente una capacidad infinita al "aplicador". Lo que Kripke disputa, entonces, no es la capacidad que tiene un sujeto en su práctica, sino el hecho mismo que puede justificar la aplicación correcta.¹³

La tesis Hume/Lichtenberg aceptada en cierto momento por Wittgenstein y que, según Kripke, lo condujo a una cierta simpatía hacia conclusiones solipsistas y conductistas,¹⁴ plantea un problema distinto.

La discusión se ubica no en la posibilidad de adscribir estados mentales a otros, al contrario, se centra en la posibilidad misma de poder ubicar a cualquier sujeto de quién se diga con propiedad que "tiene" o "posee" estados de conciencia. No obstante, Kripke interpreta como más poderosa la tesis en cuestión:

¿Cómo sé, se dice, que otros cuerpos tienen mentes como la mía? Se asume que yo sé en mi propio caso lo que es una mente y qué es que un cuerpo "la tenga". Pero la conclusión inmediata de la crítica de Hume y Lichtenberg de la noción del

describe.

¹³ Casi podríamos decir ante esto que la idea que considera Wittgenstein es que aprender una regla es aprender una técnica. En otras palabras, aprender un concepto implica aprender a usarlo, conocer los distintos usos en los cuales el concepto resulta significativo. La idea que subyace a lo anterior es que los significados son normativos.

¹⁴ Véase, Kripke, *Ibid.* pp.134ss.

yo es que no tengo semejante idea en mi propio caso y que pueda generalizarse a otros cuerpos.¹⁵

La supresión del sujeto en la discusión sobre la autoadscripción de una experiencia particular como el dolor, -sustituir "yo tengo dolor" por "hay dolor"-, creo que sugiere la necesidad de formular una crítica a favor de la autoconciencia. Hablar a favor de un poseedor genuino de estados mentales, de un individuo al cual sean adscribibles tanto predicados mentales como características físicas. Aunque con ello, sospecho, no habremos logrado demasiado para poder replicar al escepticismo en la adscripción de predicados psicológicos a otros. Y no lo habremos hecho porque a nuestro paso sale el primer desafío planteado por Kripke, a saber, el escepticismo en el significado lingüístico.¹⁶

La necesidad de postular un poseedor genuino responde a la exigencia, planteada también por Kripke, de ofrecer una explicación plausible de la relación entre, por ejemplo, la sensación de dolor y un cuerpo físico. Una explicación que no requiera postular una instancia intermedia "compleja o misteriosa" como la mente. La presunción es: si puedo garantizar la relación -del tipo que ésta sea- entre mi cuerpo y la sensación de dolor, entonces podría establecer una posesión genuina. Con lo cual tendríamos un argumento a favor de hablar con propiedad y significatividad de lo

¹⁵ *Ibid.* p.129.

¹⁶ El problema es en todo caso similar al original, si bien puedo identificarme como un poseedor genuino de estados mentales porque puede establecer una relación adecuada entre mi cuerpo y la experiencia particular, con lo cual aparentemente salvo la tesis Hume/Lichtenberg, aún queda por ofrecer una explicación plausible sobre cómo establezco que otros "tengan" -con esa fuerza posesiva- lo que dicen experimentar cuando expresan "me duele la cabeza" y que esta sensación es, en todo caso, la misma en mi propio caso.

que constituye mi propio caso.

Es importante aclarar una posible confusión. Si bien lo que persigo es ofrecer condiciones para que el hablar de nuestro propio caso resulte significativo, esto no debe considerarse en detrimento de la idea wittgensteiniana sobre la interdependencia en los usos adscriptivos en primera y tercera persona. Es importante también hacer notar que de hecho no resulta significativo hablar de lo que constituye mi propio caso, designar y reconocer los episodios de mi vida interior, sin aplicar criterios externos y públicos para su identificación y designación en el caso de otros. La manera cómo hablamos de nuestra vida mental y el uso que damos a los conceptos mentales, es un uso que implica saberlos aplicar en el propio caso y en casos distintos al mío, ese es creo el núcleo del argumento en contra del lenguaje privado.

La discusión en adelante, debe incluir alternativas que se desprenden del problema escéptico kripkeano. La discusión estará centrada en la posibilidad de hablar de algo distinto a la interpretación como una instancia que relaciona regla y aplicación. Con respecto a la problemática planteada por la tesis Hume/Lichtenberg, debo decir que la discusión no será tratada aquí.

Es importante decir que si bien ambos desafíos proponen serias dificultades a cualquier hipótesis sobre la significatividad de adscribir estados de conciencia en tercera persona, no es posible responder a ambos desafíos de una sola e idéntica manera. Por

tanto, propongo concentrarnos en la evaluación de la réplica de Kripke y las consecuencias de la hipótesis escéptica que adelanta. Me parece que lo que denominé como nuestro problema principal, es un problema que puede considerarse como un caso particular dentro de la lectura escéptica de Kripke con respecto al seguimiento de reglas.

Aceptado esto, se impone realizar una evaluación del lugar en dónde Kripke nos ha dejado, y este lugar constituye claramente un dilema entre aceptar o no la paradoja escéptica en la aplicación conceptual. Nuestro dilema puede formularse como sigue. O bien aceptamos la paradoja y la posibilidad del escepticismo semántico; o bien rechazamos la lectura de Kripke y planteamos la posibilidad de leer a Wittgenstein, y a su célebre parágrafo 201 de las *Investigaciones Filosóficas*, sin los riesgos de una interpretación escéptica.

Nuestro propósito es mostrar que tal dilema es un dilema artificial.

Desde cualquier óptica, optar por la segunda opción que plantea el dilema es una alternativa viable y filosóficamente interesante.

El rechazo de la lectura kripkeana es también un rechazo al escepticismo semántico. El rechazo de la lectura de Kripke, exige por lo menos algunos elementos de interés que una propuesta planteada con el propósito de rechazar la lectura en cuestión debe atender. Tales elementos son que el rechazo de la tesis escéptica

de Kripke, en todo caso, constituye un rechazo a los efectos que de aceptar la tesis de Kripke ésta traería consigo. Una forma amplia de interpretar el desafío escéptico y las consecuencias que traería consigo su aceptación, sería plantear la posibilidad de perder la capacidad real de significar algo con nuestras expresiones, de eliminar las fronteras entre lo válido y lo inválido, en suma, de perder la capacidad de significar.

El rechazo de la paradoja nos exige formular una lectura alternativa del párrafo 201 que llene el vacío que parece Kripke encontrar entre la regla y la aplicación. Entonces quizá nuestro rechazo de la lectura de Kripke debe convertirse en una exégesis del párrafo 201, que allane el camino para "exorcizar" la posibilidad del escepticismo semántico. Recordemos el párrafo del párrafo en cuestión:

Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría concordancia ni desacuerdo... IF (201)¹⁷

La posición de Kripke planteada en términos generales atrás señala la necesidad de mostrar cuál es el tipo de relación entre la regla y su aplicación efectiva. El intermediario para Kripke es la interpretación. Su postura es posible glosarla del siguiente modo: si la tercera instancia que media entre la regla -concepto- y un curso de acción -aplicación- es la interpretación, cómo podemos

¹⁷ Cito incompleto el párrafo deliberadamente y con el propósito de hacer notar que la lectura de Kripke enfatiza particularmente este mismo primer párrafo. Adelante se volverá al mismo.

hablar de criterios para el uso conceptual si cualquier interpretación o reconstrucción de nuestros usos puede hacerse concordar con la regla.

Lo que sucede después de esta primera lectura del párrafo por parte de Kripke es extraer una serie de consecuencias que atraen recurrentemente al filósofo, como son los desafíos escépticos, las paradojas o las aporías. No obstante, si leemos con detenimiento, la lectura del párrafo 201, me refiero a la lectura integral del mismo, ofrece mayores posibilidades interpretativas de los intereses de Wittgenstein y aún del mismo Kripke. Me explico, si bien Kripke formula el problema escéptico a partir del primer párrafo del párrafo 201, su interpretación de la postura de Wittgenstein no se agota en ello.

Podemos arriesgar que la versión completa de la exégesis, por lo menos más cercana al interés de Kripke, es la que sostiene que Wittgenstein, en el contexto de discusión sobre el problema de seguir una regla, asume una postura escéptica, pero no acepta las consecuencias que supone asumirla, esto es, que la regla está indeterminada. Por lo anterior, es importante hacer énfasis en lo que sostuvimos atrás, al principio de este apartado: el rechazo del problema escéptico no puede ser un acto de rechazar sin proponer. De hecho, en la lectura de Kripke es lo que se sostendrá más adelante. En su interpretación, lo que Wittgenstein genuinamente afirma es un problema escéptico acerca de la indeterminación de la regla.

No obstante, lo que no afirmaría Wittgenstein es que aceptar la indeterminación implica, necesariamente, aceptar también la serie de consecuencias desastrosas, como el relativismo semántico por ejemplo.

La solución que puede plantear Wittgenstein es apelar al contexto y carácter público de las reglas. La solución es ya suficientemente conocida y apela a toda una caracterización pormenorizada de una postura contraria a la privacidad de las reglas, de los conceptos.

En suma, es un rechazo a la posibilidad de reglas privadas que puedan seguir hipotéticos hablantes privados. Lo que sugiero en este momento es revisar algunas propuestas sobre el problema escéptico. La primera propuesta que podemos revisar puede caracterizarse como persiguiendo el propósito de enfatizar el aspecto público e intersubjetivo del lenguaje y las reglas que rijen nuestros usos lingüísticos. Esta posición comunmente puede denominarse como una respuesta indirecta o escéptica, postura que le atribuye Kripke a Wittgenstein.

Las siguientes propuestas a revisar, aunque en realidad serán tres posturas distintas, si bien respetan el núcleo central del argumento wittgensteiniano del lenguaje privado, sostendrán también que es posible elaborar una propuesta que no diluya toda significatividad en el acuerdo intersubjetivo de una comunidad.

Las propuestas en cuestión tratarán de hacer relevantes los casos en los cuales la posibilidad del no acuerdo en el seguimiento de

reglas no anula la justificación de un sujeto en su aplicación.

Una versión que recoja este aspecto, junto con el énfasis en el tema de la comprensión y uso de una regla, son elementos importantes dentro de una postura que ofrezca una lectura no escéptica de la paradoja mencionada en el párrafo 201.¹⁸

Por el momento, propongo concluir este capítulo que trata de resumir los elementos que conforman la postura de Kripke en su texto principal. Para ello, expondré la lectura que hace Kripke, particularmente de la que considera él constituye la alternativa wittgensteiniana a la paradoja escéptica. Kripke atribuye a Wittgenstein la formulación de una propuesta que específicamente acepta la paradoja pero se resiste a aceptar con ella las consecuencias que ésta conlleva. Esto es, admite que hay una indeterminación de la regla, pero rechaza que de aceptar esto se sigan consecuencias como el escepticismo semántico. La propuesta formalmente puede ser denominada, y así la denominaremos aquí, como una solución escéptica o indirecta del desafío escéptico.

La importancia de observar las tres lecturas no escépticas, la de McDowell, la de Hacker y Baker, y la de Wright, junto al énfasis en el elemento común que se puede decir comparten en contra de la postura escéptica, reside en destacar igualmente un punto que no queda suficientemente claro en la respuesta escéptica que veremos a

¹⁸ Las propuestas en cuestión son las lecturas de P.M.S Hacker y G.P Baker en su *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*; la serie de ensayos de John McDowell, en su *Mind, Value and Reality*; y los ensayos de Crispin Wright *Kripke's Account of the Argument against Private Language*, y en *Wittgenstein's Rule-Following considerations and the central project of theoretical*

continuación, como complemento de la postura de Kripke en su texto. El punto que no es resuelto, y que será claro si nuestra próxima reconstrucción de tal respuesta es exitosa, es afirmar que la respuesta indirecta o escéptica no logra escapar a la argumentación escéptica. Y no lo hace porque aún desde su lectura la problemática mencionada en el primer párrafo del parágrafo 201, sobre la posibilidad de hacer concordar cualquier curso de acción pasado o presente con la regla, continúa vigente. Es vigente porque apelar al consenso para justificar mis usos no implica que sepa, en mi caso, aplicar conceptos. Por otro lado, no se resuelve el problema escéptico porque siempre será posible formar consensos acerca de las reglas y sus aplicaciones, sobre una base sólo consensual y no de la corrección de las reglas y nuestras aplicaciones de la misma. Como puede verse, gran parte del problema estará entonces en cómo interpretamos la naturaleza del acuerdo y la forma cómo interviene lo público en el desarrollo de nuestras prácticas.

2. La solución escéptica wittgensteiniana en la lectura de Kripke

En la lectura de Kripke se sugiere que la solución de Wittgenstein en las *Investigaciones* es escéptica. Es decir, que la propuesta que ofrece Wittgenstein al problema escéptico es apelar a criterios como afirmabilidad o aseverabilidad, para justificar nuestra aplicación conceptual. A continuación, veremos a detalle el

planteamiento del problema y los elementos que conforman la lectura de Kripke sobre la solución wittgensteiniana.

Concedamos a Kripke que efectivamente existe una paradoja escéptica en los mismos términos en los cuales él la expresa. En ese caso, una solución directa es aquella que muestra dónde falla el argumento.

Aquella que muestra qué es lo que nos justifica a seguir la regla de una manera determinada y no de cualquier otra.¹⁹ Una alternativa escéptica, por otro lado, reconoce el argumento sobre la indeterminación de la regla pero muestra que de él no es posible derivar las consecuencias que advierte el argumento de Kripke. La anterior es, desde el punto de vista de Kripke, la solución propuesta por Wittgenstein.

La solución escéptica debe empezar admitiendo que las consecuencias que se derivan del argumento escéptico imposibilitan la significación. Podemos decir también que imposibilita la racionalidad en la conducta lingüística, ya que no es posible, desde este punto de vista, justificar nuestra competencia y corrección lingüística fuera de un marco social. Al mismo tiempo debe, sin embargo, afirmar que el argumento escéptico fracasa en

¹⁹ Es este un punto que hemos estado enfatizando, aceptar una solución directa, una solución que reclama para sí un segundo orden, nos obligaría a mostrar, desde una esfera ajena a nuestras prácticas, qué nos justifica a obrar de una manera determinada y no de cualquier otra. Sin embargo, es este precisamente el paso que no es aceptable en la argumentación escéptica: siempre que hablamos y podemos ofrecer razones o explicaciones de nuestras acciones, lo hacemos desde nuestra perspectiva como hablantes, dentro de una práctica lingüística particular.

sus conclusiones si se adscribe al contexto de una comunidad. La comunidad se convierte en el tribunal que determina con su asentimiento o rechazo si nuestras acciones son lícitas y están justificadas. Analicemos detenidamente lo anterior.

Es conocido que uno de los puntos de interés más localizado en Wittgenstein está centrado en rechazar la idea de que seguir una regla sea una tarea individual o privada.

¿es lo que llamamos "seguir una regla" algo que pudiera hacer sólo un hombre sólo una vez en la vida?...No puede haber una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etcétera. Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar un partido de ajedrez son *costumbres*...IF(199)

Si asumimos que el acto de seguir la regla es una tarea de interpretación individual a través de la cual se buscan razones que no encontramos, no habrá una salida a la paradoja escéptica.

El acto de seguir la regla es esencialmente social, las acciones individuales están bajo el arbitrio de la comunidad. De otro modo, podemos decir que seguir la regla está íntimamente asociado con responder a determinados problemas en la forma en que la comunidad espera, o en la forma en la cual cualquier otro miembro de la comunidad respondería ante un problema similar. El acuerdo es entonces el núcleo de la inteligibilidad entre las acciones individuales dentro del cuerpo social. Al mismo tiempo que se convierte como el criterio normativo dentro del cual se resuelve la licitud de cualquier acción. Con respecto al hablante, de éste no podría decirse que *sabe actuar*, no tiene un entendimiento de lo que

significa una regla, sino que su acción es una hipótesis que encuentra aprobación o rechazo al interior de la comunidad.

Veamos ahora cuáles son los problemas de sostener al acuerdo y a la comunidad como árbitros de las acciones de los sujetos. Las siguientes observaciones constituyen los elementos a los cuales la solución indirecta no escapa de la argumentación de Kripke. Si la solución escéptica desea distanciarse de las consecuencias emanadas de la paradoja, debe ofrecer una formulación que sea divergente de la relación entre acuerdo y significado que propone Kripke en su lectura.

Esta relación no puede consistir en que el consenso fije de forma previa cuándo una aplicación o un uso es correcto. El aceptar esa relación supondría caer en el problema que el escéptico trata de sostener: que tomar como criterio de justificación cualquier acción del pasado no determina el contenido de la acción actual, porque siempre será posible realizar múltiples reconstrucciones de esta acción como de acuerdo con otra regla. La relación entre acuerdo y significado tampoco puede consistir en que el acuerdo determine a *posteriori* si las acciones siguen la regla. Esto es porque siempre sería posible que cualquier afirmación fuera correcta o no -lo único que necesitaríamos sería establecer un acuerdo para ello-.²⁰

²⁰ Es este un punto de conflicto con la lectura de Kripke. Si bien en muchos aspectos la recurrencia al aspecto social y al acuerdo es ya un lugar común, lo que no puede ser un lugar común es discutir cuál es la naturaleza del acuerdo o la naturaleza del acuerdo común o forma de vida que compartimos, según Wittgenstein.

No obstante, la determinación del significado únicamente puede ser realizada, desde esta perspectiva, *a posteriori* de la aplicación de los conceptos. Así, sólo en la medida en que una acción de uso obtenga el acuerdo general de la comunidad, cabrá afirmar que se hizo un uso correcto de los términos. La corrección de la acción no está guiada por reglas que el sujeto o aplicador pueda seguir cuando realiza acciones lingüísticas. El "aplicador" actúa sólo guiado por la aprobación posterior de la comunidad, sin poder dar u ofrecer una explicación de las razones por las cuales actuó de una manera y no de otra. Para el escéptico, su acción no es más que un salto al vacío, una acción sólo sustentada sobre su propia interpretación del contenido de la regla.

La lectura kripkeana de la solución escéptica afirma que el elemento determinante de la corrección de la acción no es la propia regla ni la habilidad que demostramos en nuestra práctica lingüística.

La corrección depende del grado de consenso o aceptación general que recibe cada aplicación de conceptos. El criterio de significatividad es entonces consensual, no depende de un entendimiento del hablante al actuar. Está más allá de que algún elemento interno al hablante determine la corrección de sus aplicaciones. La idea se expresa del siguiente modo: los usos que son considerados significativos al interior de una comunidad establecen una restricción y un parámetro sobre el cual evaluar los actos de cualquier hablante potencial.

Por tanto, el uso de un hablante potencial que rebase, o resulte contravenir esa regla particular aceptada consensualmente, nos conduciría a no poder atribuirle al hablante en cuestión que su acción es correcta o sigue una regla.

Finalmente, resulta importante destacar ahora lo siguiente: para Kripke, en el fondo, no es posible tratar de justificar una aplicación conceptual apelando a una instancia consensual, como parece sostener la solución escéptica. Para Kripke, la justificación de nuestro uso de una regla determinada debe partir del hecho de que *sabemos* que esa regla particular es correcta.

Cualquier apelación a criterios externos abre un camino dentro del cual el escepticismo sienta sus bases. Los criterios al ser externos están sujetos a la aceptación social, su corrección no está basada en el conocimiento que tenemos de la regla, toda aplicación basada en criterios externos es entonces una hipótesis.

Nuestro tema central sobre las otras mentes tiene relevancia en este punto de la solución escéptica.

Si caracterizamos el problema sobre las otras mentes como un problema que surge de la imposibilidad de hacer adscripciones de predicados psicológicos, no sólo en mí caso, sino en casos distintos al mío.

Por otro lado, ubicamos el tema de las otras mentes como

un caso particular de un problema general, que es el del escepticismo y la justificación sobre la corrección de nuestros usos conceptuales; entonces, el desafío aplica en cómo justificar que nuestros usos, en primera y tercera persona, de predicados psicológicos dependan no sólo de una base consensual. La apelación al concepto forma de vida es fundamental para atajar una interpretación superficial del sentido del acuerdo en el contexto wittgensteiniano.

Los hombres concuerdan en el lenguaje, y este acuerdo no es un acuerdo en las opiniones sino en la forma de vida.²¹ Por tanto, nuestros usos lingüísticos, nuestros acuerdos en tales usos, no dependen de una base consensual.

No dependen de que acordemos a qué nos referimos cuando hablamos; sino que su comprensión está posibilitada por nuestra participación en una forma de vida en común.

Es importante destacar por último que, para Kripke, la solución escéptica que brinda Wittgenstein está basada en la posibilidad del acuerdo y, más específicamente, en la posibilidad de atribuir competencia lingüística en los demás miembros de la comunidad. Por supuesto, esta lectura intenta hacer depender la posibilidad misma de poder hacer atribuciones de la base consensual que poseamos.

La solución gira en torno a la idea de que otros pueden comprobar lo que cada persona sostiene al afirmar que está siguiendo una regla. Otros en la comunidad pueden comprobar si quien supuesta-

²¹ cfr. *Investigaciones Filosóficas*. Parágrafos 241 y 242.

mente sigue la regla está dando respuestas particulares que ellos aceptan, que concuerdan con las de ellos o no.²²

TRES PROPUESTAS POSITIVAS ACERCA DE LA SIGNIFICATIVIDAD

A continuación me detendré a revisar y evaluar tres propuestas contemporáneas que tratan de leer las conclusiones de Kripke, en su lectura de las *Investigaciones Filosóficas*, de un modo no escéptico. De hecho, debo decir que estas tres propuestas antes que tratar de responder con una solución alternativa de la paradoja, se cuestionan, a la manera wittgensteiniana, por qué hemos de aceptar un problema en nuestra aplicación conceptual, por qué hemos de aceptar el desafío escéptico como un desafío real. Con base en estas posturas, veremos las implicaciones para con nuestro tema de las otras mentes, y la discusión de términos capitales para nuestro problema, como son acuerdo y forma de vida.

Las propuestas corresponden, en un primer caso, a John McDowell,^{*} cuya postura se puede revisar en una serie de artículos que se desprenden de su libro *Mind, Value and Reality*. Artículos como: *Wittgenstein on following a rule*, y en *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's later philosophy*. En segundo lugar, propongo revisar con detenimiento la lectura que desarrollan P.M.S. Hacker y

²² Kripke, *Ibid.* p.96.

* John McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University press. 1998.

G.P Baker** en su texto *Wittgenstein: rules, grammar and necessity*. Finalmente, revisaré la postura de Crispin Wright*** en dos artículos por lo menos, en su *Kripke's Account of the Argument against Private Language* y en *Wittgenstein's Rule-Following considerations and the central project of theoretical linguistics*.

Antes de iniciar las tres lecturas y su evaluación, veamos cuál es el elemento nuclear que pretenden atacar las lecturas de la exigencia escéptica emanada de las tesis de Kripke.

Atrás dijimos que la disputa de Kripke no se resuelve al preguntar si somos o no capaces de realizar aplicaciones conceptuales, sino que pregunta, qué nos justifica hacerlas de un modo determinado y no de otro.²³

Las consecuencias producidas por la paradoja escéptica son el escepticismo semántico, ya que al no haber criterios de verdad que determinen cuándo la aplicación de la regla es correcta, se diluyen paralelamente los límites entre lo que constituye estar en lo correcto y simplemente creer que se está. De manera más radical, se plantearía un escepticismo en general a la posibilidad misma de

** P.Hacker, G.Baker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Basil Blackwell, London, 1985

*** Crispin Wright, *Wittgenstein's Rule-following considerations and the central project of theoretical linguistics*, en *Reflections on Chomsky*, Alexander George (ed.) Basil Blackwell, Oxford, 1989. *Kripke's Account of the Argument against Private Language*, en *Rails to infinity: essays on themes from Wittgenstein's Philosophical investigations*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 2001.

²³ Creo que es claro que el desafío escéptico en este nivel exige un tipo de explicación de segundo orden. La exigencia radica en pedir una explicación plausible de un hecho que, como tal, se encuentra más allá de nuestra propia práctica efectiva y del significado literal de la regla o concepto.

significar. En tercer lugar, y este es un aspecto que nos mantendrá ocupados un largo tiempo, esclarecer qué induce el problema escéptico. El problema escéptico surge al sostener que hay una instancia intermedia entre regla y aplicación. Esa instancia intermedia es la interpretación:

...Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. 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 la 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. IF.(201)

La instancia de la interpretación sólo nos conduce a plantear esta alternativa: el aplicador, sumador, etcétera, al no haber un hecho que determine la regla, su captación de la misma puede ser vista como una interpretación de cada instancia de aplicación de la regla. Por lo tanto, y según la solución escéptica, sólo trata de adecuar su acción ante lo que los demás se sienten inclinados a realizar ante la regla.

La disyuntiva que se produce al aceptar a la interpretación como la instancia intermedia entre regla y aplicación es falsa y es aporética. De hecho, si se observa con cuidado, del aplicador, en este caso el intérprete del párrafo anterior, no puede decirse con verdad que sea competente en el uso lingüístico. Y no lo es, porque en primer lugar la posición del aplicador del intérprete tropieza con los vacíos que Kripke le atribuye a la respuesta escéptica de Wittgenstein. En segundo lugar, se opone a la idea de que, más allá de las restricciones y constreñimientos del uso consensuado o

convencional de los conceptos, los significados y sobre todo su aprendizaje tienen un carácter normativo.²⁴

La interpretación es el elemento que sostiene a la postura escéptica. Las propuestas que se revisarán a continuación, la de McDowell y las de Hacker y Baker, junto con la de Wright, tratan de diluir esta conclusión. El factor común en éstas lecturas de las *Investigaciones* es el sostener que no hay una instancia intermedia entre regla y aplicación. La idea, planteada de manera general, es afirmar que es posible sostener una conexión interna y directa entre regla y aplicación, entre concepto y uso, sin apelar a una instancia intermedia. Por lo tanto, y esto es básico en una lectura que se reclame como afortunada, la evaluación del desafío escéptico intentará mantener en el ámbito de nuestras prácticas y juego lingüístico la relación entre regla y aplicación efectiva.²⁵ Es posible apoyar esta afirmación a partir de los dos últimos párrafos del parágrafo 201.

...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 la 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. IF.(201)

²⁴ Al hablar de vacíos en la solución escéptica me refiero a la propensión de diluir cualquier normatividad en el uso conceptual dentro del consenso de la comunidad.

²⁵ Esta lectura del parágrafo 201 no sólo constituye una postura exegética del mismo, antes constituye una toma de postura frente al desafío planteado por el escéptico. Si antes éste nos había colocado en la costosa e incómoda posición de elegir entre ofrecer una respuesta directa al desafío o de, en todo caso, ofrecer una respuesta escéptica indirecta, aceptando la paradoja pero no sus consecuencias. Ahora, a partir de esta lectura, podríamos preguntarnos si realmente tenemos que aceptar la lectura escéptica en sí misma. En otras palabras, si debemos creer que lo que afirmar Kripke es realmente un problema.

1. McDowell y el carácter social de nuestros usos conceptuales

A continuación revisaré la crítica de John McDowell a la postura de Saul Kripke. En particular, la crítica mcdowelliana estará centrada en la pretensión escéptica de ubicar una instancia intermedia entre regla y aplicación.

El primer capítulo del texto principal de Kripke en su *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, titulado "la paradoja wittgensteiniana", inicia con una cita del párrafo 201 de las *Investigaciones*:

En 201, Wittgenstein dice: "esta era nuestra paradoja: ningún curso de acción podría determinarse por una regla, porque puede hacerse concordar a cualquier curso de acción con una regla". En esta sección del presente ensayo, intentaré desarrollar a mi manera la "paradoja" en cuestión. La "paradoja" es quizá el problema central de las *Philosophical Investigations*.¹

John McDowell, en una serie de artículos ya referidos, sugiere una importante y sólida crítica a la pretensión de formular una paradoja por parte de Kripke a partir de la lectura de 201. En primer término, McDowell señala que Kripke inicia presentando una cita incompleta de las *Investigaciones* a partir de la cual formula su pretendida paradoja. No obstante, señala, si se observa y se sigue con atención la cita completa, es posible argumentar que no existe tal paradoja. Propongo revisar la cita completa del párrafo 201:

¹ Kripke, *Op.cit.* p.17

Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría concordancia ni desacuerdo.

Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella.

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 la 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. IF.(201)

Desde esta perspectiva, Kripke está omitiendo el segundo importante y fundamental párrafo. Del primero se desprende claramente la paradoja que, según Kripke, exige una solución ya sea escéptica o directa.

El segundo párrafo sin embargo nos permite considerar la posibilidad de fijar nuestra atención en otra dirección. La lectura de McDowell sugiere que el segundo párrafo anota una reducción al absurdo de la posición de inicio, esto es, del primer párrafo.

A la vez que señala directamente dónde se encuentra el malentendido: esperar que la aplicación de una regla esté sujeta siempre a una interpretación. Desde este punto de vista podemos considerar que, por un lado, Kripke formula el problema y lo encuentra irresoluble. Mientras que, por otro, McDowell rechaza el problema en sí mismo, rechaza entonces que tengamos que aceptar el desafío escéptico. Siguiendo la postura de McDowell, la respuesta correcta a la paradoja no es aceptarla y plantear una solución, sino corregir la mala interpretación de la que depende. Esto es,

observar que existe la posibilidad de entender de otra forma a la regla, que no exige precisamente una interpretación. Glosada la propuesta, ésta diría: al aceptar el dilema que nos plantea el desafío y su solución escéptica hay que o bien defender, o bien eludir el escepticismo. Al desconocer el dilema, aunque quizá sería mejor decir, al sostener que no hay tal dilema, habrá que analizar con profundidad cómo procede y de qué depende el seguimiento de una regla, sin una instancia intermedia como puede ser la interpretación.

Frente a lo anterior, podemos hacer una primera evaluación del lugar que ocupamos en este momento. El problema asociado con el seguimiento de reglas o bien exige un solución clásica como recomienda Kripke, después de la lectura y exposición del primer párrafo del parágrafo 201, o bien exige, en el mejor de los sentidos wittgensteinianos, una disolución, como recomienda John McDowell a partir de la lectura del párrafo segundo del mismo parágrafo 201.

Como lo vimos anteriormente, si tomamos la vía de la solución, las alternativas que se nos presentan son: proponer una solución directa, o bien defendemos una solución escéptica. Como también lo apuntábamos en una cita anterior,² la solución directa no se puede practicar dado que nos presenta la disyuntiva de ubicarnos por fuera de cualquier juego de lenguaje, lo que desde cualquier óptica es imposible, o bien nos ubicamos al interior de otro juego de

lenguaje y caemos nuevamente con ello en los márgenes del argumento sobre la indeterminación de la regla. La propuesta escéptica, ya lo vimos, permite diluir la dificultad siempre que traslademos nuestra atención y análisis desde el individuo hacia la comunidad.

No obstante, como ya se vio en la reconstrucción que realizamos de la solución escéptica, esta lectura del problema en cuestión no logra resolver el núcleo de la paradoja. La solución no nos ofrece una alternativa viable para disolver la posibilidad de hacer parecer -de interpretar de hecho- una acción como acorde a una regla. Con la opción que nos sugiere McDowell eliminamos en principio la exigencia de interpretación allí donde lo único que queda por delante es una acción acorde con una regla. Pero, en qué lugar nos deja esto. ¿Es posible que al aceptar la crítica de McDowell, que nos dice que rechazar la paradoja y afirmar que no hay un problema real en el parágrafo 201, no nos limitamos a asumir, con todos los riesgos posibles, un tipo de captación, digamos, *intuitiva* del significado de la regla?. En efecto, al prescindir de la exigencia por la interpretación, como instancia intermedia entre regla y acción, ¿podemos formular una conexión directa entre regla y aplicación? Conexión que sería entendida como una ¿captación intuitiva? del significado de la regla.

La interpretación que puedo ofrecer de lo sugerido por McDowell es bastante diferente de la idea de una captación intuitiva del

² Véase la cita número 24 del capítulo precedente.

significado de la regla.³ Aunque es justo decir que la sugerencia de McDowell es correcta en lo básico, es necesario formular una propuesta que tome como idea fundamental el sostener, en el mismo sentido de McDowell, que no hay tal cosa como una instancia intermedia entre regla y aplicación, y que esta instancia es una interpretación del contenido de la regla. En la lectura de McDowell la necesidad de una interpretación nos conduce a adoptar un tipo de *mitología del significado* y del entendimiento que tenemos de él. La sugerencia de McDowell es observar que la manera cómo captamos el significado de una regla es arribando a un entendimiento de la misma que no es una interpretación. El significado, y la captación que tenemos de él, es básico:

entender una expresión, entonces, debe ser el poseer interpretación que no puede ser interpretada -una interpretación que precisamente tienda un puente sobre el vacío, explotado en el argumento escéptico, entre la instrucción recibida en el aprendizaje de la expresión y el uso que se hace de ella.⁴

Lo que McDowell denomina en su ensayo como *mitología del significado* es la lectura que pretende encontrar un hecho unívoco que determine la regla, y desde la cual, toda aplicación deba ser uniforme. Las características de univocidad y de determinación hacen parecer al seguimiento de reglas como la operación de una

³ El problema se halla en cómo dar cuenta de esta relación o conexión directa entre la regla y el entendimiento de la regla cuando la aplicamos. De otro modo, la respuesta debería satisfacer cualquier tipo de invocación a una forma "misteriosa" de captar el significado de la regla, puesto que, a partir de la lectura de McDowell, queda claro que nosotros no elegimos el significado a la manera de una adecuación de nuestros actos a la regla.

⁴ McDowell, *Wittgenstein on following a rule*, en *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass. Harvard University press. 1998. p.232. "understanding an expression, then, must be possessing an interpretation that cannot be interpreted -an interpretation that precisely bridges the gap, exploited in the sceptical argument, between the instruction one received in learning the expression and the use one goes on to make of it".

máquina superrígida. "But Wittgenstein's point is that this dilemma seems compulsory only on the assumption that understanding is always interpretation".⁵

La propuesta positiva de John McDowell, de forma puntual, puede iniciar a partir de una pregunta que desafía la conclusión kripkeana sobre la interpretación. "Cómo podemos concebir una forma de captar una regla que no sea una interpretación".⁶ La respuesta para McDowell es pensar que el obedecer una regla es una práctica.

Cuando sigo un indicador, la conexión entre él y mi acción no es mediada por una interpretación que adquirí cuando me entrenaron en su uso. Actúo simplemente como me han entrenado ... la respuesta...es que el entrenamiento es iniciarse dentro de una costumbre. Los casos ordinarios de seguir un indicador implican simplemente el actuar de la manera que es natural para uno en tales circunstancias, como consecuencia de un cierto entrenamiento que experimentamos en nuestra educación.⁷

La práctica y la costumbre apelan al acuerdo:

Lo que hizo que la noción del acuerdo pareciera problemática era el regreso de interpretaciones, el primer movimiento en este pasaje, apelar al entrenamiento, ha asegurado de que no necesitamos comenzar el regreso de interpretaciones. El interés al apelar a la costumbre es justo asegurar que ese primer movimiento no es malinterpretado de tal forma que elimine el acuerdo, y con él, en conjunto, el entendimiento.⁸

⁵ *Ibid.* p.238.

⁶ *Ibid.* p.238.

⁷ *Ibid.* p.239; *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's later philosophy*; en McDowell, *Op.Cit.*, p.276."When I follow a sign-post, the connection between it and my action is not mediated by an interpretation of sign-post that I acquired when I was trained in their use. I simply act as I have been trained to...The reply...is that the training in question is initiation into a custom. Ordinary cases of following a sign-post involve simply acting in the way that comes naturally to one in such circumstances, in consequence of some training that one underwent in one's upbringing".

⁸ *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's later philosophy*; en *Ibid.* p.277."What made the notion of accord seem problematic was the regress of interpretations, and the first move in this passage, the appeal to training, has ensured that we need not begin on the regress of interpretations. The point of the appeal to custom is just to make sure that that first move is not misunderstood in such a way as to eliminate accord, and with it understanding, altogether".

La intención de McDowell es ofrecer una versión plausible de las nociones wittgensteinianas sobre la naturaleza del acuerdo. En su respuesta, consignada atrás, a la pregunta sobre cómo puede entenderse la captación de una regla sin apelar a una interpretación, se dijo que es posible considerar al seguimiento de reglas como una práctica. Ahora diríamos que la captación de la regla se da como una aprehensión de una técnica en el entrenamiento, y que este aprendizaje es iniciarse dentro de una costumbre. El concepto de aprendizaje es importante en este momento. La aprehensión de una técnica es el aprendizaje de una técnica. Esto es, el aprehender un conjunto de reglas constituye desarrollar la capacidad de poder aplicarlas.

El entrenamiento, es decir, la aplicación cotidiana de las reglas, explicita un entendimiento que poseemos del significado de la regla.

En suma, debemos comprometernos con la idea de que los acuerdos que son revelados en la inteligibilidad de nuestros usos y prácticas constituyen un fundamento -infundado- y, por tanto, el fin de la cadena de justificaciones.

Wittgenstein intenta describir un uso de la lengua en el cuál lo que se hace es "utilizar una expresión sin una justificación" Cuando él describe el uso de expresiones como "sin justificación", él sin embargo insiste... (... utilizar una expresión sin una justificación no significa utilizarla sin corrección)⁹

⁹ *Wittgenstein on following a rule*, p.240. "What Wittgenstein is trying to describe is a use of language in which one does is "to use an expression without a justification" When he describes the "bedrock" use of expressions as "without justification", he nevertheless insists... (...To use an expression without a justification does not mean to use it without right)".

Una divergencia adicional e importante que mantiene McDowell con Kripke, y que contrasta la concepción de cada uno, es la que puede ubicarse respecto del carácter social y público de las prácticas. Para McDowell es claro que debemos colocar el significado y su entendimiento dentro de las prácticas comunes y públicas. En ello, con respecto a lo que piensa Kripke, no hay una diferencia sustancial. La divergencia se encuentra en cómo, a su juicio, conciben la apelación a lo público como marco para el acuerdo. Podemos decir que, para Kripke, la apelación a lo público se constituye como la única alternativa a la paradoja escéptica y a rechazar la idea de que haya significatividad que sea atribuible a una persona aislada de la comunidad. En el caso de McDowell, el requerimiento de lo público, surge sólo como una condición para rechazar el dilema que nos presenta la postura de Kripke, a saber, asimilar la captación de la regla a una interpretación de la misma. Para McDowell, la apelación a lo público es la apelación a los "fundamentos". La forma de vida, como el conjunto de normas, hábitos, e instituciones que hacen una vida social en común son la base para plantear que el significado de nuestros conceptos se define por nuestros acuerdos al interior de esa forma de vida en común.

Pero esto es absolutamente incorrecto. La paradoja que Wittgenstein formula en 201 no es, como Kripke supone, la "mera paradoja" que si nosotros considere a individuo en el aislamiento, no tenemos los medios para dar sentido de la noción del significado (algo que esperamos desactivar apelando a la idea de una comunidad lingüística). Es la paradoja genuina y devastadora de que el significado es una ilusión.¹⁰

¹⁰ *Ibid.* p.243. "But this is quite wrong. The paradox that Wittgenstein formulates at 201 is not, as Kripke supposes, the mere "paradox" that if we consider an individual in isolation, we do not have the means to make sense of the notion of meaning (something we might hope to disarm by appealing to the idea of a linguistic community). It is the genuine and devastating paradox that meaning is an illusion".

Con McDowell hemos visto que una lectura cuidadosa del párrafo 201 de las *Investigaciones*, nos permite ofrecer una lectura del problema escéptico como un problema dependiente de una mala interpretación del párrafo en cuestión. El interés general de la lectura de McDowell es revelar que no hay lugar para un problema escéptico. Si significamos algo cuando empleamos predicados psicológicos en primera y tercera persona, entonces, podemos decir que cuando hablamos de la vida mental de otras personas, hablamos sobre experiencias y episodios que resultan ser conceptos significativos para nosotros.

El entendimiento que tenemos de estos conceptos mentales es el entendimiento de significados que hemos aprendido al desarrollar una competencia en el uso de un lenguaje dentro de una comunidad que comparte una forma de vida. Sobre la competencia y la formación del hablante dentro de una comunidad habalremos con apmlitud en la conclusión.

A continuación, sugiero trasladar la discusión hacia la exposición del texto de Hacker y Baker y sus sugerencias respecto del mismo problema.

2. Hacker y Baker, la relación entre concepto y uso

Otra lectura no escéptica de la paradoja en el seguimiento de reglas es la representada por P.M.S. Hacker y G.P Baker, en su texto *Wittgenstein: rules, grammar and necessity*.¹¹ Su lectura del problema en cuestión hace énfasis en que el problema expuesto por Wittgenstein en el primer párrafo del parágrafo 201, no pretende apoyar una conclusión cercana al escepticismo lingüístico. Su propósito en general es dar cuenta de que la interpretación, no puede ser el intermediario entre las reglas y sus instancias de uso. Por otro lado, otra conclusión de su crítica, contraria a las conclusiones de la solución escéptica, sobre diluir la justificación de nuestra aplicación en criterios de aseverabilidad de la comunidad, es que la idea wittgensteiniana de práctica o de costumbre parte de la multiplicidad de actos de aplicación y no de la multiplicidad de usuarios. Por lo que concluyen que los propósitos de Wittgenstein son tratar de justificar por qué la normatividad de los significados no requieren más razones que las que puede aportar el sujeto que actúa.

Su postura, punto por punto, sostiene que conocer y entender un concepto no puede consistir en ofrecer una interpretación de su contenido, porque siempre cabría la posibilidad de dar una interpretación que muestre un comportamiento determinado como un acto acorde a la regla. El punto central de esta posición no escéptica se encuentra en otro párrafo del mismo parágrafo 201.

¹¹ P.M.S. Hacker y G.P Baker, *Wittgenstein: rules, grammar and necessity*, Basil Blackwell, London, 1985.

Ésta es desde luego una coincidencia con la lectura de McDowell: que hay una forma de captar una regla que no es una interpretación sino que puede ser mostrada en el acto de obedecerla en los casos actuales:

Nuestra comprensión de una regla no es una interpretación de ella ni al entender una regla lo que hacemos típicamente es sostener una interpretación. Al contrario, nuestra comprensión se exhibe en lo que llamamos seguir la regla y contravenirla en casos reales. La regla y qué acordamos con ella, como la proposición y qué la hace verdad, o una expectativa y qué la satisface, están internamente relacionados. Pero esto no requiere ninguna explicación metafísica o la interposición de terceras entidades.¹²

El pasaje en cuestión sugiere que no existe una instancia intermedia entre la regla y su uso que pueda fijar su significado.

El núcleo del significado deberá encontrarse en la conexión interna entre la regla y las acciones. Conexión que se hace efectiva en la práctica de usar esa regla como estándar de corrección, esto es, en la práctica de seguirla y en las explicaciones y justificaciones que damos respecto a estas acciones relativas a la regla.

¹² *Ibid.* p.102 "Our understanding of a rule is not an interpretation of it nor in understanding a rule do we typically lay hold of an interpretation. Rather, our understanding is exhibited in what we call *following the rule* and *contravening* in actual cases. The rule and what accords with it, like the proposition and what makes it true, or an expectation and what fulfils it, are internally related. But this requires no metaphysical explanations or interposition of mediating entities".

La conexión entre una regla y los actos de acuerdo con los cuales es efectuada en la práctica de usar la regla en el entrenamiento, enseñando e instruyendo, en el empleo regular del regla como estándar de corrección, en la práctica de seguirla, y en las explicaciones y las justificaciones de acciones en referencia a ella.¹³

Las últimas tres líneas de esta cita son reveladoras de los propósitos de la postura de Hacker y Baker. Es posible suponer que, además de la explicación y las justificaciones que se pueden ofrecer por nuestras acciones, esta forma de considerar a la aplicación de la regla como estándar de corrección, nos permite también ofrecer una reconstrucción de nuestras acciones, en donde la corrección y la incorrección sean posibles.

El entendimiento del significado de un concepto consiste en su comprensión, en la capacidad de usar el lenguaje de forma correcta o, lo que es lo mismo, en la capacidad de especificar sus condiciones de uso:

Supongamos que ahora pregunto: ¿Ha entendido él el sistema si continúa la serie hasta el centésimo lugar? O -si en nuestro juego de lenguaje primitivo no debo hablar de "entender": ¿Ha interiorizado él el sistema si continúa correctamente la serie hasta allí- Quizás ahí digas: Interiorizar el sistema (o también, entenderlo) no puede consistir en continuar la

¹³ *Ibid.* pp.102-103. "The connection between a rule and the acts which accord with it is effected in the practice of using the rule in training, teaching and instructing, in the regular employment of the rule as a standar of correctness, in the practice of following it, and in the explanations and justifications of actions by reference to it". (IF.197): "Es como si pudieramos captar de golpe el empleo total de la palabra"-Decimos por cierto, que lo hacemos...Se vuelve extraño cuando somos llevados a pensar que el desarrollo futuro tiene que estar ya presente de alguna manera en el acto de xaptar y sin embargo no está presente-Pues decimos que no hay duda de que entendemos esa palabra y que, por otro lado, su significado reside en su empleo.No hay duda de que ahora quiero jugaral ajedrez; pero es ajedrez es el juego que es en virtud de todas sus reglas.¿No sé, pues, a qué quiero jugar hasta que he jugado?, o por el contrario, ¿están contenidas todas las reglas en mi acto de intención?...¿no puedo, pues, estar seguro de lo que intento hacer? Y si esto es un sinsentido - ¿qué clase de conexión super-rígida existe entre el acto de intención y lo intentado?-¿dónde se efectúa la conexión entre el sentido de las palabras ";juguemos una partida de ajedrez!" y todas las reglas del juego?-Bueno, en el catálogo de reglas del juego, en la instrucción ajedrecística, en la práctica cotidiana del juego."

serie hasta *este* o hasta *aquel* número; esa es sólo la aplicación de la comprensión. La comprensión misma es un estado *del cual* brota el empleo correcto...Nos podemos imaginar, en efecto, más de una aplicación de una fórmula algebraica; y cada tipo de aplicación puede a su vez ser formulado algebraicamente, pero esto no nos lleva más allá.-La aplicación continúa siendo un criterio de comprensión. IF.(146)

El párrafo 146 de las *Investigaciones*, el cual es la cita precedente, es revelador de los intereses wittgensteinianos. La cita resume en buena medida lo que hemos visto acerca de la postura de Hacker y Baker: Si bien, de acuerdo con Wittgenstein, de la comprensión de la regla brota el empleo correcto de la misma; podemos también acordar con los autores en que la aplicación regular de la regla se constituye en un estándar de corrección *-y un criterio de comprensión*. La apelación a una instancia intermedia como la interpretación, desde una óptica contraria, es necesaria cuando el caso al que pretendemos aplicar un concepto no está cubierto ni determinado por su significado literal, cuando no somos capaces de especificar sus condiciones de uso. En estos casos es necesario sustituir la formulación lingüística de la regla por otra formulación que elimine esa indeterminación.¹⁴

La determinación de la regla debe buscarse en la relación interna entre la regla y sus actos de uso *-acciones o aplicación-*. Ante lo anterior, preguntémonos, ¿cuál es la naturaleza de la relación entre regla e instancias de uso? Debemos responder que el punto importante a destacar es la relación *gramatical* entre la regla y sus instancias de uso.

¹⁴ No es equivocado hacer una observación sobre lo extraño de un caso como el que sugiere la interpretación. Podemos suponer que si no podemos especificar sus condiciones de uso, no comprendemos, de hecho, el concepto; por lo cual quizá deberíamos concluir que no somos del todo competentes lingüísticamente hablando.

Hacen contacto en la gramática, a veces directamente o transparentemente (e.g. en el caso de la proposición (oración en uso) ese *p* y el hecho de que *p*, donde la misma expresión se utiliza visiblemente en ambos casos), y a veces indirectamente, como en el caso de la regla "0.2.4.6.8,... y escritura... 1000.1002.1004"¹⁵

Según Hacker y Baker, la concordancia en las definiciones y en los juicios como reflejo de una forma de vida nos permite seguir reglas, y es, en los hechos, la condición de posibilidad de la existencia de reglas. Ahora bien, este acuerdo no es lo que nos permite juzgar cuándo un acto es conforme con la regla. Para realizar este juicio tenemos que acudir al acto de uso, a cómo se ha utilizado, en alguna ocasión de aplicación, el concepto de corrección.

Lo anteriormente dicho puede significar que acudir a la aplicación como criterio de corrección implica que la pregunta acerca de si un acto supone el seguimiento de una regla, sólo puede ser contestada en función de las circunstancias que rodean al acto particular -contexto- y de la perspectiva individual de quien actúa. Desde este punto de vista, parece claro que si bien la comprensión de la regla ocurre en ámbitos públicos, la corrección en la aplicación no es dependiente del asentimiento comunitario hacia nuestras acciones. Podemos decir entonces que la corrección en la aplicación es dependiente de nuestra capacidad para dar explicaciones y justificaciones de nuestro empleo de la regla. Somos capaces de

¹⁵ *Ibid.* p.102. "They make contact in grammar, sometimes directly or transparently (e.g. In the case of the proposition(sentence in use) that *p* and the fact that *p*, where the same expression is visibly used in both cases) and sometimes indirectly, as in the case of the rule "0,2,4,6,8,... and writing ...1000, 1002,1004". "the relations between a given rule and an act that accords with it (agrees with it)is internal or grammatical. Nothing mediates between a rule and its "extension", for internal relations are not cemented by any "third thing".

explicar y justificar nuestro empleo de la regla porque tenemos un entendimiento de la regla; porque conocemos en qué circunstancias resulta significativo su empleo. Podemos explicitar nuestro entendimiento de la regla en su aplicación, pero también en la justificación que hacemos de su empleo. La corrección es también revelada en la capacidad para reconstruir nuestras acciones como prácticas que son inteligibles.

;Pero alto!-si "ahora entiendo el sistema" no dice lo mismo que "se me ocurre la fórmula..."...¿se sigue de ello que empleo la oración "ahora entiendo..."o "ahora puedo continuar", como descripción de un proceso que ocurre detrás o al lado del de pronunciar la fórmula?. Si algo ha de haber "detrás de pronunciar la fórmula", son *ciertas circunstancias* que me justifican al decir que podría continuar.;No pienses ni una sola vez en la comprensión como "proceso mental"...Pregúntate en cambio:¿en qué tipo de caso, bajo que circunstancias, decimos "ahora sé seguir"?...IF(154)

Bajo esta última alternativa, conocer el significado de una regla, consiste en ser capaz de formular esa regla, de aplicarla y seguirla en la práctica, esto es, dominar una técnica y tener criterios de uso.

Porqué la "comunicación" debe ser parcialmente determinada por cierto consenso acerca de lo que es verdad y lo que es falso.¿Por qué? Porque definiciones (o explicaciones) de significados son reglas para el uso de palabras y porque la comprensión de una regla se manifiesta de dos maneras, a saber, formulándola o parafraseándola y en aplicarla o seguirla en la práctica (e.g en la realización de juicios empíricos o dando descripciones)... Los acuerdos en juicios no son algo absolutamente independiente del acuerdo en definiciones; al contrario, el acuerdo al aplicar una definición es un criterio para el entendimiento compartido de una definición y por lo tanto un criterio para acordar en las definiciones.¹⁶

*Ibid.*p.243.

¹⁶ *Ibid.* p.259."Why we call "communication" must be partly determined by a certain consensus about what is true and what is false. Why?Because definitions (or explications) of meanings are rules for the use of words and because the understanding of a rule is manifested in two ways, namely in formulating or paraphrasing it and in applying or following it in practice (e.g in making empirical judgements or giving descriptions)...Agreements in judgements is not something quite independent of agreement in definitions; rather, agreement in applying a definition is a criterion for shared understanding of the definition and hence a criterion for agreement in definition".

La cita de Hacker y Baker nos sitúa en posición de valorar el acuerdo como un rasgo del carácter social de nuestras prácticas. El acuerdo en las definiciones se revela en el acuerdo en nuestros juicios. Dicho de otro modo, si nuestros juicios fueran independientes del acuerdo en nuestras definiciones, asumiendo que el acuerdo en definiciones es un acuerdo en el significado, entonces no habría inteligibilidad entre nuestros juicios.

La determinación parcial de nuestras acciones por parte del consenso social es una muestra de que se comparte una práctica social, es decir, que se participa en una forma de vida determinada. Según esta idea, un sujeto puede comprender la regla porque participa en una práctica social y ha internalizado una técnica compartida (esa sería la situación estándar). Pero también puede comprender una regla, internalizar una técnica, sin que exista un consenso general o sin que exista una práctica social al respecto.¹⁷

Los autores, Hacker y Baker, advierten sobre lo extraño que puede resultar la idea que sostiene que para poder afirmar que alguien está siguiendo una regla debe acudir a la aplicación de la misma.

Para ambos, esta ambigüedad es debida, fundamentalmente, a una tendencia filosófica general a interpretar de forma incorrecta el énfasis de Wittgenstein en la dimensión social del lenguaje. Para

¹⁷ .“But this conclusion does not exclude the possibility of following a rule in private or in physical isolation from others, although, of course, a solitary rule-follower will lack any opportunity to explain the rules he is following to anyone else. Consideration of solitary individuals is irrelevant to the intended meaning of Wittgenstein’s dictum that following a rule is a practice.” *Ibid.*

los autores, de la idea de que la misma posibilidad del lenguaje, entendido como medio de comunicación, reside en el acuerdo de los hablantes en las definiciones y los juicios, se concluye que sólo la comparación entre una acción y el asentimiento comunitario pueden hacer inteligible la distinción entre creer que se sigue una regla y seguirla efectiva-mente. Por esta razón, se toma el acuerdo como el elemento que permite dar un contenido determinado a la regla.¹⁸ Hacker y Baker consideran errónea esta interpretación de Wittgenstein por varios motivos. En primer lugar, porque la noción de seguimiento de reglas es compatible con la posibilidad teórica de que la comunidad en su conjunto esté, en ocasiones, equivocada al aplicar sus propias reglas. La regla establece un estándar de corrección tanto para las respuestas que puede dar un grupo como para las respuestas que puede dar un individuo. En segundo lugar, la posición de Wittgenstein no implica la presuposición de que un hipotético Robinson Crusoe, así como está, aislado, deje de estar en posibilidad de seguir reglas.

Lo único que necesita para ello nuestro hipotético Robinson es tener una práctica de seguimiento, lo cual no significa necesariamente legitimar su aplicación sólo si está inmerso en una práctica social, sino poseer, como se ha dicho antes, un criterio de corrección.

Deberíamos estar en la posición de concluir lo que al inicio de la postura de Hacker y Baker se afirmó: que la idea wittgensteiniana

de práctica o de costumbre parte de la multiplicidad de actos de aplicación y no de la multiplicidad de usuarios. Podemos, igualmente, concluir que los propósitos de Wittgenstein son tratar de justificar por qué la normatividad de los significados no requieren más razones que las que puede aportar el sujeto que actúa.

La postura de Hacker y Baker nos colocan en posición de afirmar que la significatividad de nuestros usos lingüísticos no está en dependencia del asentimiento social. En concreto, la corrección en el uso de predicados, en nuestro tema, psicológicos en mi caso y en casos distintos al mío, es mostrado en la justificación y explicación que podemos dar de su uso. Hemos dicho que sólo podemos justificar nuestro uso porque podemos explicitar las circunstancias en las cuales su empleo resulta correcto. Y las circunstancias en las cuales resulta correcto su empleo depende del aprendizaje que tengamos del concepto en cuestión.

Por ejemplo: podemos afirmar de Juan, que Juan tiene dolor de cabeza, porque sabemos lo que significa la expresión, del mismo modo, hemos aprendido que la expresión 'tengo un dolor de cabeza' es significativa cuando está expresada junto con manifestaciones de conducta.

El aprendizaje de conceptos que expresen experiencias internas está instanciado también en el reconocimiento de conducta que resulta

¹⁸ Cfr.Hacker y Baker *Ibid.* p.232-234.

común.

3. Wright, sobre entendimiento y habilidad conceptual

Las consideraciones de Crispin Wright respecto del problema suscitado por Kripke se centran en el análisis de temas capitales en torno a la regla, al entendimiento que tenemos de la misma. En segundo lugar, el análisis de Wright considera las consecuencias de las tesis escépticas de Kripke con respecto a la tesis chomskyana de la competencia y la capacidad creativa del lenguaje. A continuación veremos ambos aspectos de la postura de Wright.

La propuesta de Crispin Wright será revisada en dos lugares particularmente. En los ensayos *Kripke's Account of the Argument against Private Language*, y en *Wittgenstein's Rule-Following considerations and the central project of theoretical linguistics*. Varios son los elementos de la interpretación de Kripke que replica Wright. Propongo revisar por lo menos algunos de ellos.

En el contexto del primer ensayo, Wright persigue, entre otros, los siguientes propósitos:

En primer lugar, sostener que el entendimiento de una expresión es, intuitivamente, más parecido a una habilidad que a una disposición.

Entender una expresión es, intuitivamente, más parecido a una capacidad que a una disposición. ..., es la habilidad (falible) de convenir nuestro empleo de la expresión a ciertos constreñimientos.¹⁹

¹⁹ Wright, *Kripke's Account of the Argument against Private Language*, en *Rails to infinity: essays on themes from Wittgenstein's Philosophical investigations*.

En segundo lugar, realiza una crítica acerca de la pretensión kripkeana de que todo conocimiento implicado en una aplicación actual es derivado. Esto es, que la determinación del significado de una regla como 'más', en un caso actual, debe derivarse de mis disposiciones pasadas al utilizar la regla de la adición; y de otro tipo de conocimiento que posea el hablante:

Así, también, el escéptico de Kripke persuade a su víctima a buscar los hechos desde los cuales el carácter de su anterior comprensión de E puede ser derivada. Y eso solamente funciona si el conocimiento de un *actual significado* tiene que ser deductivo.²⁰

El fundamento para sostener lo primero, observar el entendimiento como una habilidad, parte de considerar que el entendimiento que tenemos de una expresión genera en el hablante una conducta gobernada por reglas. El entendimiento que tenemos de una expresión es el entendimiento de constreñimientos en nuestros usos. La idea de constreñimientos en nuestros usos es la idea que sostiene que nuestra aplicación de reglas no son hipótesis sobre el vacío.

A partir de la lectura de Wright, es posible sostener también que asimilar el entendimiento que tenemos de una expresión a una disposición es una forma de favorecer el argumento escéptico de Kripke. La distancia que hay entre considerar el entendimiento que tenemos de la regla como una habilidad y considerarlo como una disposición, es la distancia que existe entre la corrección de

Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 2001. p.107 "Understanding an expression is, intuitively, more like an *ability* than disposition. Roughly, it is the (fallible) ability to suit one's employment of the expression to certain constraints".

²⁰ *Ibid.* p.111. "So, too, Kripke's sceptic persuades his victim to search for recalled facts from which the character of his former understanding of E may be derived. And that is fair play only if knowledge of a *present* meaning has to be

nuestros usos y la concordancia de nuestras acciones a la regla.

Usted podría poner el punto diciendo eso, intuitivamente, la comprensión genera un comportamiento gobernado por reglas; suponer que es, en un nivel fundamental, simplemente una materia de una disposición es ignorar la distinción entre adecuar nuestro comportamiento a una regla y simplemente comportándose de una manera tal que, cuando se construye la regla como hipótesis descriptiva, concuerda lo que uno hace.²¹

La importancia de observar nuestro entendimiento de la regla como una habilidad, radica en poder establecer que la relevancia de la regla respecto de nuestros usos es normativa. Al comprender y aplicar el concepto hago mucho más que una hipótesis; al aplicar estoy mostrando una habilidad aprendida. La habilidad es la demostración de que sé aplicar correctamente los conceptos, y que al hacerlo no está la corrección de mi uso en dependencia del asentimiento social.

El segundo punto que interesa a Wright destacar es el siguiente:

El argumento de Kripke sostiene, entre otras cosas, que al ser indefinido el número de aplicaciones de una regla, entonces, el número finito de mis disposiciones en el pasado al emplear la regla no puede determinar el significado de mi empleo actual. A partir de esto, pueden considerarse parte de las críticas de Wright.

Concretamente, Wright criticará la pretensión kripkeana de hacer depender el significado de mi empleo actual de la regla, de una

inferencial".

²¹ *Ibid.* P,107. "You could put the point by saying that, intuitively, understanding generates *rule-governed* behaviour; to suppose that it is at some fundamental level simply a matter of a disposition is to ignore the distinction between suiting one's behaviour to a rule and merely behaving in such a way that, when the rule is construed as a descriptive hypothesis, it fits what one does".

inferencia a partir de mis usos pasados, y del conocimiento de otra índole que posea el hablante. Este conocimiento de "otro tipo" es el conocimiento que posee el hablante a partir de la aceptación social que reciben sus acciones. Esto es, Wright está haciendo una crítica de la solución escéptica. El caso, lo ilustra con el siguiente ejemplo:

Imagina, por ejemplo, un escéptico quien cuestiona acerca de mis anteriores percepciones, por ejemplo, 'Ayer, vi llover'...Estoy permitido aducir cualquier hecho relevante, siempre y cuando no presuponga que hay tal cosa como un conocimiento que antes he percibido- puesto que esta creencia es de ese género de conocimiento del cual el escéptico está exigiendo una justificación. No puedo simplemente afirmar recordar que he percibido: mis afirmaciones serán restringida a mis actuales memorias, el testimonio actualmente disponible de otros, los rastros supuestamente accesibles actualmente, como humedad en la tierra y la oficina meteorológica e informes de periódico.²²

Las consecuencias de aceptar que nuestro empleo actual de la regla sea derivado, significa plantear que nuestro uso actual no es otra cosa que una hipótesis. Si nuestro conocimiento de la regla es derivado, entonces parece que no tenemos nunca un verdadero conocimiento de lo que queremos significar con la regla. En el ejemplo de Wright sucederá que no tenemos tal cosa como un conocimiento perceptual:

Puedo saber 'todos los hechos relevantes' sin saber nada acerca de qué percibí anteriormente. No hay hechos acerca de lo que percibí antes. Así,..., allí no hay ningún hecho de la materia acerca de lo que actualmente percibo. Así, puesto que el argumento aplica a todos los casos, no hay tal cosa

²² *Ibid.* p.110. "Imagine, for example, a sceptic who questions a claim about my former perceptions, say, 'Yesterday, I saw it raining'... I am to be permitted to adduce any relevant fact so long as I do not thereby presuppose that there is such a thing as knowledge of what I formerly perceived-since it is of belief in the very existence of that genre of knowledge that the sceptic is demanding justification. So I cannot simply claim to remember what I perceived: my ammunition will be restricted to my present *seeming-memories*, the presently available testimony of others, presently accessible putative traces, like dampground and meteorological office and newspaper records.

como un conocimiento perceptivo.²³
 El problema que plantea Wright en su ejemplo se deriva de sostener que el empleo actual de una regla depende inferencialmente de un conocimiento de otro tipo; como el asentimiento social, o el conocimiento de mis disposiciones pasadas.

Al final del ensayo, Wright discute el concepto de intención. La defensa del carácter no inferencial y de lo que llama el autor "la indefinida fecundidad" de nuestro conocimiento y aplicación de la regla son características de nuestra noción intuitiva de intención.²⁴

Normalmente, somos acreditados con una autoridad especial para con nuestras propias intenciones; cuestionados por ello, consideramos que debemos saber la respuesta,...; que a nuestra respuesta se debe dar un peso especial.²⁵

La cita es coincidente con lo dicho por Wright acerca de nuestro entendimiento de la regla como una habilidad. El aprendizaje que tenemos de una regla, comprenderlo y saber su aplicación, se manifiesta en la habilidad que desarrollamos para aplicarlo de forma significativa. Contrariamente, si pensamos que nuestro entendimiento de la regla se constituye en una disposición para aplicarla, no estaremos disolviendo los principales propósitos del

²³ *Ibid.* p.110. "So I can know 'all relevant facts' without knowing anything about what I formerly perceived. So there is not fact of the matter about what I formerly perceived. So,... , there is no fact of the matter about what I *presently* perceive. So, since the argument applies to all of us, there is no such thing as perceptual knowledge".

²⁴ El concepto de intención tiene relevancia para discutir el concepto kripkeano de interpretación. La intención en Wright, puede ser considerado como el concepto que viene a mostrar que nuestra forma cotidiana y práctica de conducirnos y expresarnos tiene el peso de una habilidad aprendida.

²⁵ *Ibid.* p.112-13. "Normally, we are credited with a special authority for the character of our own intentions; asked about them, it is considered that we ought to know the answer,...; that our answer should be given a special weight.

escéptico.

El escéptico aducía que la regla no estaba determinada, porque nuestras disposiciones, al ser finitas, no pueden determinar los usos indefinidos de un concepto. Por otro lado, al estar indeterminada la regla, cualquier uso debe encontrar su justificación, en último término, en el asentimiento social.

El tema central de nuestro trabajo, el tema de las otras mentes, había sido caracterizado a través de la asimetría en el conocimiento de mis episodios mentales y el desconocimiento de lo que sucede en el caso de una tercera persona. El problema entonces puede verse en la capacidad de usar significativamente predicados mentales en casos distintos al mío.

Con el texto de Wright, podemos aducir que el entendimiento que tenemos de una regla es manifestado en una habilidad para emplear correctamente términos, en este caso mentales.

El aprendizaje que tenemos de cualquier concepto mental es el desarrollo de una capacidad para *saber usarlo*. El saber usarlo es conocer las circunstancias en las cuales expresar que "Pedro tiene un dolor de cabeza" es significativo. Diríamos que puedo adscribir una experiencia como el dolor, porque puedo determinar cuándo, quién expresa: "tengo dolor de cabeza", expresa una intención que resulta común y no problemática en la cotidianidad.

En el mismo interés de discutir qué constituye el entendimiento que tenemos del significado de una regla, Wright en el contexto de otra obra,²⁶ propone una suposición, a partir de considerar que la regla puede estar determinado por 'tener' su significado en la mente:

Suponiendo que captar una regla era una cuestión de tener algo en "la mente", ¿cómo es que por ello podríamos reconocer, paso por paso, cuáles eran sus requerimientos?²⁷

El autor nos propone llegar lejos con la suposición. Nos propone colocarnos en el supuesto de un proceso de explicación de un segmento de una serie aritmética. La explicación y la explicitación ilustrativa que podemos ofrecer es una demostración que tenemos la regla en mente, al menos para dar cuenta de ese segmento inicial de una serie aritmética. Pensemos ahora, de qué manera "tener en mente" la regla nos ayuda para ir más allá de la demostración del segmento inicial de la serie aritmética; cuando sucede que jamás había pensado en los segmentos subsecuentes de la misma serie, por lo tanto, jamás habíamos tenido que dar una explicación.

La respuesta posible es: tener la regla en mente no ayuda en segmentos subsecuentes, porque puedo tener en mente la regla sin saber lo que ésta significa.

Es claro que este tipo de preguntas y respuestas insuficientes,

²⁶ Wright, *Critical notice of Colin McGinn's Wittgenstein on meaning*, en A. Miller y C. Wright (ed.), McGill-Queen's University Press. 2002.

²⁷ *Ibid.* p.123. "Supposing that grasping a rule were a matter of coming to have something 'in mind', how would one thereby be enabled to recognize, step by step, what its requirement were?". "Y la falta que tendemos a hacer aquí y en mil casos semejantes está marcada por la palabra "hacer"... porque hay una idea de que 'algo tiene que hacernos hacer lo que hacemos. Y esto vuelve a enlazarse con la confusión entre causa y razón. No necesitamos tener razón alguna para seguir la regla tal como lo hacemos. La cadena de razones tiene un límite". Wittgenstein, *Cuaderno Marrón*, Op.Cit. p.183.

orillan a sostener a la interpretación de la regla como una respuesta que puede hacer concordar o reconciliar cualquier segmento subsecuente de la serie con la regla. Crispin Wright ubica el origen de estos problemas en la denominada "autonomía de las reglas" -la concepción platónica, vista atrás-. Concepción que rehusa aceptar cualquier incidencia de nuestras prácticas en la determinación del significado concepto.

La concepción platónica atenta contra la versión que expresa que el acuerdo básico, el acuerdo en la forma de vida y no en las opiniones, es lo que sostiene las reglas y las instituciones gobernadas por reglas. La formulación de las mismas bajo este último modelo sugiere requerimientos que las reglas imponen.

Contrariamente al platónico, quien piensa que los requerimientos de las reglas son constituidos de manera independiente de nuestras acciones, Wittgenstein nos habla, en la versión de Wright, de los requerimientos impuestos por la regla existen solamente dentro del marco de las actividades institucionalizadas, las cuales dependen de la propensión humana básica de acordar en los juicios.²⁸ Lo último es importante. El consenso, desde este punto de vista, no puede constituir los requerimientos de la regla porque puede darse el caso de estar haciendo uso del consenso basados en la ignorancia: "el consenso no puede constituirse en los requerimientos de una regla porque en ocasiones hacemos nuestra la noción de un consenso

²⁸ Hay casos en los cuales los requerimientos de las reglas son independientes de nuestros juicios; lo que ocurre cuando se suministran estándares dentro de los cuales sea correcto considerar esos juicios como incorrectos aún cuando exista un consenso en torno a los mismos.

basados en la ignorancia o el error"²⁹

Por lo tanto, podemos concluir que nuestros acuerdos pueden estar equivocados.

En el contexto de su *Wittgenstein's Rule-following considerations and the central project of theoretical linguistics*, Wright opondrá frente a la paradoja escéptica de Kripke, la tesis chomskyana acerca de la competencia lingüística.³⁰

El proyecto central de la lingüística teórica, para los propósitos presentes, es alcanzar una comprensión de un componente que Chomsky ha llamado el "aspecto creativo" de nuestro lenguaje.³¹

La aceptación de una de las tesis emanadas de la paradoja escéptica, nos conduciría a contravenir también uno de los aspectos centrales del llamado también proyecto central de la lingüística teórica, a saber, el aspecto creativo del lenguaje. Crispin Wright tiene buenas bases, a partir de Kripke, para suponer que el aspecto creativo del lenguaje sería un elemento sacrificado por la paradoja. Recordemos: si el escéptico al modo kripkeano sostiene que los hechos, o las condiciones de verdad son el núcleo del significado y, desde el punto de vista del escéptico, este núcleo no existe

²⁹ *Ibid.* p.127. "consensus cannot constitute the requirements of a rule because we do, on occasion, actually make us of the notion of a consensus based on ignorance or a mistake".

³⁰ Es de hecho una lectura que, teniendo como fondo dos temas fundamentales del programa chomskiano como son la competencia y creatividad lingüística, valora los efectos de la paradoja escéptica kripkeana con respecto a tales temas. A la capacidad creativa es posible definirla del siguiente modo: "...tenemos que convenir en que el lenguaje tiene una dimensión infinita, ... por medio de una cantidad finita (y más bien reducida) de signos y reglas (vocales, consonantes, reglas de sintaxis, clasificaciones de palabras, etc,) podemos generar un número infinito de oraciones." Alejandro Tomasini bassols, *Op.Cit.* p.41.

³¹ Wright, *Wittgenstein's Rule-following considerations and the central project of theoretical linguistics*, en *Reflections on Chomsky*, Alexander George (ed.) Basil Blackwell, Oxford, 1989. p.233 "The central project of theoretical linguistics, for present purposes, is to achieve an understanding of one

porque no hay ningún hecho que determine el significado de la regla, entonces la idea de que alguien signifique algo no sucede:

De acuerdo al Wittgenstein de Kripke, todo nuestro discurso respecto al significar, el entender, el contenido, y las nociones cognitivas, carece de estricta factualidad -no dice nada literalmente verdad o falso y es salvado de la vacuidad solamente por una "solución escéptica", un grupo de propuestas para rehabilitar el habla significativa de tal manera que prescindiera de asignar a ella cualquier papel de indicar hechos. Si esa afirmación era correcta, no habría nada, estricta y literalmente verdadero, que decir sobre el contenido de una elocución... ni... cualquier cosa ser estrictamente, conocida o reconocido referente a su contenido. Así, la creatividad lingüística, concebida como la capacidad de saber el estado sintáctico y semántico de secuencias, sería un mito: no habría, simplemente, tal poder creativo del lenguaje.³²

Después de esta larga cita, es claro que el interés de Wright está dirigido a favorecer la existencia de alguna clase de conocimiento en el seguimiento de reglas. Concediendo que la creatividad lingüística es concebida como una capacidad de generar cadenas de palabras a partir de elementos sintácticos y semánticos finitos; es necesario formular una alternativa para salvar un elemental concepto de la relación entre los individuos y el lenguaje: la capacidad creativa.

La capacidad creativa permite sostener que en la aplicación conceptual hay un conocimiento de elementos sintácticos y semánticos.

component in what Chomsky has termed the "creative aspect" of our language".

³² *Ibid.* p.234. "According to Kripke's Wittgenstein, all our discourse concerning meaning, understanding, content, and cognate notions, fails of strict factuality -says nothing literally true or false- and is saved from vacuity only by a "sceptical solution", a set of proposals for rehabilitating meaning-talk in ways that prescind from the assignment to it of any fact-stating role. If that claim were correct, there would be nothing strictly and literally true to say about the content of a novel utterance nor...anything to be strictly, known or recognised concerning its content. So linguistic creativity, conceived as the ability to *know* the syntactic and semantic status of encountered strings, would

Es claro que el Wittgenstein de Kripke no es capaz de proporcionar las bases para considerar el aspecto creativo del lenguaje como posible. Y no es capaz, entre otras cosas, porque lo que sostiene el Wittgenstein de Kripke es que no hay conocimiento en el seguimiento de reglas. No hay, pues, conocimiento en la aplicación conceptual. Por tanto, la lectura de Kripke que encuentra una paradoja escéptica en la aplicación conceptual, podemos concluir, está sustentada en un malentendido.

be a myth: there would be, simply, no such knowledge-forming power".

CONCLUSIÓN

Forma de vida y Vocabulario de lo mental

El interés central en este trabajo es el problema de las otras mentes. La ubicación del tema fue a partir de considerar al problema de las otras mentes como un caso particular del problema escéptico señalado por Kripke. El problema era cómo justificar la posibilidad de adscribir predicados psicológicos en tercera persona, teniendo en cuenta que el desafío escéptico ponía en tensión toda posibilidad de usar conceptos significativamente. En este caso particular, el desafío estaba puesto en cómo usar significativamente conceptos que expresen experiencias en tercera persona.

1

En diferente forma y con una terminología específica, las propuestas de McDowell, Wright, y la de Hacker y Baker, nos sugirieron, entre otros, los puntos siguientes:

1. Con Hacker y en algún sentido con McDowell establecimos que la relación entre regla y aplicación es una relación gramatical. Esto es, que nuestra comprensión del significado del concepto se expresa en la aplicación del mismo (del mismo modo que la aplicación puede considerarse un criterio de uso).
2. En segundo lugar, destacamos con McDowell que la pretensión de buscar un hecho que determine de manera unívoca el significado de una regla, como lo pide el escéptico kripkeano, constituye una mitología del significado. De igual forma, con McDowell, sostuvimos

que el obedecer la regla constituye una práctica.

3. Con Crispin Wright, destacamos que nuestro entendimiento de la regla constituye una habilidad para usar conceptos. De igual modo, se dijo, que el conocimiento de mi empleo actual de la regla no puede ser derivado de mis disposiciones pasadas. Sostener lo contrario, que la comprensión de la regla dependa de mis disposiciones pasadas, significaría que en realidad no tengo ningún conocimiento al aplicar una regla.

Las críticas a la postura escéptica sobre la significatividad de nuestros usos de conceptos han proporcionado ideas que serán propicias para plantear algunas conclusiones favorables a nuestra pretensión inicial. No obstante, es claro que una revisión más o menos exhaustiva acerca del acuerdo y del carácter de la concordancia entre nuestras acciones es vital para dar forma a nuestra presunción: que la significatividad de nuestros conceptos y nuestros usos de los mismos, se preservan porque están fundamentados en nuestras prácticas. El fundamento de esas prácticas es lo que denomina Wittgenstein forma de vida.

A continuación pretendo plantear las conclusiones a la que es posible arribar tomando en cuenta el fundamental concepto wittgensteiniano de forma de vida. La idea es observar cuál es el acuerdo que posibilita nuestras coincidencias lingüísticas y extralingüísticas.

La discusión sobre el acuerdo constituirá un buen asidero para desarrollar una serie de consideraciones favorables a la disolución del problema de las otras mentes. En efecto, el acuerdo, específicamente el tema sobre el carácter del acuerdo, es el que nos permitirá arribar a una caracterización más adecuada de lo que hemos pretendido defender, a saber, que la significatividad del vocabulario para hablar de lo mental se fundamenta en el conjunto de acuerdos que definen nuestra forma de vida en común.

2

La propuesta que defenderé para señalar que el problema de las otras mentes, como un problema acerca de la significatividad de nuestro vocabulario de lo mental, no es un problema real, está cifrada en la revisión de los siguientes aspectos:

1. El aprendizaje de conceptos mentales se establece socialmente,
2. El aprendizaje de tales conceptos constituye parte de la formación conceptual de un individuo dentro de una forma de vida.
3. El concepto forma de vida señala el acuerdo que fundamenta las coincidencias entre las acciones lingüísticas y extralingüísticas de los individuos.

El problema de las otras mentes, caracterizado como la posibilidad de adscribir correctamente predicados mentales, es un seudoproblema. Esta conclusión se logra a través de observar que nuestros usos, entre estos las adscripciones que hacemos, revelan una habilidad conceptual. Recapitulemos: si el problema de las

otras mentes resultaba ser un problema escéptico acerca de cómo adscribir predica-dos mentales, entonces la propuesta será considerar que en nuestras prácticas lingüísticas, el uso significativo de conceptos demuestra una habilidad adquirida en el aprendizaje y en la formación dentro de una forma de vida común y compartida.

Es importante decir que nuestra insistencia en tratar el problema clásico de las otras mentes, instanciado en la temática acerca de cómo adscribir experiencias en otros, es la insistencia en preguntar por nuestra posibilidad para hablar de la vida mental.

Propongo discutir una alternativa que niegue esa posibilidad. La propuesta es imaginar una forma de vida en la cual los conceptos que expresan experiencias mentales fueran asignificativos. Una forma de vida en donde tales conceptos fueran irrelevantes en nuestras prácticas lingüísticas. Ante esto, preguntaríamos: si la expresión de sensación se agota en la disposición manifiesta del hablante, esto es, si todo lo que se apuesta en la expresión de una experiencia es la conducta observable, entonces ya será posible adscribirle experiencias a una máquina. Discuto: si bien para hablar y comprender una experiencia mental podemos encontrar una serie de explicaciones de la misma experiencia, ejemplo: para hablar del dolor, podemos encontrar una explicación neurofisiológica; pero la pregunta es: qué está implicado en nuestro uso cotidiano de conceptos que expresan experiencias mentales. Podemos decir que nuestro uso de conceptos que alude a

tales experiencias es un uso fundamentalmente expresivo. Pero, ¿expresa disposiciones o expresa experiencias que ocurren en la vida mental de un hablante?

Sostengo que la expresividad de tales experiencias radica en dos aspectos de la competencia del hablante para poder usar conceptos que aluden a estas experiencias. El primer aspecto es el del aprendizaje, el segundo es el de la habilidad.

El aprendizaje de conceptos mentales depende de poder reconocer el estado de cosas al cual alude un concepto mental. Depende nuestro aprendizaje de poder atribuirle a alguien más una serie de episodios y experiencias, que son expresadas por medio de manifestaciones de conducta, instanciadas en un contexto común.

Con esto en consideración, veamos el primer punto que ennumeré arriba: La discusión sobre la relación entre concepto y conducta, es una discusión sobre cómo la conducta puede constituirse en un criterio para determinar que nuestra adscripción de conceptos psicológicos es correcta, y en una base para el aprendizaje de términos psicológicos. Ante esto, se impone una pregunta:

¿De qué manera la conducta puede constituirse en un criterio adecuado para, sobre su base, adscribir predicados mentales? La anterior es una pregunta por los medios que poseemos para saber - con corrección- cuándo es lícito afirmar de alguien distinto a mí si tiene o experimenta, por ejemplo, dolor de cabeza. Pero sobre todo, es una pregunta por el tipo de relación que se establece entre el criterio, en este caso la conducta, y el estado de cosas

del cual la conducta es un criterio.

En el capítulo primero se revisa en el contexto de *El Cuaderno Azul* la discusión de lo que distingue Wittgenstein como criterio y criterio definidor. En este momento pretendo plantear mi postura acerca del concepto de criterio. La exigencia de criterios es la exigencia de bases sobre las cuales se justifiquen nuestros usos de conceptos. El uso de conceptos mentales no está fuera de esta exigencia. Por lo tanto, la discusión por los criterios es la discusión por aquello que nos justifica a usar y aplicar conceptos de manera correcta. Por otro lado, podemos preguntarnos, si los conceptos mentales expresan experiencias de naturaleza interna, entonces, cómo podemos adscribir con corrección experiencias a otros.

Atendamos la siguiente cita de Wittgenstein:

IF.(580)Un "proceso interno" necesita criterios externos.

Los criterios externos son criterios comportamentales. Los criterios comportamentales son el conjunto de conductas, acciones y comporta-mientos que, enmarcados en un contexto determinado, son relevantes para que cualquier hablante, sobre su base, pueda adscribir correctamente alguna experiencia a una tercera persona.

La relación, y sobre todo, el tipo de relación que se establece entre concepto y conducta, nos permite plantear las circunstancias en las cuales es lícito el uso de un concepto. La relación que se

establece es la relación entre un criterio, por medio del cual es posible aplicar correctamente un concepto, y el concepto que expresa una experiencia.

Las confusiones en torno a considerar a la conducta como un criterio, derivan en muchos casos de plantear que la conducta es todo lo que podemos decir sobre experiencias internas. Lo que se afirma, es una reducción de las experiencias internas a la conducta manifiesta.

La relación entre concepto y conducta, sin embargo, manifiesta la forma cómo son aprendidos los conceptos que expresan experiencias internas. Concretamente, la posibilidad de aprender la aplicación correcta de un concepto como el dolor depende de poder reconocerlo.

Y el reconocimiento no depende de "observar" el dolor. No hay una figura del dolor.¹ En cambio, contamos con manifestaciones que nos muestran que quién expresa: "tengo un dolor de cabeza" afirma una experiencia.

La importancia de la conducta para afirmar de alguien que experimenta un dolor, no reside en que cuenta como una base para *inferir* que un hablante experimente un dolor. Nosotros no inferimos que alguien experimenta un dolor. El aprendizaje del concepto en

¹ "Al juego de lenguaje con las palabras 'él tiene dolor' no pertenece sólo -se quisiera decir- la figura de la conducta, sino también la figura del dolor. O: no sólo el paradigma de la conducta, sino también el del dolor.-Decir "la figura del dolor interviene en el juego del lenguaje con la palabra 'dolor' es un malentendido. La imagen del dolor no es una figura y esta imagen tampoco es reemplazable en el juego del lenguaje por algo que llamaríamos una figura.-La imagen del dolor interviene perfecta-mente en cierto sentido en el juego del lenguaje; sólo que no como figura".IF(300).

referencia no nos plantea desarrollar la capacidad de realizar hipótesis sobre los estados y experiencias de otros. El aprendizaje radica en volvernos hábiles en el uso de conceptos. El aprendizaje, deberíamos decir, está desarrollado sobre la base de poder tener un entendimiento de la conducta que manifieste una experiencia como el dolor.

IF. (244)...¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra 'dolor'
 Aquí hay una posibilidad: *Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar.* Un niño se ha lastimado y grita: luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor...

Como se ve, la importancia de caracterizar a la conducta como un criterio para reconocer experiencias internas es fundamental para nuestra idea del aprendizaje de los conceptos que expresan esas experiencias.

El segundo aspecto que enliste es el que alude al aprendizaje y a la formación de los individuos por ese aprendizaje:

La habilidad se adquiere en el aprendizaje y en el empleo cotidiano y frecuente de predicados que expresen experiencias mentales. Asimismo, nuestra habilidad nos permite adscribir correctamente predicados mentales, incluso nos permite también distinguir cuándo ocurren casos, por ejemplo, de conducta sin sensación. Entonces diríamos que el carácter expresivo de nuestras afirmaciones y acciones radica en que manifiestan algo que ocurre en la vida mental de un individuo.

Con la habilidad lograda por el aprendizaje y la práctica, nos convertimos en individuos competentes en el uso, común y compartido, de actos y conceptos que aluden y expresan eventos de nuestra vida mental.

La importancia de reconocer a la habilidad y el aprendizaje como dos aspectos que caracterizan nuestro uso y competencia conceptual, radica en mostrar que ambos aspectos sólo pueden ser significativos si se caracterizan a través del concepto forma de vida.

El término *formación* es crucial para nuestros propósitos. Hemos sostenido que los acuerdos que se manifiestan en las acciones y en los significados son reflejo de las coincidencias que ocurren entre individuos que comparten una misma forma de vida.

La formación es el desarrollo de las capacidades lingüísticas y extralingüísticas, la comunidad en las acciones y en las presupuestos que conforman la serie de hábitos, normas e instituciones que definen una forma de vida en común. Por ello, es posible sostener que los individuos formados, en el sentido que hemos entendido *formación*, dentro de definiciones, juicios y significados compartidos, son individuos para los cuales la posibilidad de reconocer coincidencias en las acciones no está truncada en la cotidianidad. Las adscripciones de experiencias en tercera persona, y la expresividad de estas experiencias por medio

de nuestras acciones, son reconocibles justo por nuestras coincidencias. Diríamos que las experiencias y estados de otros no nos resultan un misterio porque soy capaz de comprender lo que alguien expresa cuando afirma "sentir un dolor" por ejemplo. Es importante decir que la comprensión acerca de lo que expresa alguien al afirmar una experiencia, no es una comprensión sólo de su comportamiento, sino de lo que expresa con su comportamiento lingüístico y no lingüístico.

A continuación propongo discutir el término forma de vida, para enfatizar el acuerdo, y determinar de qué manera opera el acuerdo para hacer posible la concordancia en nuestra manera de proceder: de la forma que sea que deseemos plantear la cuestión del acuerdo, antes parece pertinente preguntarnos por qué podemos reconocer como adecuada cierta acción que expresa alguna experiencia.

Decimos que una acción es adecuada porque señala una *regularidad* en nuestro comportamiento. Esto es, la conducta mostrada por alguien es la conducta que todo hablante mostraría para expresar una experiencia

La discusión, si se ve, es ahora plantear en qué radica el que haya una *regularidad* en nuestras acciones para manifestar experiencias como el dolor. ¿En qué radica, entonces, nuestro *acuerdo* para comportarnos de una manera *regular*? Una vez que hemos convenido en que la conducta como criterio no puede ser sólo un síntoma de que alguien experimenta algo, sino un modo de saber cuándo es correcto

atribuir experiencias a una tercera persona.

El punto es ahora discutir en qué sentido se dice que entre los hablantes existe una regularidad en la conducta para expresar experiencias como el dolor, la tristeza o alegría. La pregunta sigue siendo entonces sobre el carácter del acuerdo que revelan nuestras coincidencias. Para ello, propongo discutir las líneas que enfatizé en la cita anterior del parágrafo 244 de las *Investigaciones*: cuál es el manejo del adjetivo *natural* en lo que Wittgenstein denomina "expresión primitiva, natural, de la sensación".

Al respecto, una presunción. No resulta demasiado difícil considerar que una caracterización adecuada de lo que invoca el adjetivo 'natural', será un buen indicio para pensar que la posibilidad de realizar adscripciones correctas de predicados psicológicos, no está sustentada sólo en una débil inferencia inductiva que hacemos a partir de la observación de la conducta manifiesta de un hablante.

La justificación de esta presunción radica en mostrar que el término 'natural', en última instancia, está aludiendo a lo que nos resulta común de las acciones de cada individuo dentro de una práctica compartida: "llorar para expresar el dolor, reír cuando se está divertido, es biológicamente natural. Continuar la serie de los números naturales '1001, 1002, 1003, ... es 'culturalmente natural'.

Es natural para nosotros, pero no para toda la gente en todo tiempo y lugar..."²

Por lo tanto, expresar por medio de conducta experiencias internas, y poder reconocer correctamente sobre la base de esta conducta cuándo alguien experimenta alegría, tristeza, o dolor, es una práctica cuyo fundamento está más allá de convencionalismos. El acuerdo en nuestras acciones para expresar experiencias o sensaciones está fundamentado en tanto compartimos una misma forma de vida; en tanto compartimos un conjunto amplio de prácticas y acciones que consideramos correctas.

Dentro del análisis de Wright, en el tercer capítulo, existe una idea que pretendo retomar para dar pie a una revisión del carácter del acuerdo, del acuerdo en la forma de vida. La idea que sostiene Wright respecto a plantear que el significado y la inteligibilidad de un concepto, existen solamente dentro del marco de actividades institucionalizadas "las cuales dependen de la 'propensión básica humana de concordar en los juicios'". Pero, ¿cuál es el sentido de la frase:

'propensión básica de los humanos'? Podemos decir que los seres humanos se sienten propensos a actuar de una forma determinada y no de cualquier otra. Y que esta propensión no es el resultado de una deliberación, sino que constituye un elemento básico en nuestra conducta. En el siguiente párrafo de las *Investigaciones* hay un

² Hacker y Baker, *Op.Cit.* "crying out in pain, laughing when amused, are biologically natural. Continuing the series of natural members '1001, 1002, 1003, ...' is 'culturally natural'. It is natural for us, but not for all people

elemento que puede resultar revelador:

IF(206)...Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño ¿Bajo qué circunstancias que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etcétera? El *modo de actuar humano común* es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño.

El énfasis que he marcado en la frase "el modo de actuar humano común" no es baladí.³ Sostengo que es posible interpretar ese modo de actuar humano común como respondiendo a un acuerdo, pero no a un acuerdo convencional. El tipo de acuerdo es un acuerdo en tanto seres que comparten una forma de vida en común. El acuerdo que se establece en el compartir prácticas, instituciones y hábitos.

Una afirmación enigmática de Wittgenstein parece inducir una conclusión sobre el tipo de acuerdo:

Si un León pudiera hablar, no lo podríamos entender.⁴

En la primera parte de las *Investigaciones* existe una afirmación menos enigmática, y que corresponde con mayor fidelidad a nuestra afirmación anterior acerca del carácter no convencional del acuerdo en el "modo de actuar humano común". Esta afirmación está consignada en el parágrafo 241.

IF(241)"¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?"- Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*.

Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida. La interpretación del concepto forma de vida desde la perspectiva

at all times and places.

³ No estoy obviando la problemática abierta con respecto a la interpretación de lenguajes extraños; quizá sólo en este momento me interesa destacar las observaciones de Wittgenstein con respecto a los actos de los individuos.

naturalista/biológica refiere una uniformidad en nuestros actos y formas de actuar en tanto especie humana. Mi propósito es defender una perspectiva del concepto forma de vida que recupere el adjetivo natural para denominar a nuestra forma de actuar coincidente. El propósito entonces es hacer ver que el concepto natural debe ser definido en el contexto de compartir una misma forma de vida, compartir una serie de hábitos, costumbres, instituciones, como núcleo de nuestra formación dentro de una comunidad de hablantes. No obstante, como sucede en una variedad amplia de conceptos wittgensteinianos, existen varios rasgos del término forma de vida. Siguiendo las sugerencias del texto ya citado de Hacker y Baker, discuto por lo menos tres aspectos que pueden ayudar a definir con mayor precisión el significado del término forma de vida. Los aspectos son:

1. El término *natural* no tiene el sentido de uniformidad biológica,
2. el concepto de *historia natural del hombre* tiene un sentido antropológico,
3. y *forma de vida* no remite a un concepto fundamentalmente biológico, sino a un concepto cultural.

Estos aspectos destacados de la terminología wittgensteiniana nos permitirán construir una respuesta afirmativa a la pregunta sobre el carácter del acuerdo en nuestras acciones.

Los autores Hacker y Baker consideran en primer lugar la posibilidad de interpretar el concepto de forma de vida desde una

⁴ *Investigaciones Filosóficas*, 2a parte. Sección XI, p.511.

perspectiva predominantemente biológica:

-El concepto forma de vida es predominantemente un concepto biológico, "hay solamente una forma de vida *humana*, la cual caracteriza nuestra especie y refleja nuestra naturaleza"⁵

Desde este punto de vista, si se acepta esta perspectiva:

-Otras formas de vida (otras naturalezas biológicas) serían ininteligibles a nosotros: "Si un León pudiera hablar, no lo podríamos entender". "su juego del lenguaje sería impenetrable para nosotros"⁶

-Aunque podamos imaginar otras formas de vida, los conceptos de otras formas de vida serían estrictamente inimaginables para nosotros:

"esto también es sostenido para eliminar la visión de que nuestros conceptos, nuestras reglas para el uso de expresiones, son convencionales; alegando que, dada nuestra naturaleza *no podríamos tener unos significativamente diferentes*"⁷

De forma opuesta a estas consideraciones, Hacker y Baker sugieren algunos aspectos que pueden ofrecer claridad al significado de los términos forma de vida y natural.

-En primer lugar que el término 'natural' no tiene el sentido de

⁵ Hacker y Baker, *Op.Cit.* p.239."there is only one *human* form of life, which characterizes our species and reflects our nature"

⁶ *Ibid.* p.239."their language-games would be impenetrable to us"

⁷ *Ibid.* p.239."this too, is held to rule out the view that our concepts, our rules for the use of expressions, are conventional; allegedly, given our natures we *could not* have significantly different ones"

uniformidad biológica: "llorar para expresar el dolor, reír cuando está divertido, es biológicamente natural. Continuar a la serie de los números naturales '1001, 1002, 1003,...es 'culturalmente natural' Es natural para nosotros, pero no para toda la gente en todo tiempo y lugar..."⁸

La interpretación del término *natural* como uniformidad biológica parece confinar todo aquello que constituye una práctica, a las respuestas que como especie humana, biológicamente constituida, estamos determinados a ofrecer.

-En segundo lugar, sostienen que no es el caso que otras estructuras conceptuales sean ininteligibles a nosotros "un poco de imaginación puede presentarlas como *naturales!*" Parece haber un apoyo a esta aseveración en el siguiente fragmento de la segunda parte de las *investigaciones*.

Quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más; que quien tuviera otros, no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos -que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta a la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales.⁹

'Natural', enfatiza Wittgenstein, 'no "necesario"'. Aquí el contraste es entre qué es natural (es decir. Qué es cómodo, es fácil de dirigir, simple de enseñar y explicar,..., etc.) y qué es un medio necesario para un cierto fin.¹⁰

⁸ Ibid. p.240. "crying out in pain, laughing when amused, are biologically natural. Continuing the series of natural members '1001, 1002, 1003,...' is 'culturally natural'. It is natural for us, but not for all people at all times and places..."

⁹ *Investigaciones Filosóficas*, 2a parte. Sección XII, p. 523.

¹⁰ Hacker y Baker, *Op.Cit.* p.239. "'Natural', Wittgenstein emphasized, not "necessary" Here the contrast is between what is natural (i.e. What is comfortable, dovetails smoothly with existing practices, is easy to handle, simple to teach and explain, strikes us with a salient aspect, etc.) and what is

-En tercer lugar, el concepto wittgensteiniano de 'historia natural del hombre' es predominantemente un concepto antropológico:¹¹

IF(25)...-si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje. -Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar.

Por último, la conclusión a la que podemos arribar acerca de cuál es el sentido del término forma de vida es pensar que forma de vida remite a un concepto cultural:

"no hay únicamente una forma humana (uniforme) de vida, característica de las especies, sino que hay múltiples formas de vida, características de diferentes culturas y épocas"¹²

Desde la perspectiva que nos interesa a nosotros defender, diríamos que el conjunto de comportamientos con base en los cuales se aplican conceptos o términos mentales, pueden ser reconocidos - resultan inteligibles- como comportamientos que resultan ser culturalmente 'naturales', o comunes, desde la perspectiva de nuestras prácticas.

Por ejemplo: se me pide que realice la suma $74+30$, comunmente como un individuo que aprendió la operación aritmética de la adición, diré 104. De otro modo, digo que un individuo tiene dolor de cabeza

necessary means to a certain end".

¹¹ In short, the natural history of man is the history of a conventionforming, concept-exercising, language-using animal -a cultural animal; *Ibid.* p.240-1.

¹² *Ibid.* p.241. "there is no uniquely human (uniform) form of life, characteristic of the species, but rather are there multiple forms of life, character-

cuando éste lo exclama y además ingiere un analgésico.

Así, el carácter del acuerdo que subyace a nuestras prácticas debe definirse en términos de un acuerdo en nuestras definiciones respecto a lo que nos resulta natural. Esto es, lo que cualquier sujeto participante en una forma de vida común, y formado en la comprensión y aprendizaje de las mismas definiciones, entiende como correcto y lícito en un contexto social y cultural.

Para concluir, deseo integrar a la discusión una cita que considero central para la serie de puntos que he discutido, a saber, la importancia del contexto social y cultural, y el significado. La cita corresponde a la segunda parte de las *Investigaciones*

Filosóficas:

Si la formación de conceptos se puede explicar a través de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces, en vez de la gramática, lo que subyace a ella en la naturaleza?—Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención). Pero resulta que nuestro interés no se retrotrae hasta esas causas posibles de la formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural—dado que también nos podríamos inventar una historia natural para nuestras finalidades. No digo: Si tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendrían otros conceptos (en el sentido de una hipótesis) Sino: Quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más; que quien tuviera otros, no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos —que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta a la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales. Compárese un concepto con un modo de pintar: ¿Es también nuestro modo de pintar arbitrario? ¿Podemos escoger uno a discreción? (por ejemplo, el de los egipcios). ¿O se trata aquí sólo de lo que es bonito y feo?¹³

La mención de Wittgenstein sobre "ciencia natural" e "historia

ristic of different cultures and epochs".

¹³ *Investigaciones Filosóficas*, 2a parte. Sección XII, p. 523.

natural" en la cita precedente, y su rechazo a que este tipo de investigación sea lo que debamos hacer para conocer la formación y significado de nuestros conceptos, nos conduce a preguntarnos en qué radica el significado de nuestros conceptos. Wittgenstein en el párrafo 43 de las *Investigaciones* nos dice que "El significado de una palabra es su uso en el lenguaje". La importancia de la breve cita está en afirmar que el significado de nuestros conceptos no es independiente de nuestras prácticas. Colocar el significado dentro de nuestra práctica constituye darle un fundamento social e intersubjetivo a nuestros significados. ¿De qué manera lo anterior tiene una correspondencia con la cita precedente? Sostengo que si hacemos caso a la cita y no urgamos en la ciencia natural, ni la historia natural, para encontrar el fundamento del significado de nuestros conceptos, entonces debemos enfocar nuestra mirada en la relación de nuestros conceptos con nuestras prácticas.

Caracterizados de este modo, como una relación de significados y prácticas, es posible ver cuál es el sentido de la frase "comprender formaciones conceptuales distintas a las usuales", la cual se desprende de la cita.

La propuesta que sugerí a partir de la cita era entender que nuestros significados no eran independientes de nuestras prácticas, con lo cual se establecen como relevantes los aspectos social e intersubjetivo para hablar de nuestros actos lingüísticos y extralingüísticos ¿Pero es posible también, a partir de nuestra

propuesta, hablar de poder imaginar y comprender formaciones conceptuales distintas a las usuales?

Me parece claro que la respuesta es afirmativa. Las prácticas al ser sociales e intersubjetivas, deben ser comprendidas como prácticas históricas y, en un fuerte sentido, antropológicas. El conjunto de prácticas que nos definen como comunidad, están comprendidas dentro del contexto de una forma de vida compartida. La forma de vida la entiendo como el conjunto de hábitos, prácticas, normas e instituciones que definen una comunidad. El carácter histórico y antropológico de nuestras formas de socialización es claro: las prácticas y acciones desarrolladas socialmente no tienen un carácter unívoco a través de la historia; aunque tendremos que decir que tampoco arbitrario. Deberíamos decir que la posibilidad de concebir formaciones conceptuales distintas a las usuales, es dependiente de observar la serie de prácticas y acuerdos que definen la forma de organizarse de una sociedad en un determinado contexto social. Fundamentalmente nuestro entendimiento, la inteligibilidad de lo que hacemos y de lo que decimos, en los acuerdos que compartimos con otros hablantes, en tanto somos formados en el contexto de una misma forma de vida, nos muestra el por qué no podemos admitir la arbitrariedad en nuestro uso conceptual. La aprehensión del significado de un concepto por parte de un hablante establece una serie de constreñimientos en el uso posterior del concepto.

No hay, pues, arbitrariedad. Diríamos entonces que los significados son normativos.

Ejemplo: vemos a un individuo en el suelo sufriendo convulsiones.

En otro tiempo alguien diría, quizá: ¡está poseso!. Ahora, alguien diría: ¡es epiléptico!.

3

En este momento ofreceré brevemente algunos elementos de crítica adicionales a la lectura de Kripke.

En la postura de Kripke se sostiene de manera general que la aplicación de un concepto, la idea de aplicar significativamente, es una mera hipótesis. El hablante, o aplicador, al hacer uso de conceptos no tiene en su aplicación un conocimiento del significado que determina una regla. Sin embargo, como una crítica que es posible levantar en contra de esta lectura, diré que va en contra de algunos elementos que hemos asumido a lo largo del texto y en apartados anteriores de esta conclusión:

1. el significado de los conceptos no está determinado con independencia de nuestras prácticas y,
2. que en el acto de seguir y aplicar una regla hay algún tipo de conocimiento implicado.

La postura que sostengo es que ciertamente hay un conocimiento que demuestra nuestro uso conceptual, sólo que el conocimiento en

cuestión es un conocimiento también práctico. Es un conocimiento que manifiesta la habilidad para usar conceptos de manera correcta.

Sostener que hay un tipo de conocimiento implicado en el acto de aplicar la regla, y que este conocimiento es práctico, nos conduce también a señalar que no en todos los casos está implicado un tipo de conocimiento teórico en el uso conceptual. Un ejemplo: para hablar acerca de si un individuo padece angina o cefalea, no necesitamos conocer la bacteria que produce la angina ni saber las causas de la cefalea para afirmar que es angina o cefalea lo que expresa el individuo.

El conocimiento de índole teórico supondría la capacidad del hablante para tener un reconocimiento intelectual de reglas o criterios que determinen el significado de la regla. De tal forma que toda acción que se considere como significativa, para los propósitos de Kripke, debe estar precedida de un reconocimiento *interno* de qué es lo que debe hacer -qué reglas aplicar, o bajo qué criterios-. Bajo esta perspectiva, cada hablante debe ser capaz de dar cuenta de cada uno de sus usos. Debe ser capaz de explicitar bajo qué reglas o criterios hace uso de los conceptos implicados en sus prácticas.

El otro punto de crítica que podemos ubicar en la postura escéptica es el que sostiene que al no haber un hecho, más allá de nuestros usos, que determine el significado de una regla, entonces

debemos concluir que toda aplicación conceptual parece ser un salto en el vacío, una mera hipótesis. Parece claro que apoyar la idea que afirma que el significado de los conceptos se determina fundamentalmente con independencia de nuestras prácticas, implica comprometernos con la idea de que debe existir un hecho que agote el significado del concepto. Ya que si se sostiene que a partir de nuestra práctica efectiva de cómo uso conceptos no es posible responder la pregunta acerca de cómo debo usarlos, entonces la respuesta debe indagar sobre la existencia de un hecho que nos justifique en nuestra práctica. El compromiso al sostener lo anterior constituye una asimilación de la idea wittgensteiniana de criterio definidor, la idea que sostiene la existencia de una explicación que fija el significado de un concepto; y la idea mcdowelliana de la mitología del significado, que sostiene que hay un hecho que determina unívocamente el significado.

Contrario a la afirmación de que debe haber un hecho que podamos reconocer internamente y que agotara el significado de la regla, podríamos decir que en nuestro uso cotidiano, en un número importante de casos, hay una incapacidad para brindar una explicitación que muestre que 'sabemos qué' estamos haciendo; no obstante esta incapacidad no logra impedirnos 'saber cómo' aplicar conceptos, o como actuar. Un ejemplo, andar en bicicleta o aliviar una resaca.

Adicionalmente, diríamos que esta incapacidad para brindar una explicitación de nuestras prácticas no va en detrimento de

nuestras aplicaciones, ni en detrimento de su inteligibilidad para otros. La importancia de una distinción como la anterior, entre un 'saber qué' y un 'saber cómo' radica en sostener que dentro de lo que denominamos como un 'saber cómo' se encuentra un conocimiento implícito que se manifiesta, por medio de nuestra acción, en un conocimiento práctico, en una habilidad para usar correctamente cualquier concepto.¹⁴

La exigencia del escéptico kripkeano de conocer o reconocer internamente -en la mente- las reglas estrictas bajo las cuales sé cómo *debo* usar un concepto determinado, pretende fundamentar todo aquello que implica el conocimiento práctico, -el aprendido por entrenamiento-, en un conocimiento teórico. La pretensión aparente del escéptico kripkeano es que toda acción significativa debe estar validada por un conocimiento teórico previo. Para que la acción del hablante sea justificada, debe saber por qué hace una acción y no cualquier otra. Debe poder establecer los criterios que siguió. Y por qué esos criterios le indican *por qué debe* actuar de un modo determinado.

El aprendizaje conceptual, en particular el aprendizaje de términos mentales, no radica en el aprendizaje de definiciones que agoten el significado de tales conceptos. El aprendizaje de términos mentales no puede ser sino el aprendizaje de cómo adscribimos, cómo usamos, estos conceptos en nuestra práctica. El entrenamiento en el uso

¹⁴ Ryle, *Op.Cit.* Véase en particular el capítulo 3. En el influyente *The Concept*

hace de la adscripción una práctica común e intelegible. La aplicación correcta demuestra nuestra comprensión del concepto. La aplicación puede constituirse en un criterio de uso.

La última discusión es también relevante para nuestro problema central acerca de otras mentes. Nuestra habilidad para usar de manera correcta conceptos involucra también nuestra habilidad para usar conceptos mentales. No obstante, la discusión tiene que ser trasladada desde nuestra habilidad para usar conceptos como dolor, alegría, etcétera, hasta el punto de preguntarnos qué significa que tales conceptos sean adscritos a otros hablantes.

En el contexto de *Reglas y Lenguaje Privado*, Kripke tiene ciertamente un tratamiento del concepto forma de vida:

El conjunto de respuestas en las que nos ponemos de acuerdo y la forma en que se entrelazan con nuestras actividades es nuestra *forma de vida*.¹⁵

La lectura de Kripke trata de establecer la necesidad del acuerdo y la necesidad de la aceptación social para sostener nuestras prácticas como significativas. Dentro de esos propósitos establece una hipótesis:

Seres que se pusieran de acuerdo para dar de manera consistente respuestas extrañas de tipo tás compartirían otra forma de vida. Por definición, dicha forma de vida sería rara e incomprensible para nosotros.¹⁶

of Mind de Gilbert Ryle.

¹⁵ Kripke, *Op.Cit.* p.93.

¹⁶ *Ibid.* p.93.

La hipótesis de Kripke puede funcionar en tanto no hay ninguna imposibilidad lógica de suponer la existencia de otra forma de vida que sea incomprensible para nosotros. El punto importante para nuestra discusión, es el hecho de que todo acuerdo, desde el punto de vista del acuerdo en tanto compartimos una forma de vida común, no es un acuerdo que se diluya en convenciones arbitrarias.

La arbitrariedad en las convenciones no es una posibilidad al interior del concepto wittgensteiniano de forma de vida.

La lectura de Kripke plantea también que nuestros acuerdos pueden verse a través de nuestras concordancias en nuestras aplicaciones conceptuales al interior de una comunidad.

En dicha comunidad, se diría de alguien que sigue una regla en la medida en que concuerda en sus respuestas con las respuestas (de tipo *tás*) producidas por miembros de esa comunidad.¹⁷

La postura kripkeana ignora dos aspectos acerca de nuestra práctica de usar conceptos que hemos discutido anteriormente. En primer lugar, que el entendimiento que tenemos de una regla se constituye en una habilidad. En segundo lugar, que podemos atribuirle a un hablante el entendimiento de una regla porque ha generado un criterio de uso al aplicar el concepto. La comprensión de la regla por parte del hablante no se manifiesta únicamente por el asentimiento de una multiplicidad de usuarios sino también por una

¹⁷ *Ibid.* p.94.

multiplicidad de actos de aplicación.¹⁸

El concepto de acuerdo, del acuerdo en la forma de vida compartida, es una condición de posibilidad de todo acuerdo. Por lo tanto no sucede lo contrario. Esto es, no acordamos lo que decimos; sino que lo que decimos y hacemos tiene un sentido, justo porque hay un acuerdo que posibilita esa inteligibilidad.

4

En este último apartado de la conclusión deseo plantear algunas consideraciones acerca del problema central de la otras mentes, sólo que ubicando la discusión ahora en la forma y los modos cómo interactuamos y nos conducimos frente a los demás; y la relevancia que le otorgamos a las expresiones y manifestaciones de cualquier otro al expresar una experiencia.

Con base en el texto *Human Beings* de John Cook, intentemos una respuesta plausible a nuestra pregunta acerca de por qué adscribir experiencias internas a persona alguna. -" si todo lo que vemos de otro 'gente' son 'cuerpos inconscientes', cómo podríamos llegar tan lejos como conectar los conceptos de pensamiento y de sensación con ellos?".¹⁹

¹⁸ La idea sugiere que un hombre aislado es capaz de seguir de manera inteligible una regla. El hombre no requiere del asentimiento social para entender un concepto, sólo requiere de generar un criterio de corrección, a partir de una práctica de uso. Cfr. capítulo 3, tercera sección.

¹⁹ Cook, *Op.Cit.* p.69.-"if all that we see of other 'people' are 'senseless bodies', how could we have got as far as connecting the concepts of thought and sensation with them at all?".

IF(283) "Sólo de lo que se comporta como un ser humano se puede decir que *tiene dolor*."

La sugerencia es la siguiente: si todo lo que observamos, cuando en efecto observamos la conducta de otros, son 'cuerpos sin sentido o inconscientes'²⁰ bien podríamos concluir la posibilidad de

adscribir sensaciones a una piedra.²¹ La idea en germen sugerida por Cook es plantear que el rechazo de la idea de que haya 'cuerpos inconscientes', y el rechazo de la idea de privacidad de experiencias y episodios mentales, como consecuencia del problema de las otras mentes, nos conducirá a nuestro concepto ordinario de ser humanovivo:

IF(281)...-Viene a ser esto: sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comportan de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes.

El conjunto de párrafos de las *Investigaciones* que van del 281 al 287, son sugerentes en esa dirección. Claramente el conjunto de párrafos pretenden hablar del tema sugerido por Cook, pero sólo hasta el 284, puede decirse que se ajustan a las pretensiones de la lectura del autor. Mientras que los siguientes, hasta el 287, están afirmando no tanto quienes son los sujetos a los cuales son adscribi-bles experiencias, como la forma cómo podemos reconocer que tales sujetos son "algo más" que sólo cuerpos. De hecho, el último párrafo del párrafo 284 presenta un indicio de ese

²⁰ *Ibid.* p.68.

²¹ Traduzco cuerpos inconscientes de forma literal. La idea es contravenir la posibilidad absurda de hablar de cuerpos que muestren conducta evidente, pero no podamos adscribirles experiencia interna alguna.

reconocimiento:

IF(284)...-*Nuestra actitud* hacia lo vivo no es la misma que hacia lo muerto. Todas nuestras reacciones son diferentes -Si alguien dijese: "Esto no puede consistir simplemente en que lo vivo se mueve de tal o cual manera y lo muerto no" -entonces quiero significarle que se da aquí un caso de transición 'de la cantidad a la cualidad'.

El énfasis que coloqué en '*Nuestra actitud*' indica la forma cómo expresamos el acuerdo que subyace a nuestras coincidencias. En suma, nuestra actitud es la forma como expresamos un reconocimiento de los otros como individuos vivos:

IF(286)¿pero no es absurdo decir de un *cuerpo* que tiene dolor?... ¿en qué sentido no siente dolor mi mano, sino yo en mi mano?...Si alguien tiene un dolor en la mano, no es la *mano* la que lo dice (a no ser que lo escriba) y no se le habla a la mano para consolarla, sino al paciente; se le mira a los ojos.

IF(287)¿Qué me mueve a sentir compasión *por este hombre*? ¿Cómo se muestra cuál es el objeto de la compasión? (La compasión, puede decirse, es una forma de convicción de que otro tiene un dolor.) La compasión, el consuelo, como formas de convicción de que otros hombres experimentan dolor, o cualquier experiencia que pueda ser identificada en ellos por sus reacciones o su conducta, son *actitudes* hacia ellos.²²

Otros son, de hecho, vistos como almas, consideradas como almas, observados como almas, tratadas como almas. El "acercamiento actitudinal" a otros está en gestación,... Otros son observados, al igual que su comportamiento, pero no, como he dicho, para obtener la evidencia que apoyará una inferencia inductiva.²³

Para concluir, es importante señalar que nuestras actitudes hacia otros pueden ser consideradas como un reconocimiento hacia

²² Parece claro que la actitud por medio de la cual nos dirigimos hacia los demás es una forma de actuar natural, basada en una comprensión mutua y una identificación efectiva de las experiencias en individuos distintos a mí.

²³ *Other Minds, Op.Cit.* p.123. "Others are indeed viewed, as souls, seen as souls, regarded as souls, treated as souls. The "attitudinal approach" to others is in gestation,... Others are observed, as is their behaviour, but not, as I have said, in order to obtain evidence which will support an inductive inference".

"what exactly is the 'attitudinal approach'...We do not, though, merely believe that others are as we are. We have an attitude towards them, that they are as we are. But an attitude is not a belief. Whether it is prior to, or might lead to, belief, it is distinct from belief. If compatible with belief, it is independent of belief. An attitude is 'deeper', it seems, than mere belief. So, at any rate,

individuos con los cuales compartimos conductas que expresan distintas experiencias y episodios. Las experiencias y episodios que pueden reconocerse, y que son expresados por medio de la conducta, reacciones y formas que nos resultan comunes e inteligibles, son siempre experiencias de un individuo vivo.

IF(573) Tener una opinión es un estado.-¿Un estado de quién?
¿Del alma? ¿De la mente? Bueno, ¿de quién se dice que tiene una opinión? Del señor N,N., por ejemplo. Y ésta es la respuesta correcta...

Quando veo a alguien revolcarse de dolores, con una causa manifiesta, no pienso: sus sentimientos me están, no obstante, ocultos.²⁴

El problema de las otras mentes es un problema que surge de la asimetría de lo mental y de considerar al concepto de privacidad. Desde esta caracterización, instanciamos al problema en el marco del desafío escéptico kripkeano. El problema entonces involucraba también el de dar cuenta qué nos justifica adscribir conceptos mentales, experiencias internas en general, en terceras personas.

Una vez establecida la asimetría y la privacidad, nos preguntábamos:

¿qué significatividad tienen nuestros usos de conceptos? ¿con base en qué aplicamos conceptos que expresan experiencias internas en terceras personas?

Respondimos que un criterio para adscribir correctamente conceptos mentales es la conducta. La observación de la conducta no nos

are attitudes in the context of the 'attitudinal approach' to other minds." en *Ibid.* p.125.

²⁴ *Investigaciones Filosóficas*, 2a parte. Sección XI, p.511.

conduce a afirmar que todo lo que hacemos cuando adscribimos es una inferencia desde la conducta observada hasta el uso del concepto. No sucede esto por dos cosas fundamentalmente. En primer lugar, porque la conducta es relevante para el aprendizaje de un concepto que exprese experiencias internas. La relación entre concepto y conducta es una relación que se establece en la práctica de usar significativamente conceptos. En segundo lugar, porque el entendimiento que tenemos del concepto es posible por el acuerdo que subyace a nuestros actos; es un acuerdo en nuestra forma de vida.

La posibilidad de emplear correctamente conceptos mentales no significa realizar hipótesis sobre la vida mental de un hablante. Cuando hablo sobre el dolor de alguien, la tristeza, o alegría de alguien más, no me pregunto si acaso puedo verificar, comprobar los episodios y experiencias de alguien. La comprensión de lo que expresa es una comprensión posibilitada por nuestras coincidencias. La forma de vida en común es una condición *sine qua non* para sustentar esta coincidencia. Por ello, no sucede que acordemos lo que decimos, sino que coincidimos justamente porque hay un fundamento común.

Los conceptos de forma de vida y formación son fundamentales para elucidar por qué cuando hablamos de experiencias de alguien distinto, no obstante, esas experiencias no son misteriosas para mí. Definimos que el concepto de historia natural remitía a un concepto fundamentalmente antropológico. El significado de este

carácter antropológico es que el desarrollo de nuestras prácticas, como el comunicarnos, están basadas en nuestra forma de vida, en el conjunto de fundamentos que compartimos. Y este no es un énfasis sólo en las convenciones que establezcamos como seres humanos. El punto es mostrar que nuestros acuerdos, en cómo nos comunicamos, en lo que decimos y hacemos, no depende de una convención arbitraria, sino que constituyen instituciones que norman y guían toda posibilidad de entendimiento.

Por ello, dudar que somos capaces de usar significativamente un término como el dolor, la alegría, la tristeza, al adscribirselo a alguien, porque no tenemos un conocimiento directo de lo que ocurre en su caso, o porque no somos capaces de explicar el hecho que nos justifica en nuestra acción, es dudar que los acuerdos que compartimos, nos permiten comunicarnos y nos constituyen como seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Boghossian, Paul; *The Rule-following Considerations*, en *Rule-following and meaning*, A. Miller y C. Wright (ed), McGill-Queen's University Press. 2002.
- Cook, J.W; *Human Beings*, en *The philosophy of Wittgenstein: persons*, John V. Canfield (ed), New York, 1986.
- Hacker, P.M.S y Baker,G.P; *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Basil Blackwell, London, 1985.
- Hyslop, Alec (ed); *Other Minds*, Dordrecht:Kluwer Academic Publisher, London, 1995.
- Kenny, Anthony; *Cartesian Privacy*, en *Wittgenstein:the philosophical investigations*, Macmillan, Pitcher, G. (dir), London, 1968.
- Kripke, Saul; *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, UNAM, México, 1989.
- Malcolm, Norman; *Problems of mind: Descartes to Wittgenstein*, George Allen&unwin, London, 1972.

McDowell, John; *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass. Harvard University press. 1998.

Ryle, Gilbert; *The concept of mind*, Hutchinson, London, 1962.

Sellars, Wilfried; *Empiricism and the Philosophy of Mind*, en *Science, perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York, 1963.

Tomasini Bassols, Alejandro; *Enigmas filosóficos y Filosofía wittgensteiniana*, Grupo editorial Interlínea, México, 1995.

Wittgenstein, L; *Los cuadernos azul y marrón*, trad. Francisco Gracia Guillén, Tecnos, Madrid, 2003.

----- *Investigaciones Filosóficas*, IIF-UNAM/Crítica, 2002.

----- *Zettel*, trad. O. Castro y C.U Moulines, UNAM, México, 1979.

----- *Sobre la Certeza*, Tiempo Nuevo, Buenos Aires, 1972.

----- *Remarks on the foundations of mathematics*, G.H. Von Wright, R. Rhees and G.E.M Anscombe (eds) Oxford Blackwell, 1978.

Wright, Crispin; *Critical notice of Colin McGinn's Wittgenstein on meaning*, en A. Miller y C. Wright (ed.), McGill-Queen's University Press. 2002.

----- *Wittgenstein's Rule-following considerations and the central project of theoretical linguistics*, en *Reflections on Chomsky*, Alexander George (ed.) Basil Blackwell, Oxford, 1989.

----- *Kripke's Account of the Argument against Private Language*, en *Rails to infinity: essays on themes from Wittgenstein's Philosophical investigations*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 2001.