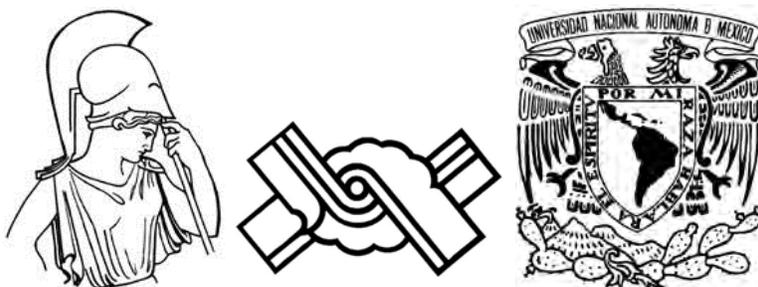


PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



WITTGENSTEIN Y
LA GRAMÁTICA DE LO INTERNO

T E S I S
Q U E P R E S E N T A
MARIO GENSOLLEN MENDOZA
PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

DIRECTOR: DR. CARLOS PEREDA FAILACHE

MEXICO, D.F

. 2012

ESTA TESIS SE REALIZÓ CON EL APOYO DE CONACYT

*A mi madre y mi mejor amiga, Inés Mendoza,
por acompañarme hasta el final de este camino.*

Creer en tu propio pensamiento, creer en que lo que consideras verdad en tu fuero interno es verdad para todos los hombres: en eso consiste el espíritu. Deja que hable tu convicción latente, y ésta tendrá un significado universal, porque lo más recóndito de tu ser será, a su debido tiempo, lo que mayor alcance ha de tener; y porque nuestro primer pensamiento nos es dado por las trompetas del Juicio Final.

Ralph Waldo Emerson, *Self-Reliance*.

Agradecimientos

Agradecer es una labor ingrata. El que agradece debe confiar en su memoria, la cual seguramente confirmará su falibilidad. Aún así, peor sería no correr el riesgo.

Este trabajo de investigación ha sido el resultado de un largo camino que inició hace poco más de doce años, si he de tomar como fecha determinante mi ingreso a la licenciatura en Filosofía en la Universidad Panamericana. Durante el camino, muchas personas han influido en mi forma de pensar, y me han hecho optar por algún camino en lugar de algún otro. De mis colegas, amigos y maestros de la Universidad Panamericana, agradezco en especial al Dr. Luis Xavier López Farjeat, al Dr. Héctor Zagal, al Dr. Alberto Ross y al Mtro. José Luis Rivera. De mis colegas, amigos y maestros en la Universidad Nacional Autónoma de México, en especial, al Dr. Guillermo Hurtado y al Dr. Efraín Lazos. De mis amigos y colegas de la Universidad de Valencia, en especial el Dr. Tobías Grimaltos y al Dr. Diego Ribes. Un agradecimiento especial al Dr. Carlos Pereda, quien ha sido mi maestro, mi amigo y una voz filosófica que ha hecho que busque la propia; y al Profesor Stanley Cavell, quien tuvo la amabilidad de enseñarme una forma de hacer filosofía que encajaba con mis ideales y mis expectativas.

A mis amigos y colegas de la Ciudad de México, que han estado presentes constantemente durante estos años. Mencionarlos a todos excedería por mucho los límites de una página de agradecimientos: sin embargo, no puedo dejar de mencionar a Jesús Salazar, Alejandra Moncada, Julián Zárate, María Fernández, David González y Jorge Morales. También a mis colegas en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, y a mis amigos en esta ciudad que me ha acogido los últimos años. En especial a Ángel Gálvez, Alejandro Zúñiga, Marc Jiménez, Luis Ángel García y Alejandro Mosqueda. A las autoridades del Departamento de Filosofía, y a mis colegas en el mismo, en especial al Dr. José De Lira y a la Mtra. Patricia Patiño. El Mtro. Rafael Urzúa merece una mención especial, pues gracias a él conté con dos años para dedicarlos por entero a esta investigación.

Por último, pero principalmente, a mi querida familia. Mi madre, a quien dedico este trabajo: ella ha sido madre, padre, amiga, y mi más profundo estímulo durante estos años. A mi hermano Jonathan, por todo su amor y sus infinitas preguntas. A Francisco Jiménez, a mi abuela Isabel, y a toda mi gran y maravillosa familia. En especial, a mi hermano Michael, *in memoriam*. Y a Ana Isabel, por iniciar un nuevo y hermoso camino conmigo (por ser ambos principiantes).

Agradezco a CONACYT, por financiar durante cuatro años esta investigación.

Índice

Índice de abreviaturas	7
Introducción	9
1. Kripke, reglas y prácticas	15
1.1 Kripke y el escepticismo	17
1.2 La paradoja escéptica	20
1.3 La solución escéptica	25
1.4 La autonomía de nuestras prácticas	29
2. Cavell, escepticismo y privacidad	33
2.1 Alcances del argumento contra el lenguaje privado	33
2.1.1 La concepción cartesiana de la mente	34
2.1.2 La concepción wittgensteiniana de la mente	46
2.1.3 El argumento contra el lenguaje privado	63
2.2 Cavell, los criterios y el escepticismo	74
2.2.1 Criterios gramaticales	75
2.2.2 Los criterios y el escepticismo	84
3. Fingimiento y otras mentes	91
3.1 El fingimiento como problema filosófico	92
3.2 Wittgenstein y la gramática del fingir	103
3.2.1 Evidencia imponderable	108
3.2.2 Gramática del fingimiento	118
3.2.3 Actitudes y opiniones	123
3.2.4 Ryle y el fingimiento	127
4. Lo interno y lo externo	133
4.1 El concepto ordinario de lo interno	134
4.2 Experiencia interna y traducción	137
4.3 El concepto wittgensteiniano de lo interno	143
4.4 La nueva imagen de lo interno y lo externo	149
Conclusiones	157
Fuentes y bibliografía	161

Índice de abreviaturas

1. Obras publicadas

Las siguientes abreviaturas se refieren a la obras publicadas de Wittgenstein que se usan a lo largo del trabajo. La lista incluye fuentes derivadas y apuntes tomados por otra persona.

<i>BPP I</i>	<i>Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Band I</i>
<i>BPP II</i>	<i>Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Band II</i>
<i>LPE</i>	<i>Notes for Lectures on «Private Experience and Sense Data»</i>
<i>LPP</i>	<i>Wittgenstein's Lectures on Philosophy of Psychology 1946-7</i>
<i>LSPP I</i>	<i>Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Band I</i>
<i>LSPP II</i>	<i>Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Band II</i>
<i>PB</i>	<i>Philosophische Bemerkungen</i>
<i>PG</i>	<i>Philosophische Grammatik</i>
<i>PU</i>	<i>Philosophische Untersuchungen</i>
<i>TLP</i>	<i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>
<i>Z</i>	<i>Zettel</i>

2. Nachlass

Todas las referencias al material no publicado, según el catálogo de von Wright, se citan *MS* o *TS*, seguido del número de página.

3. Observaciones sobre las citas y referencias

- (a) Las obras de Wittgenstein se citan del siguiente modo:
 - (i) *LPE*, *LPP*, *LSPP II*, por el número de página. En *LPE* sigo la paginación de la edición anglosajona, en *LPP* sigo la paginación de la edición castellana, y en *LSPP II* sigo la paginación del manuscrito original.
 - (ii) *TLP*, por el número de proposición.
 - (iii) *BPP I*, *BPP II*, *LSPP I*, *PB*, *PG*, *PU* (1ª parte) y *Z*, por el número de párrafo.
 - (iv) *PU II* (2ª parte de *PU*), por la página de la tercera edición anglosajona; también seguida del párrafo, según la cuarta edición de P. M. S. Hacker y Joachim Schulte.
- (b) Las citas textuales de obras en otros idiomas son traducciones propias.

Introducción

Aquí tropezamos con un fenómeno notable y característico en las investigaciones filosóficas: la dificultad podría decirse no está en encontrar la solución, sino más bien en reconocer como la solución algo que parece como si fuera sólo un preámbulo de la misma. «Ya lo hemos dicho todo». No se trata de algo que se desprenda de ahí, sino que precisamente jesto 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 la ubicamos correctamente en nuestras consideraciones. Si nos detenemos en ella y no tratamos de ir más allá. La dificultad aquí está en: hacer alto. (Z 314).

Al final de *Blow-Up* (1966), Michelangelo Antonioni nos regala una escena que ha pasado a la historia del cine: de vuelta al parque en que la intriga del film comienza, el protagonista asiste a un partido de tenis escenificado por un grupo de mimos. Jugadores y público asistente — todos mimos excepto el protagonista — siguen atentamente la ida y vuelta de una pelota invisible entre uno y otro lado de un campo de tenis. La secuencia es larga: la cámara se detiene en los gestos de los jugadores y en el ritmo de los movimientos de cabeza de los espectadores. Cuando la vista de todos se dirige fuera del campo — indicando que la pelota ha caído fuera del alcance de los jugadores —, el protagonista la recoge y se las devuelve para que el juego prosiga. La escena es muda a excepción del ruido de una pelota invisible. Varios segundos después, el fotógrafo desaparece, se hace invisible, es un objeto que se desintegra como si hubiese sido expuesto a una ampliación fotográfica.

Quizá el punto de Antonioni con la escena era mostrarnos el juego entre la apariencia y la realidad, la verdad y la fantasía, entre lo que de hecho pasa y lo

que podría haber sido, lo que en realidad sucede y lo que no sucede nunca. Sin embargo, dicha escena sirve para hacer una analogía con la tesis central del presente trabajo.

Imaginemos un momento junto a Wittgenstein las diferencias entre un juego de tenis con pelota y sin pelota:

Imagina *este* juego. Lo llamo “tenis sin pelota”: Los jugadores se mueven en una pista de tenis justamente como en el tenis, e incluso tienen raquetas, pero pelota no. Cada uno reacciona ante el golpe del otro como si, o más o menos como si, una pelota hubiese causado su reacción. (Maniobra). El juez, que ha de tener buen ‘ojo’ para este juego, decide en casos dudosos si una pelota dio en la red, etc., etc. Este juego a menudo tiene gran parecido con el tenis y es, a su vez, *fundamentalmente* diferente. (LSPP I 854).

En otro lugar, Wittgenstein realiza una analogía entre el tenis sin pelota y el hablar silencioso (ver *LSPP I* 855 y *LSPP II* 29). Pero, ¿qué es exactamente lo que Wittgenstein tiene en mente en el ejemplo citado? Pues que la diferencia entre lo interno y lo externo es análoga a la diferencia entre el tenis con pelota y el tenis sin pelota: dicha diferencia se puede establecer a partir de sus relaciones conceptuales. Como en el tenis sin pelota se requiere que el juez juzgue de manera distinta las acciones en la cancha (una diferencia conceptual con el tenis con pelota), se puede caracterizar una actividad interna por sus diferencias conceptuales con la misma actividad considerada externamente (*e.g.*, la diferencia entre realizar un cálculo mentalmente y realizarlo en una hoja de papel).

Si la diferencia entre una actividad interna y una externa (*e.g.*, hablar en voz alta y hablar con uno mismo) se da entre sus relaciones conceptuales, hemos de pensar que la significación de lo interno es conceptual, y no metafísica o epistémica, como la ha pensado la tradición post-cartesiana.

Como el tenis sin pelota en efecto es parecido al tenis con pelota y a la vez es fundamentalmente distinto, lo interno está ligado con lo externo y a su vez es

conceptualmente distinto. Con esto Wittgenstein nos quiere llamar la atención con respecto a nuestra imagen habitual de la dicotomía interno/externo: en ella, como en el lenguaje mismo, Wittgenstein piensa que «está depositada toda una mitología» (*MS* 213; 93, 434).

Nuestra imagen ordinaria de la diferencia entre lo interno y lo externo, con respecto a lo mental, parece implicar una concepción cartesiana de la mente: que nosotros tenemos un acceso directo (y, por tanto, privilegiado) a nuestros estados mentales, mientras sólo tenemos un acceso indirecto a los estados mentales de los demás seres humanos. Es contra esta mitología depositada en nuestro lenguaje contra la que Wittgenstein trata de argumentar en su segunda etapa: es contra este supuesto que hemos de entender los desarrollos de su segunda filosofía.

Cavell nos ha sugerido esto mismo: que el objetivo central de las *Investigaciones* y en general de la filosofía del segundo Wittgenstein es una corrección de nuestra imagen habitual de las relaciones entre lo interno y lo externo (ver 1979; 329). Y es en este sentido que la investigación de Wittgenstein es gramatical: es partir del estudio de nuestro uso efectivo del lenguaje, cuando éste funciona y no está de vacaciones, que podemos percatarnos de dichas relaciones; *i.e.*, podemos establecer vínculos conceptuales y alcanzar una visión sinóptica del problema.

Reconstruir la gramática de lo interno en la filosofía del segundo Wittgenstein ha sido mi objetivo en el presente trabajo. Para ello, he tenido que seguir el sinuoso hilo argumentativo que Wittgenstein comienza desde sus primeras anotaciones sobre el seguimiento de reglas en la *Gramática filosófica*, pasando por la formulación del argumento contra el lenguaje privado en las *Investigaciones*, hasta su últimas anotaciones sobre la peculiar gramática del fingimiento. A ello me he dedicado en los primeros tres capítulos de este trabajo.

En el primero, he tratado de reconstruir el desafío escéptico que Kripke nos planteó en su famoso *Wittgenstein sobre reglas y lenguaje privado* de 1982, para mostrar que Wittgenstein no sostuvo paradoja escéptica alguna sobre el seguimiento de reglas, ni mucho menos una solución escéptica a la misma. En él, mi objetivo ha sido mostrar la estrecha relación de nuestro lenguaje con la acción y con las prácticas con las que está entrelazado.

En el segundo, mi intención ha sido contextualizar la discusión en torno al argumento contra el lenguaje privado: primero, reconstruyendo las líneas generales tanto de la concepción cartesiana como la wittgensteiniana de la mente, posteriormente delineando el argumento, y por último mostrando sus alcances. Para ello también he repasado el análisis cavelliano de los criterios gramaticales, el cual da paso a la gramática del fingir que abordo en el tercer capítulo.

Por último, recopiló en el cuarto capítulo algunas notas que habían quedado dispersas en el hilo argumentativo, y he delineado la gramática de lo interno wittgensteiniana.

Uno de los motivos de fondo en este trabajo ya se puede sospechar: pienso que existe una continuidad argumental que va desde las anotaciones sobre el seguir una regla hasta la gramática del fingir. Esto va en contra de la mayoría de las lecturas que se hacen de la filosofía del segundo Wittgenstein. Si se acepta la lectura que hace Kripke, se supone que las anotaciones sobre el seguimiento de reglas son el centro argumentativo, del cual todo lo demás no es más que un conjunto de apartados secundarios. Incluso, si no se acepta la lectura de Kripke, se suele pensar que el argumento contra el lenguaje privado culmina la argumentación wittgensteiniana contra la concepción cartesiana de la mente. Como trato de mostrarlo — principalmente en el tercer capítulo —, la gramática del fingir que Wittgenstein desarrolla al final de su vida culmina el ciclo argumental. Es en ella donde se hacen más patentes las motivaciones wittgensteinianas.

El segundo motivo de fondo del presente trabajo es una peculiar forma de concebir la posición de Wittgenstein frente al escepticismo en general, y en particular frente al escepticismo de otras mentes. Wittgenstein — desde mi punto de vista, y haciendo eco de Stanley Cavell — no trata de refutar al escéptico. Pareciera incluso que trata de protegerlo sin sucumbir ante sus paradojas y sus terribles consecuencias. En otras palabras, Wittgenstein nos pide que no busquemos explicaciones ni justificaciones de más: el escéptico nos pide dichas justificaciones, y su error — pareciera sugerirnos Wittgenstein — está justamente en la radicalidad de sus exigencias. Frente al escepticismo, Wittgenstein nos pide que permanezcamos en el mundo ordinario, con sus exigencias ordinarias, en el cual los desafíos escépticos están desarmados. Como alguna vez lo señaló Cavell respecto al mito de la caverna platónica, es el ansia por alcanzar el Sol lo que nos ha hecho imaginar que estamos encadenados.

Es por esto último que pienso que Wittgenstein es un filósofo conservador quietista, dirían algunos, en el mismo sentido que lo pensó años después Michael Oakeshott:

Ser conservador consiste, por tanto, en preferir lo familiar a lo desconocido, lo contrastado a lo no probado, los hechos al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo ilimitado, lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo superabundante, lo conveniente a lo perfecto, la felicidad presente a la dicha utópica. Las relaciones y las lealtades familiares serán preferidas a la fascinación de vínculos potencialmente más provechosos. El adquirir y el aumentar será menos importante que el mantener, cuidar y disfrutar. El pesar que provoca la pérdida será más agudo que la excitación que suscita la novedad o la promesa. Se trata de estar a la altura de la propia suerte, de vivir conforme a los propios medios, contentarse con perfeccionarse en función de las circunstancias que nos rodean. (2007; 43-4).

Es, justamente en sentido contrario al anterior, que Wittgenstein piensa tanto en el escéptico como en el metafísico: como personas que exigen y buscan algo más allá, y si no lo encuentran piensan que nada está disponible.

Wittgenstein tuvo muy claro, me parece, que el objetivo de su filosofía no era responder a las exigencias escépticas, sino mostrar por qué tales exigencias están infundadas. En otras palabras, por qué todo está bien como está. Por ello Wittgenstein no nos brinda una refutación del escepticismo, sino una brillante descripción de esta complicada forma de vida: la vida humana.

Capítulo 1

Kripke, reglas y prácticas

Pero una interpretación es algo que se da en signos. Es *esta* interpretación en contraposición a otra (que se desarrolla de manera distinta). Si dijera: “toda oración aún requiere de una interpretación”, eso significaría: ninguna oración puede ser comprendida sin algo adicional. (PG 9).

El problema de las otras mentes podría considerarse central en el pensamiento del segundo Wittgenstein. Para algunos, como Stanley Cavell, incluso podría decirse que la moraleja central de las *Investigaciones filosóficas* consiste en tratar de armonizar lo interno y lo externo, una forma, a su vez, de armonizar al «alma y su sociedad» (1979; 329). De cualquier forma, no son pocas las interpretaciones que justifican un acercamiento a Wittgenstein desde dicho enfoque.

Si tratáramos de caracterizar brevemente el problema de las otras mentes, con seguridad surgirían preguntas como las siguientes: ¿las máquinas complejas tienen o podrían tener mentes?, ¿los animales no humanos, todos o algunos, puede decirse que creen y desean cosas?, ¿tienen mente los seres humanos recién nacidos (prelingüísticos)? Si tratamos de responder a las preguntas anteriores, tarde o temprano surgirán preguntas como: ¿puedo saber lo que otro está pensando o sintiendo?, ¿puedo saber que él o ella ven lo mismo que yo (*e.g.*, que el color que yo veo es el *mismo* que ellos ven)? Todas estas preguntas posiblemente pueden llevarnos, en última instancia, a una mucho más radical: ¿puedo saber siquiera que hay otras mentes además de la mía? Las primeras preguntas se las plantean tantos los filósofos como podrían planteárselas otros seres humanos, mientras que la última asume una forma filosófica (ver Avramides 2001; 1). Sin embargo, en el caso de Wittgenstein, todas estas preguntas, aunque son analizadas, obtienen un tratamiento indirecto, pues la forma en que él

plantea inicialmente el problema de las otras mentes adquiere un sesgo distinto: ¿qué justifica mi uso de predicados psicológicos en seres humanos que no sean yo?, ¿qué hace que alguien sea un sujeto apropiado para atribuirle predicados psicológicos?, ¿puedo saber con algún grado de certeza, si es que lo puedo saber siquiera, que un sujeto tiene un estado mental x y no uno y ?, ¿qué me permite individuar el contenido de sus estados mentales?, y así sucesivamente.

Desde este punto de vista, el problema de las otras mentes parece ser esencialmente epistemológico y semántico. Un problema acerca de cómo es que conocemos, sobre qué base se fundamentan algunas de nuestras creencias, pero también acerca de dónde adquiere su significado una parte importante de nuestro vocabulario — el vocabulario mental o psicológico —. Sin embargo, Wittgenstein no ataja el problema de las otras mentes desde una sola vía: en los textos wittgensteinianos algunos argumentos recorren diversos caminos y se reformulan constantemente desde distintos enfoques. Recordemos una de las anotaciones centrales del Prólogo a las *Investigaciones*:

[...] lo mejor que yo podría escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas; [...] mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola *dirección*. Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas direcciones. Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes. (*PU* ix; 3).

El problema de las otras mentes también tiene un sesgo ontológico. Dicho de otra manera, las preguntas epistemológicas ya presuponen una cierta imagen o teoría de la mente. Es dicha imagen prefilosófica, o dicha teoría filosófica de la mente, la que aparenta dar sentido a los problemas epistemológicos. En este trabajo, llamaré «concepción cartesiana de la mente» a dicha imagen prefilosófica

o doctrina filosófica, sin implicar que ésta sea un retrato fiel — ni mucho menos de los puntos de vista que defendió explícitamente Descartes. Más bien ésta está constituida por un conjunto de doctrinas, muchas de ellas incompatibles entre sí, pero que tienen en común diversos puntos: (i) la primacía del ojo interno de la mente; (ii) un planteamiento fundamentalmente epistémico de los problemas filosóficos; y (iii) y una distorsionada imagen de lo interno como algo oculto tras lo externo.

En este trabajo pondré atención a los tres sentidos del problema. Como veremos, dichos sentidos se traslapan constantemente. En este capítulo iniciaré con un primer reto que debemos plantearnos al abordar el problema de otras mentes desde una óptica wittgensteiniana: la lectura escéptica de Kripke de algunos pasajes de las *Investigaciones*, y su posterior defensa de una solución escéptica a la paradoja que Wittgenstein plantea en el parágrafo 201. Argumentaré que dicha lectura es cuestionable a la luz de las mismas anotaciones wittgensteinianas, repasaré algunas de las críticas que se han realizado a la lectura de Kripke, y por último trataré de hacer una lectura que haga más justicia a los puntos de vista de Wittgenstein.

1.1 Kripke y el escepticismo

Si hemos de comprender el problema de las otras mentes en Wittgenstein como una instancia del problema acerca del empleo del lenguaje mental en tercera persona, la lectura que hace Kripke de las *Investigaciones* nos plantea un primer reto. Su argumento concluye con un escepticismo acerca de la significatividad del uso de conceptos que expresan experiencias internas de otros, aunque sus alcances y su intención son mucho más globales: para Kripke, dado que el significado de nuestros conceptos no está determinado, cualquier empleo actual de un concepto constituye sólo una hipótesis sobre su corrección. Dicho de otra

manera, nada me justificaría a emplear un concepto, dado que su significado no estaría determinado, entre otras cosas, por mis usos pasados del mismo. En el caso de las otras mentes —adicionalmente— la vida mental de los otros me estaría oculta, lo que comprometería aun más el uso del lenguaje mental para hablar de sus experiencias internas.

A pesar de su enorme influencia, la lectura de Kripke ha sido ampliamente criticada. En la mayoría de los casos se le cuestiona que el problema que Wittgenstein plantea en el párrafo 201 de las *Investigaciones* sea siquiera un problema o desafío real. La cuestión aquí radica en que Kripke, al igual que el interlocutor ficticio de las *Investigaciones*, parecen no comprender la naturaleza de nuestros acuerdos y qué es aquello que los fundamenta. A mi modo de ver, éste es uno de los problemas de su interpretación y quizá el más importante, pero no es el único. Además, la lectura de Kripke tiene un problema exegético central, el cual compromete nuestra comprensión del ciclo argumental completo que Wittgenstein inicia con sus anotaciones sobre el seguimiento de reglas.

Respecto a este problema exegético, Kripke piensa que el problema de la indeterminación del significado de la regla, planteado en el párrafo 201, es una instancia más general de lo que se ha denominado tradicionalmente como «el argumento del lenguaje privado». El argumento en extenso que proporciona Kripke para justificar su lectura es el siguiente:

Una concepción común del «argumento del lenguaje privado» de las *Investigaciones filosóficas* asume que comienza en la sección 243, y que continúa en las secciones que siguen inmediatamente. Esta concepción entiende que el argumento se ocupa primariamente de un problema acerca del «lenguaje de sensación». El debate ulterior del argumento dentro de esta tradición, tanto a favor como en contra, pone el énfasis en cuestiones como la de si el argumento invoca una forma del principio de verificación, si la forma en cuestión está justificada, si se aplica correctamente al lenguaje de la

sensación, si el argumento descansa sobre un escepticismo exagerado acerca de la memoria, y así sucesivamente. [...] En mi opinión, el «argumento del lenguaje privado» real ha de encontrarse en las secciones que *preceden* a §243. En efecto, en §202 *se enuncia ya la conclusión explícitamente*: «De ahí que no sea posible obedecer una regla “privadamente”; en caso contrario, creer que se estaba obedeciendo una regla sería lo mismo que obedecerla». No creo que Wittgenstein pensase que estaba aquí *anticipando* un argumento que iba a dar con mayor detalle más tarde. Por el contrario, las consideraciones cruciales están todas contenidas en el debate que lleva a la conclusión enunciada en §202. Las secciones que siguen a §243 están diseñadas para que se lean a la luz de la discusión precedente; siendo como son difíciles en cualquier caso, la probabilidad de comprenderlas es mucho menor si se leen aisladas. El «argumento del lenguaje privado» en cuanto aplicado a las *sensaciones* es sólo un caso especial de consideraciones mucho más generales acerca del lenguaje argumentadas previamente; las sensaciones juegan un papel crucial como un (aparentemente) convincente *contraejemplo* a las consideraciones previamente enunciadas. Así pues, Wittgenstein cubre de nuevo el terreno en este caso especial, movilizando nuevas consideraciones específicas apropiadas al mismo (1982; 2-3).

Esta forma de ver el problema es la que, pienso, lleva a Kripke a no comprender el argumento completo que Wittgenstein presenta en las *Investigaciones*. Las anotaciones sobre el seguimiento de reglas pienso que pueden comprenderse mucho mejor a la luz del argumento contra el lenguaje privado, y éste es completado por la gramática del fingir. Pero vayamos más lento.

Antes de iniciar con la lectura kripkeana, mencionemos algunas de sus múltiples virtudes. Kripke tiene en cuenta la particular metodología de las *Investigaciones*: la dialéctica perpetua entre el interlocutor imaginario y Wittgenstein, su carácter intrincado en el cual no se presenta un argumento deductivo con tesis definitivas a modo de conclusiones, sino un conjunto de

observaciones donde se cubre repetidamente un mismo terreno desde distintos ángulos. Sin embargo, a pesar de su virtuosa y profunda lectura, el problema viene en el énfasis específico que da al problema de la indeterminación del significado de la regla como el centro mismo del libro, o la instancia central de su argumento¹. Y quizá, entre otros motivos, sea éste el que le lleva a su conclusión escéptica².

1.2 La paradoja escéptica

Recordemos: lo que interesa a Kripke no es el problema de otras mentes en particular, sino el desafío escéptico global sobre el uso de nuestros conceptos.

¹ Así lo señala explícitamente Kripke, para diferenciar su particular lectura de otras que circulaban por la época: «Looking through some of the most distinguished commentaries on Wittgenstein of the last ten or fifteen years, I find some that still treat the discussion of rules cursorily, virtually not at all, as if it were a minor topic. Others, who discuss both Wittgenstein's views on the philosophy of mathematics and his views on sensations in detail, treat the discussion of rules as if it were important for Wittgenstein's views on mathematics and logical necessity but separate it from 'the private language argument'. Since Wittgenstein has more than *one* way of arguing for a given conclusion, and even of presenting a single argument, to defend the present exegesis I need not necessarily argue that these other commentaries are in error. Indeed, they may give important and illuminating expositions of facets of the *Investigations* and its argument deemphasized or omitted in this essay. Nevertheless, in emphasis they certainly differ considerably from the present exposition» (1982; 2, n.1).

² Davidson se percató indirectamente del problema al mencionar las limitaciones del externalismo social que parece presentar Kripke en su lectura de Wittgenstein (ver 2001). En breve, lo que interesa a Davidson es mostrar qué es lo que hace posible que nuestro pensamiento sea objetivo (*i.e.*, que sea verdadero o falso, y que su verdad o falsedad dependa de cuestiones independientes de nosotros). Davidson piensa que la única alternativa al subjetivismo (*i.e.*, la postura que afirma que todo nuestro conocimiento del mundo depende de objetos o fenómenos que sólo están presentes de manera inmediata en las mentes individuales), es el externalismo. Para Davidson, el externalismo puede caracterizarse como la postura que hace la conexión entre pensamiento y mundo intrínseca al contenido del pensamiento, *i.e.*, una conexión que no es inferida, construida o descubierta, sino que está dada desde un inicio por la naturaleza misma del pensamiento y el lenguaje. Ahora bien, Davidson distingue al menos dos clases de externalismo: el social y el perceptual. Según su lectura, Kripke presenta una versión social de externalismo: aquélla que mantiene que el contenido de nuestros pensamientos depende, de una u otra manera, de nuestra interacción con otras mentes; mientras que el externalismo perceptual sostendría una conexión necesaria entre los contenidos de cierto tipo de pensamientos con los acontecimientos del mundo que los hacen verdaderos. Según Davidson, el Wittgenstein de Kripke sostiene que hemos alcanzado las condiciones de verdad de un enunciado, si usamos dicho enunciado en situaciones que presentan similitudes relevantes con situaciones en que otros usarían el mismo enunciado.

Como veremos en el capítulo que sigue, Wittgenstein piensa que la posibilidad de atribuirnos (o de adscribirnos³) estados mentales descansa en la posibilidad de que podamos hacer lo mismo con otras mentes — es esta quizá la forma más sencilla de plantear la conclusión del argumento contra el lenguaje privado —. Pero ahora concentrémonos en el desafío escéptico que nos plantea Kripke.

Así, para empezar nuestro análisis, podemos decir que lo que Kripke pretende es analizar la relación específica que existe entre una regla y su aplicación; *i.e.*, éste se pregunta cómo se determina el significado de una regla. A partir de una lectura particular de parágrafo 201 de las *Investigaciones*, Kripke sostiene que Wittgenstein postuló una paradoja escéptica y que defendió una solución escéptica de la misma. Ahora bien, ¿cuál es la paradoja? Recordemos el primer párrafo del parágrafo mencionado:

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 ni concordancia ni desacuerdo. (*PU* 201).

Sobre lo que Wittgenstein llama la atención en este caso es que parece que cualquier curso de acción puede, potencialmente, concordar con una interpretación particular de la regla. Si esto es así, la presumible concordancia de mi curso de acción con la regla puede explicarse tanto como la aplicación correcta de un concepto, como la de que cualquier acción puede de hecho adecuarse a la regla. Por tanto — sentadas las premisas anteriores —, la regla no podría determinar ningún curso de acción particular, porque dicho curso de acción puede hacerse concordar también con otra regla.

³ A lo largo de la trabajo utilizo la distinción entre atribuciones (sentido epistémico) y adscripciones (sentido lingüístico).

Entonces, si cualquier acción puede constituir el seguimiento de una regla bajo determinada interpretación, tendríamos que sospechar — piensa Kripke — que no hay nada en la regla — en los hechos, en mis usos conceptuales pasados, en mis intenciones pasadas al aplicarla — que pueda determinar si mi curso de acción presente está conforme o no a la regla. Para ilustrar este punto, recordemos el ejemplo wittgensteiniano:

El alumno domina ahora — juzgado por los criterios ordinarios — la serie de los números naturales. Le enseñamos ahora también a anotar otras series de números cardinales y hacemos que él, por ejemplo, a una orden de la forma «+n» anote series de la forma $O, n, 2n, 3n$, etc.; así a la orden «+1» anota la serie de los números cardinales. Supongamos que hemos hecho nuestros ejercicios y pruebas al azar de su comprensión en el terreno numérico hasta 1000. Hacemos ahora que el alumno continúe una serie (pongamos «+2») por encima de 1000 — y él escribe: 1000, 1004, 1008, 1012. Le decimos: «¡Mira lo que has hecho!» — Él no nos entiende. Decimos: «Debías sumar dos; ¡mira cómo has empezado la serie!» — Él responde: «¡Sí! ¿No es correcta? Pensé que debía hacerlo así». — O supón que dijese, señalando la serie: «¡Pero si he proseguido del mismo modo!» — De nada nos serviría decir «¿Pero es que no ves...?» — y repetirle las viejas explicaciones y ejemplos. Podríamos decir quizá en tal caso: Esta persona entiende por naturaleza esa orden, con nuestras explicaciones, como nosotros entenderíamos la orden: «Suma siempre 2 hasta 1000, 4 hasta 2000, 6 hasta 3000, etc.». Este caso sería semejante al de una persona que por naturaleza reaccionase a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en dirección a la punta del dedo. (*PU* 185).

¿Qué sucede en un caso como el anterior? Alguien podría decir que el alumno ha comprendido nuestra regla «+2» bajo la siguiente interpretación: «suma $n+2$ de 10 hasta 1000, y luego $n+4$ a partir de mil». Con este ejemplo, Wittgenstein quiere

destacar que siempre es posible ofrecer una interpretación de la regla que haga que mi curso de acción concuerde con la regla.

Esta paradoja escéptica es la que piensa Kripke que se aloja en el centro argumental de las *Investigaciones*. Ésta plantea dos exigencias distintas: (a) dar cuenta del cuál sería el hecho (referente a mi estado mental) que determina el significado de la regla; y (b) explicar por qué en el caso presente estoy justificado a actuar de un modo y no de otro cuando aparento seguir la regla. Así, lo que Kripke nos exige es algún argumento para determinar el significado de una regla y disolver su indeterminación.

Lo que Kripke está poniendo en tela de juicio es la relación que se da entre una regla y su aplicación: para éste el intermediario entre ambas es la interpretación de la regla. Así, la paradoja escéptica se puede formular como sigue: si la tercera instancia que funge de mediadora entre una regla y su aplicación es la interpretación, ¿de qué criterios disponemos para aplicar conceptos (aplicar reglas), si cualquier interpretación de nuestros usos lingüísticos puede hacerse concordar con la regla?

Una forma de reconstruir esta paradoja escéptica podría ser la siguiente⁴. Atendamos a las dos premisas iniciales:

- (i) *Para una regla puede haber más de una aplicación.*
- (ii) *Todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla.*

Kripke piensa que no hay nada en la regla en tanto regla que guíe mis acciones, pues ante la regla en tanto regla puede haber más de una manera de proceder. Por ello, para una regla puede haber más de una aplicación⁵. Así

⁴ Esta manera de reconstruir la paradoja la tomo de Gómez Torrente (2005).

⁵ Parece ser este el sentido del parágrafo 85 de las *Investigaciones*: «Una regla está ahí como un indicador de caminos. ¿No deja éste ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si a lo largo de la carretera, o de la senda o a campo traviesa? ¿Pero dónde se encuentra en qué sentido tengo que seguirlo: si en la dirección de la mano o (por ejemplo) en la opuesta? Y si en vez de un solo indicador de caminos

queda planteado (i). Y si para una regla puede haber más de una aplicación, la regla no determina curso alguno de acción — queda así planteado (ii) —, dado que todo curso de acción puede hacerse concordar con ella.

Ahora la tercera premisa:

(iii) *Aunado a (i) y (ii), tampoco hay algún hecho mental, conducta o disposición, que guíe mi aplicación de la regla; pues en cualquiera de los casos su función sería análoga a la función de una regla.*

Kripke piensa que, contra lo esgrimido en las primeras dos premisas — de las que se sigue que no hay una relación *necesaria* entre una regla y su aplicación —, alguien podría argumentar que puede haber una relación necesaria entre regla y aplicación a través de un intermediario: un hecho mental, una conducta o una disposición. Contra esta posibilidad, Kripke sostiene que la función de tal intermediario sería análoga a la función de una regla: no habría nada en el hecho mental, en la conducta o en una disposición que pudiera guiar mis acciones.

Veamos el caso de un hecho mental: Kripke piensa que un hecho mental no puede disolver la indeterminación de la regla, dado que no puede justificar un solo curso de acción a partir de la misma. En otras palabras, recurrir a un hecho mental (como lo es recurrir a conductas o disposiciones) no nos lleva mucho más lejos; *i.e.*, de un hecho mental también puede derivarse más de una aplicación⁶.

hubiese una cadena cerrada de indicadores de caminos o recorriesen el suelo rayas de liza ¿habría para ellos sólo *una* interpretación?».

⁶ Esto parece tenerlo Wittgenstein en mente cuando nos sugiere que una imagen mental puede aplicarse de más de una manera: «¿Qué es lo que realmente nos viene a mentes cuando *entendemos* una palabra? ¿No es algo como una figura? ¿No puede *ser* una figura? / Bueno, supón que al oír la palabra “cubo” te viene a las mentes una figura. El dibujo de un cubo, pongamos por caso. ¿Hasta qué punto esta figura puede ajustarse a un empleo de la palabra “cubo” o no ajustarse a él? Quizá digas “eso es sencillo; si me viene a las mentes esa figura y señalo, por ejemplo un prisma triangular y digo que es un cubo, entonces ese empleo no se ajusta a la figura”. ¿Pero no se ajusta? He elegido el ejemplo intencionalmente de manera que sea muy fácil imaginarse un *método de proyección* según el cual la figura ajusta después de todo. / La figura del cubo nos *insinuó* ciertamente un determinado empleo, pero yo también podía emplearla de manera diferente» (PU 139). Con esto, parecería que Wittgenstein nos sugiere que un hecho mental — en este caso una imagen mental — puede aplicarse, al igual que la regla, de más de una

Aunado a esto, parece que no se requiere de la presencia de un hecho mental para aplicar una regla, pues es concebible que un individuo aplique la regla sin tener nada en mente (ver *PU* 151). La conclusión es evidente: puedo aplicar reglas sin la presencia de hechos mentales, y si estuvieran presentes, de cualquier forma no me servirían para determinar el significado de la regla, pues un hecho mental no guía aplicación alguna de la misma.

Ahora, a partir de (i), (ii) y (iii), estamos en condiciones de comprender la conclusión de la paradoja:

(iv) *Por tanto, la regla no guía ningún curso de acción.*

En la lectura de Kripke, Wittgenstein sostiene la paradoja, y da una solución escéptica a la misma. Dicha solución será el tema del siguiente apartado.

1.3 La solución escéptica

Kripke defiende una solución escéptica a la paradoja establecida en el apartado anterior. Con «solución escéptica», éste no se refiere a una respuesta al reto escéptico en sentido estricto. Por el contrario, Kripke acepta la tercera premisa de la paradoja escéptica: a saber, que ningún hecho mental —o de otra índole— me indica cómo actuar en un nuevo caso. Su solución, por decirlo de alguna manera, pretende explicar cómo es posible de hecho seguir reglas aceptando la paradoja escéptica. Para ello Kripke apelará a criterios de afirmabilidad o aseverabilidad para dar cuenta de nuestra aplicación de conceptos.

Vayamos por pasos. Una solución escéptica a la paradoja debe admitir que las consecuencias que derivan de la conclusión de la paradoja hacen imposible tanto la significación como la racionalidad de la conducta lingüística fuera de un *marco*

manera, y si esto es así, un hecho mental no podría guiarme al aplicar una regla: «Y ahora lo esencial es que veamos que al oír la palabra puede que nos venga a las mentes lo mismo y a pesar de todo ser distinta su aplicación» (*PU* 140).

social. Esto ya nos da un primer indicio: para Kripke dichas consecuencias no se presentan en el marco de una comunidad, pues es la propia comunidad la que determina el significado de la regla. Esta solución admite, sin embargo, que no se requiere de ningún hecho que justifique nuestras acciones cuando seguimos una regla: lo único que se requeriría son dichas condiciones de afirmabilidad como respaldo de nuestras acciones. Dichas condiciones no son otra cosa que la forma en la que los individuos responden o están inclinados a responder en ciertas circunstancias, esto desde la perspectiva en la que son miembros de una comunidad. Esto puede verse más claro en el contexto de las atribuciones sobre el seguimiento de reglas. Gómez Torrente (ver 2005; 60) lo reconstruye así:

- (1) Sigo la regla r (al hacer a) es afirmable por mí cuando, al hacer a , reacciono simplemente de la manera en que me siento inclinado a reaccionar a r .
- (2) ‘Fulano sigue la regla r (al hacer a)’ es afirmable por Mengano cuando, al hacer a , Fulano reacciona simplemente a r de la misma manera en que Mengano se siente inclinado a reaccionar, y en casos anteriores ha reaccionado a r simplemente de la misma manera en que Mengano se siente inclinado a reaccionar.

En esta reconstrucción, las inclinaciones de la primera persona funcionan como criterio para aplicar r en (1); mientras que en (2) las inclinaciones de la primera persona al aplicar r las comparte una tercera — por lo cual concuerdan en sus respuestas —. Además, en (2) una tercera persona puede evaluar las aplicaciones de la primera persona, dado que comparte con ella las mismas inclinaciones.

Así, la función de las condiciones de afirmabilidad — postuladas por Kripke como una solución escéptica a la paradoja del seguimiento de reglas — es proporcionar un instrumento de *coordinación social*: el cual permite que los individuos confíen unos en otros con respecto a sus preferencias, así como garantiza el uso de reglas de una misma manera para los fines de la comunicación (ver Gómez Torrente 2005; 60).

Si aceptáramos las consecuencias de la paradoja escéptica, tendríamos que aceptar que ni la comunicación es posible, ni la relación entre los individuos de una comunidad. La concordancia en la aplicación de reglas mediante las condiciones de afirmabilidad — piensa Kripke — es la que garantiza que de hecho los individuos se comuniquen y tengan una relación coordinada en la que se puedan evaluar los distintos cursos de acción. Sin condiciones de afirmabilidad, los individuos no podrían relacionarse entre ellos ni moverse en el mundo.

En resumen, Kripke piensa que Wittgenstein acepta la paradoja escéptica del seguimiento de reglas, pero no sus consecuencias. De este modo, Kripke tiene que apelar a la comunidad como una instancia que regule las relaciones entre los individuos; sin la comunidad, la comunicación y las relaciones entre los individuos quedarían en entredicho.

Ahora bien, esta posición — defendida por Kripke — es cuestionable tanto de manera interna como de manera externa. Me detendré un momento en el aspecto interno, y en el siguiente apartado en el externo.

En primer lugar, Kripke parece tener razón en cierto énfasis que pone en la comunidad. El propio Wittgenstein parece hacerlo cuando rechaza la idea de que pueda seguirse una regla de manera privada:

¿Es lo que llamamos «seguir una regla» algo que pudiera hacer sólo un hombre sólo una vez en la vida? Y ésta es naturalmente una anotación sobre la gramática de la expresión «seguir una regla».

No puede haber sólo 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, etc. Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones).

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica. (*PU* 199).

Ahora bien, de esta imagen Kripke extrae la siguiente tesis: seguir una regla no es más que responder en la forma en la que la comunidad espera, o en la forma en la que otro individuo de la comunidad respondería ante las mismas circunstancias. Es entonces el acuerdo entre las respuestas de los individuos de una comunidad el criterio para evaluar cualquier curso de acción. De lo que parecería seguirse que no podemos atribuir competencia lingüística al hablante individual, pues no es su captación o comprensión de la regla lo que determina su acción, sino que ésta no es más que una hipótesis que será evaluada comunitariamente.

Parece que si buscamos evadir las consecuencias escépticas, la comunidad sola no es un criterio suficiente para establecer una relación entre la regla y su aplicación⁷. Supongamos que la comunidad fija *e.g.*, mediante un consenso previo cuándo la aplicación de una regla está conforme a la regla: esto haría susceptible al criterio establecido por Kripke de los inconvenientes que él mismo ha encontrado en otros criterios hechos mentales, conductas, disposiciones . Al igual que en éstos, un consenso comunitario previo a la acción presente no puede determinarla, pues siempre se podrían realizar interpretaciones o reconstrucciones de esta acción como acorde con la regla.

El criterio comunitario de Kripke también parece atentar contra nuestras atribuciones ordinarias de competencia lingüística: no podría decir de quien aplica la regla sea yo u otro que ha comprendido la regla, y por ello actúa como actúa. Nuestra acción sería ciega: estaría sustentada sólo por la aprobación posterior de la comunidad.

En conclusión, parece que si tratamos mediante cualquier criterio externo sea la comunidad o sea cualquier otro de establecer una relación entre una

⁷ Este es el punto de la crítica de Davidson al externismo social kripkeano (ver 2001).

regla y su aplicación, toda aplicación de la regla estaría destinado, como el propio Kripke se percató, a permanecer como una simple hipótesis sobre su corrección.

1.4 La autonomía de nuestras prácticas

Quizá la forma más común, y más acorde al pensamiento wittgensteiniano, de afrontar el reto escéptico planteado en la paradoja, sea pensar que la exigencia escéptica que en ella se muestra está infundada. Cuando requerimos un argumento, o algo que vaya más allá de nuestras acciones para explicar las mismas, Wittgenstein pide que hagamos alto: allí no tendrá ya sentido el cuestionamiento. En otras palabras, desde un punto de vista estrictamente wittgensteiniano, el escéptico exige una explicación allí donde sólo se requiere de una descripción (ver Z 313-4).

En este tenor podemos interpretar algunas de las críticas más penetrantes a la lectura kripkeana⁸. Aceptar, con el escéptico, que la paradoja requiere una respuesta directa, nos obligaría a hacer una maniobra que Wittgenstein consideraría indebida: tendríamos que adoptar un punto de vista externo a nuestras prácticas lingüísticas y, desde el mismo, tendríamos que mostrar qué es lo que nos justifica a actuar de un modo y no de otro. Para Wittgenstein esta maniobra además es imposible: siempre que hablamos y ofrecemos razones o explicaciones de nuestros cursos de acción particulares, lo hacemos desde nuestra perspectiva particular de hablantes, dentro de una práctica lingüística particular.

Para Wittgenstein, la relación entre una regla y su aplicación no requiere de un criterio externo que justifique las aplicaciones particulares de la regla: la relación entre una regla y su aplicación es una relación gramatical; *i.e.*, nuestra comprensión del significado de un concepto se expresa en la aplicación del

⁸ Algunas de ellas: Davidson 2001; Hacker & Baker 1985; McDowell 1998; y Wright 2001.

mismo, y la misma aplicación puede considerarse como un criterio de uso. Así, como el mismo Wittgenstein lo sugiere a continuación del planteamiento de la paradoja, seguir una regla es una práctica (ver *PU* 202). Nuestro entendimiento de la regla constituye una *habilidad* — no una disposición — para aplicar conceptos.

Ahora bien, ¿cómo podríamos reconstruir la imagen que Wittgenstein nos brinda del lenguaje y la comunicación?, y ¿es esta imagen una imagen positiva sobre la significatividad? Para ello, no hay que olvidar el vínculo entre el lenguaje y la acción.

En el *Tractatus*, Wittgenstein consideró que las proposiciones del lenguaje podían compararse con la realidad. Pensó que esta comparación estaba determinada tanto por la fijación del sentido como por las propiedades que el mundo posee. Posteriormente, Wittgenstein se percató de que la determinación del sentido no puede usarse para explicar el resultado de la comparación lenguaje-realidad, dado que el sentido sólo puede determinarse por medio de la aplicación de la pintura misma. En otras palabras, para el Wittgenstein de las *Investigaciones*, las prácticas son autónomas:

Pensemos, una vez más, en el vocabulario del color. El modelo del *Tractatus* supone que nuestro acuerdo a la hora de decidir el color de un objeto se deriva de nuestra captación del sentido; es esa captación la que impone unas pautas objetivas y es el hecho de que nuestra actuación sea acorde con esas pautas lo que determina la corrección de nuestra práctica. La segunda filosofía de Wittgenstein va a considerar que la práctica es autónoma: no hay ningún patrón objetivo respecto al que la globalidad de la práctica pueda evaluarse. Por supuesto, en el seno de la práctica caben errores: pero es sólo el resto de la práctica de identificar colores el que determina que una identificación es o no correcta. / Por decirlo de otro modo, no sólo la descripción de las propiedades del mundo ha de efectuarse desde nuestra gramática. Sucede también que la identificación efectiva de esas propiedades constituye la gramática. Y ello es así porque es nuestra actuación la que

determina los sentidos de nuestras expresiones. Carece de contenido plantearse la cuestión de si la totalidad de nuestra práctica lingüística es o no acorde con los sentidos de nuestras palabras. No se trata sólo de que la gramática sea la condición de posibilidad de comparación del lenguaje con la realidad. Nuestro lenguaje entra en contacto con la realidad por nuestra coincidencia en hacer ciertas cosas al hablar y reconocer mutuamente esa coincidencia. Y esa coincidencia no se compara con nada. Es lo dado. (Prades & Sanfelix 1990; 129).

Estas consideraciones ya indican una antesala a los temas que trataré en los siguientes capítulos: lo que Wittgenstein ataca en sus anotaciones sobre el seguimiento de reglas es una descripción incoherente de la necesidad pictórica o lógica de la conexión entre una regla y las aplicaciones que debiera determinar la regla que había defendido él mismo en el *Tractatus*. Wittgenstein ya comienza a considerar el «comprender» o «dar significado» como actitudes proposicionales, en las que sólo la acción puede fijar cómo se comprende o qué se quiere decir; *i.e.*, para el Wittgenstein de las *Investigaciones*, el significado y la comprensión deben estar completamente determinados por la acción.

Esto dónde deja a nuestro planteamiento inicial. Comenzamos diciendo que frente al problema de la atribución y adscripción de estados mentales a otras mentes, Kripke nos planteaba un desafío. Éste hemos visto no puede considerarse como un desafío real. Sin embargo, con las anotaciones sobre el seguimiento de reglas Wittgenstein sólo ha dado el primer paso. Un par de posibilidades aún no han sido descartadas por las anotaciones: podría ser el caso de que eliminásemos la idea misma de un poseedor de estados mentales, lo cual parecería eliminar o trivializar el problema de las otras mentes. También, de las anotaciones no se sigue estrictamente la conclusión del argumento contra el lenguaje privado: a saber, que para hablar de mi vida mental requiera poderlo hacer en casos distintos al mío.

Así, el ciclo argumental iniciado con las anotaciones sobre el seguimiento de reglas, requiere una argumentación adicional. Es este el punto exegético en el que Kripke no repara: las anotaciones sobre el seguimiento de reglas no pueden ser consideradas el argumento central de las *Investigaciones*, sino, en cualquier caso, la fase inicial del ciclo argumental completo.

Capítulo 2

Cavell, escepticismo y privacidad

«¡Sí; pero con todo ahí hay un algo que acompaña mi exclamación de dolor! Y a causa de lo cual la hago. Y ese algo es lo que es importante — y terrible.»
¿Sólo que a quién comunicamos esto? ¿Y en qué ocasión? (PU 296).

En el capítulo anterior realicé una crítica a la lectura que hace Kripke de lo que él considera el argumento central de las *Investigaciones*. En primer lugar, defendí que las consideraciones que realiza Wittgenstein sobre el seguir una regla no conforman el argumento central, sino sólo el preámbulo del argumento contra el lenguaje privado. En segundo lugar, afirmé — a partir de diversas críticas que se han hecho a la lectura de Kripke — que es poco plausible, a la luz del argumento que parece esgrimir Wittgenstein, que éste defienda la solución escéptica a la paradoja del seguimiento de reglas.

En el presente capítulo expongo, a grandes rasgos, tanto el contexto o trasfondo del argumento contra el lenguaje privado, lo delinearé brevemente y expongo algunos de sus límites. En un segundo momento, a partir de la interpretación que Cavell realiza de la función que cumplen los criterios gramaticales en las *Investigaciones*, trato de dejar claro por qué es necesaria una posterior gramática del fingimiento, la cual trataré de reconstruir en el siguiente capítulo.

2.1 Alcances del argumento contra el lenguaje privado

Para comprender los alcances del argumento contra el lenguaje privado, primero que nada habría que comprender su contexto general, comprender el argumento en su conjunto, y contra quién o quiénes se formula en las *Investigaciones*. Dicha

tarea está limitada por dos aspectos: a) el argumento contra el lenguaje privado no está estructurado como un argumento en el sentido tradicional del término, lo que implica que cualquier exposición que se haga del mismo requiere de una reconstrucción; y b) la importancia del argumento supera quizá lo que una exégesis rigurosa nos pueda señalar; *i.e.*, el argumento en sentido estricto ataca tanto a la concepción cartesiana de la mente — de la cual expondremos sus líneas generales a continuación — como a algunas tesis que el propio Wittgenstein defendió en el *Tractatus*; sin embargo, el argumento mismo funciona contra ciertas ideas de trasfondo en gran parte de la epistemología tradicional: «La presencia [de la concepción cartesiana de la mente] se siente en el verificacionismo y el empirismo; y a través de su adopción del contraste entre lo interno y lo externo, sustenta gran parte de la epistemología tradicional, y es asumida en la fenomenología cuando ésta pone énfasis en el “sujeto trascendental” y en lo “dado”» (Scruton 1995; 47).

2.1.1 *La concepción cartesiana de la mente*

Lo primero que habría que decir es que la concepción cartesiana de la mente, más que una teoría expuesta y defendida por Descartes, es un conjunto de doctrinas, no siempre compatibles entre sí, pero que comparten un supuesto que sí fue sin duda elaborado por Descartes: la primacía epistemológica del ojo interior de la mente. Para detallar lo anterior, consideremos una oración como la siguiente:

Frente a mí se encuentra la pantalla de la computadora.

Parece que yo no podría estar seguro de la creencia que se enuncia en la oración anterior a menos que estuviera seguro de la verdad de la creencia que se enuncia en la oración siguiente — para la cual parece que no dispongo de evidencias concluyentes:

Cuando me parece que hay una pantalla de computadora, y las evidencias que tengo en favor de mi creencia son de un tipo determinado, entonces es verdad que hay una pantalla de computadora.

No resulta nada sencillo encontrar una demostración de los enunciados anteriores. En cualquier caso, cualquier demostración que tratásemos de hacer parecería depender de premisas tan inseguras como los enunciados a demostrar.

Es en este contexto en el cual deberíamos situar la poderosa intuición cartesiana: los enunciados en primera persona sobre la propia mente podrían ser la solución al problema anterior. Quizá no esté fuera de toda duda que frente a mí se encuentra la pantalla de la computadora en la cual veo las líneas que en este momento escribo, pero ninguna de las razones que se podrían dar para considerar que esto no es así me permiten dudar de una multitud de enunciados que versan sobre de los estados de mi propia mente. Considérense los siguientes:

Me parece que frente a mí hay una pantalla de computadora.

Tengo una sensación visual como de una pantalla de computadora enfrente.

Creo que frente a mí se encuentra una pantalla de computadora.

De lo anterior parece seguirse que bien podría estar equivocado con respecto a que hay en efecto una pantalla de computadora frente a mí, pero ninguno de los enunciados anteriores puede ser precedido por una expresión de duda; *i.e.*, pareciera que no me puedo equivocar con respecto a cómo me parece que son las cosas.

Wittgenstein respeta la intuición cartesiana: él piensa que en la asimetría gramatical entre la primera y tercera personas de los enunciados psicológicos se condensa toda una nube de filosofía:

Es correcto decir «Sé lo que piensas», y falso: «Sé lo que pienso».

(Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática). (*PU II* 189; 315).

Lo que Wittgenstein ataca de la concepción cartesiana de la mente son las consecuencias filosóficas que se han extraído de esta pequeña gota de gramática: la teoría del ojo interior se vuelve el blanco de sus ataques. Esta doctrina equipara la forma lógica de enunciados como «Tengo dolor» a enunciados como «Veo una pantalla de computadora frente a mí». Con esta maniobra, el filósofo que defiende la concepción cartesiana de la mente atribuye infalibilidad a los enunciados psicológicos en primera persona; *i.e.*, la mente se concibe como un receptáculo oculto a los demás, *interno*, cuyos objetos son percibidos de un modo tan directo que sobre ellos no cabe el error. Como se puede notar, la dicotomía interno/externo es la que opera en el trasfondo de la epistemología y la filosofía de la mente cartesianas (y, dada su enorme influencia, en distintas corrientes durante los siglos posteriores)¹.

Como resultado de la doctrina del «ojo interior» surgen una enorme cantidad de problemas que recorren la historia de la filosofía desde el siglo XVII, por ejemplo²:

- (a) El problema de las otras mentes: ¿qué criterios fiables puedo utilizar para estar seguro de que hay, en otras conciencias, un contenido fenoménico similar al mío? Al no poder experimentar *directamente* véase que sigue operando la dicotomía interno/externo los pensamientos de otros, como se supone que de hecho experimentamos los propios, ¿cómo sería siquiera posible saber que ellos también tienen mente? Se sabe que la única evidencia de la que en principio dispongo sobre los contenidos de la conciencia en otras mentes es la conducta. En mi propio caso, yo

¹ Esto no sólo opera en el cartesianismo; *e.g.*, el empirismo británico acepta el punto de partida de la epistemología cartesiana: la propia mente es lo que mejor conocemos. Las ideas de Locke y las percepciones de Hume funcionan como equivalentes a los pensamientos de Descartes. Para una exposición más detallada de este punto, los primeros cinco capítulos de Scruton (1995) presentan una síntesis interesante. También, ver Sanfelix 2003. Prades y Sanfelix sintetizan la influencia de la concepción cartesiana de la mente en el empirismo británico, Kant, la fenomenología y el neopositivismo; ver Padres & Sanfelix 1990; 169.

² En estas consideraciones, sigo la lectura de Prades & Sanfelix 1990, 167-70.

establezco correlaciones entre mí conducta y mis contenidos. Mill y Russell ofrecieron, a partir de este punto, y aceptando los principios de la concepción cartesiana, un argumento por analogía: si yo sé que tengo una mente y que cuando tengo dolor me contraigo, podría inferir por analogía que si el otro se contrae, tiene dolor. El problema de esta forma de argumentar es que, mientras es posible establecer correlaciones entre los propios estados mentales y la propia conducta, no podemos hacer lo mismo entre los estados mentales de otra persona y la conducta que exhibe: ¿cómo podría llegar a saber que tales correlaciones sistemáticas son las mismas en mi propio caso y en el caso de los demás seres humanos?³ El punto de partida, no sobra decirlo, es que nadie puede percibir las cualidades de las sensaciones de los demás.

- (b) La reducción fenomenalista de la realidad: dado que yo sólo tengo acceso *directo* a mis estados mentales (*e.g.*, perceptivos), ¿por qué habría de creer en la existencia de un mundo externo, distinto a la conciencia?, ¿cómo construyo la noción de una propiedad del mundo que no sea función de mis estados perceptivos?
- (c) Solipsismo: teniendo en cuenta (a), ¿qué sentido tendría atribuir estados mentales a otra persona? Si partimos de la concepción cartesiana de la mente, toda la evidencia de la que parezco disponer es compatible con que las otras personas fuesen meros autómatas desprovistos de mente y contenidos mentales.

³ El problema, desde un punto de vista wittgensteiniano, es que nosotros pretendemos que las atribuciones de estados mentales que hacemos a otras personas sean algo más que una inferencia a partir de nuestro propio caso: «¿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.» (PU 283).

- (d) El problema mente-cuerpo: Descartes afirmó que la materia y lo mental eran dos sustancias distintas. Para él, los estados mentales no tenían las propiedades que son esenciales a lo material: no tendría sentido hablar más que de manera metafórica del peso de un dolor o de la longitud de un deseo. Sin embargo, parece haber una relación bidireccional entre lo mental y lo material: una picadura en una extremidad causa dolor; cuando deseo mover los dedos para escribir estas líneas, mis dedos se mueven para escribirlas. La doctrina del «ojo interior» nos hace pensar que tanto la mente como el cuerpo tienen existencias lógicamente independientes. Podría acontecer un estado mental, como el dolor, de manera independiente a cualquier agitación o movimiento corporal. Por otro lado, si afirmamos que entre ambas sustancias existe una relación causal, el problema se intensifica: parece que la concepción cartesiana de la mente nos llevaría a afirmar, si extendemos sus consecuencias, que la mente tiene un papel causal nulo.

Con respecto a los problemas que aquí me competen *i.e.*, el problema de las otras mentes y el solipsismo resta una caracterización más nítida de la concepción cartesiana de la mente que los defina. De dicha concepción, como he señalado, se siguen al menos tres consecuencias: (i) Las experiencias internas de otras mentes me están ocultas; (ii) no puedo saber si los enunciados psicológicos en primera persona, expresados por una tercera persona, significan lo mismo que los enunciados psicológicos en primera persona expresados por mí mismo; y (iii) las experiencias de una tercera persona, son experiencias de una sola persona, por lo cual me son incognoscibles. De aquí se siguen dos características centrales de la concepción cartesiana de la mente: la privacidad y la asimetría de lo mental.

La privacidad se sigue de que me es imposible conocer los contenidos y las experiencias que ocurren en una mente que no sea la mía. Esta premisa, a su vez, se sigue de que, para el cartesianismo, yo conozco mis estados mentales de

manera *directa*, mientras conozco los estados mentales de otros sólo de manera *indirecta*.

Con respecto a la asimetría de lo mental, lo que se afirma desde la concepción cartesiana es que yo no conozco de la misma manera los contenidos de mi propia mente y de la mente de otras personas. Así lo ejemplifica Wittgenstein:

Un lógico quizás piense: Lo igual es igual — es una cuestión psicológica la de cómo se convence un ser humano de la igualdad. (Altura es altura pertenece a la psicología el hecho de que el ser humano a veces la vea y a veces la oiga.)

¿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. Y lo que vale para «rojo», también vale para «igual». (PU 377).

A dice «Me duele la muela»; *B* expresa exactamente la misma oración: «Me duele la muela». El problema es el siguiente: ¿qué habría en el informe de *A* y *B* que nos permita decir que ambos tienen el mismo tipo de experiencia? Habitualmente suponemos que es así, pero ¿realmente *A* y *B* sienten el mismo tipo de dolor?, ¿lo que siente *A* es del mismo tipo de lo que siente *B*? Podríamos afirmar que la diferencia entre ambos informes sería que *A* expresa la oración con una autoridad distinta cuando se refiere a sí mismo que cuando expresa «*B* siente un dolor de muela». Aquí surge de nuevo la prioridad epistémica de la perspectiva de la primera persona, y será éste uno de los puntos de ataque del argumento contra el lenguaje privado; *i.e.*, que las oraciones psicológicas en primera persona, pensadas como designaciones exclusivamente desde mi propio caso, sean siquiera significativas.

A grandes rasgos, la concepción cartesiana de la mente tiene implicaciones tanto escépticas como solipsistas. Tan claro es que la privacidad, en el caso de la primera persona, nos lleva a la tesis solipsista de que sólo existe lo que constituye

mi propio caso; como que es imposible conocer lo que no sea el propio caso, lo que nos conduciría al escepticismo de las otras mentes.

Las dos piedras de toque de la concepción cartesiana, que llevan tanto el solipsismo como al escepticismo de las otras mentes, además de la distinción real entre lo material y lo mental⁴, pueden enunciarse así: (i) cada individuo tiene conocimiento *inmediato, infalible y transparente* de sus propios estados mentales por medio de la *introspección*; y (ii) los contenidos mentales del individuo, como su experiencia interna a la cual sólo tiene él acceso, son los fundamentos del conocimiento objetivo. Me detendré brevemente en ambas tesis.

Dos conceptos clave en la primera tesis parecen ser tanto la introspección como la transparencia. El segundo es un concepto crucial en la concepción cartesiana de la mente: el hecho de que nuestros estados mentales nos resulten *transparentes* implica que puedo conocer mis estados mentales de manera *directa* por medio de la introspección. Ésta, a su vez, es una mirada *interna*, contrapuesta a la percepción⁵, que nos permite conocer nuestros estados mentales de manera

⁴ La cual implica que el individuo vive dos historias paralelas: mental y material. Y es la característica de lo material que transcurre en el espacio y en el tiempo; y la de lo mental, sólo en el tiempo y de forma consciente.

⁵ Ryle hace una crítica fuerte a este punto del cartesianismo. Existen, según Ryle, dos sentidos en los cuales podemos entender el término «introspección». En el sentido ordinario, el adjetivo «introspectivo» se dice de alguien que presta una atención más de lo normal a los problemas teóricos o prácticos que le plantea su carácter, o bien, que denota una ansiedad anormal frente a ellos (aunque ésta es una peculiaridad más del idioma inglés que del castellano). Por otro lado, en un sentido técnico, se ha usado el término «introspección» para denotar un tipo de percepción no sensible mediante el que la mente observa en un sentido no-óptico sus estados o procesos mentales. La introspección ha sido la contrapartida de la percepción sensorial, según Ryle, en tres aspectos principales: mientras que en la percepción las cosas que se miran o se escuchan son objetos públicos, en la introspección únicamente el poseedor de un estado o proceso mental es capaz de observarlo introspectivamente; mientras que la percepción sensorial presupone el funcionamiento de órganos corporales, la introspección no presupone el funcionamiento de ningún órgano corporal; y, mientras que la percepción sensorial no está exenta de la posibilidad de errores o ilusiones, la introspección es infalible. Aun cuando no se aceptara que los objetos de la introspección carecen de la propiedad que se les atribuye (privacidad) y, por tanto, que son míticos, Ryle formula al menos tres objeciones centrales contra la idea de acceso privilegiado a través de la introspección: a) Ryle observa que si la introspección existiera, ello nos obligaría a admitir que hay una especie de conciencia de la conciencia, lo cual significa que estamos realizando dos actos mentales de manera simultánea. Ryle duda mucho de que esta suerte de

*infalible*⁶. Así, la transparencia garantiza al individuo un acceso inmediato, directo y privilegiado a sus estados mentales, vía introspección. En esto radica la explicación de la autoridad de la primera persona dentro de la concepción cartesiana de la mente, y de esto se sigue claramente que yo no puedo conocer los estados mentales de otro sujeto del mismo modo que conozco los propios: transparencia e infalibilidad sólo aplican en el caso de los propios estados

acción mental gemela tenga alguna vez lugar. No niega que tenga sentido hablar de «atención indivisa», admitiendo con ello la posibilidad contraria de la atención dividida — como cuando uno está distraído o realiza simultáneamente dos tareas —. Sin embargo, Ryle piensa que este fenómeno queda mejor explicado por nuestra capacidad de dirigir intermitentemente nuestra atención de una tarea a otra; b) Ryle plantea, en adición, un problema serio para todo aquél que cree en la introspección: ¿cómo sabes que realizas una introspección? Si yo sé que realizo una introspección mediante la introspección, entonces parece que se requerirían tres actos mentales simultáneos: el acto original, mi introspección de ese acto y, finalmente, mi introspección de ese acto de introspección. No sólo es poco plausible para el sentido común la existencia de semejante tríada mental, sino que la solución propuesta generaría un regreso infinito: realizo una introspección para saber que realizo una introspección, para saber que realizo una introspección..., y así sucesivamente. La alternativa consiste en abandonar la idea de que sabemos que tenemos introspecciones a través de introspecciones; pero, una vez que hayamos abandonado esta idea, habremos admitido que podemos saber que nos hallamos en un estado mental sin haber recurrido a la introspección del mismo; y, si no necesitamos la introspección para conocer uno de nuestros estados mentales, ¿por qué habríamos de necesitarla entonces para alguno?; y c) Ryle retoma un argumento humeano: decía Hume que hay estados mentales que no pueden ser escrutados fríamente, debido al hecho de que encontrarnos en ellos implica estar envueltos en ellos mismos. A su vez, el hecho de encontrarnos en una actitud objetiva implica que no estemos en tales estados (*e.g.*, la ira o el pánico). Así, Ryle concluye que cuando se piensa en introspección, se está pensando en retrospección. Los objetos de la retrospección pertenecen a la autobiografía del sujeto, no son objetos fantasmales. En ella, además, no hay acceso privilegiado, sino que ésta nos ofrece datos para valorar nuestra conducta y cualidades mentales. Por último, en la retrospección no hay infalibilidad, pues el recuerdo inmediato es susceptible de diluirse y, aunque tenga un recuerdo exacto de una acción o un sentimiento, puedo desconocer su naturaleza. Para mayores detalles, ver Ryle 1949; 145-9; y Gensollen 2006.

⁶ No habría que confundir infalibilidad con incorregibilidad o con certeza. Que p sea un contenido infalible de A significa que: si y sólo si A cree que p , entonces p es verdadera. Incorregibilidad y certeza pueden caracterizarse agregando una variable temporal. Otra forma de plantear el asunto, que desvincula transparencia e infalibilidad, y a su vez es mucho más clarificadora, es la que plantea Guttenplan: «The notion of ‘authority’ is vague, but it can be sharpened in a number of different ways. First, one may say that the first-person authority consist in the *infallibility* of your judgments about your own mental states; if you claim sincerely to be in pain, then you cannot be wrong. This is certainly the view held by Descartes himself. A little less radically, one might think that such authority only confers *incorrigibility*: your judgments about your pains might be wrong, but you cannot be corrected by others, you count as the highest authority. Finally, one might think that what counted most for first-person authority was that your mental states were transparently available to you: if you are in pain, then you know it. This is known as *self-intimation*. And it should be noted that this does not by itself require that we are either infallible or incorrigible about our pains or other mental contents» (1994; 291).

mentales. Sólo puedo tener, por tanto, un conocimiento *indirecto, mediado, falible e inferido* de los estados mentales de otras mentes.

Hay dos identidades en la concepción cartesiana que merecen ser señaladas antes de pasar examen de la segunda tesis, aunque se infieren de lo dicho hasta el momento: mente/consciencia y consciencia/privacidad. La primera, señalada por Kenny (ver 1968), se infiere del hecho de que la existencia mental nos resulta indudable. La segunda se sigue de la premisa dualista: que existe una relación sólo *contingente* entre la mente y el cuerpo. Por tanto, la conducta sólo podría considerarse una expresión *externa y contingente* de un evento *interno*: de aquí se sigue el escepticismo de las otras mentes . Así, todos los episodios de mi vida mental, de los cuales soy inevitablemente consciente, son episodios privados: inaccesibles de forma directa y transparente para otros. Con esto tenemos ya una imagen somera, pero algo delineada, del egocentrismo cartesiano.

Para finalizar, me detendré un momento en la segunda tesis⁷. Para el cartesianismo, el conocimiento de nuestros estados mentales es el fundamento del conocimiento objetivo. Siguiendo la estructura de justificación de la epistemología cartesiana y su distinción entre creencias básicas y secundarias, las creencias que tengo sobre mis propios estados mentales justifican mis demás creencias (creencias, siguiendo las líneas del fundacionismo clásico, relativas a la naturaleza de nuestros estados sensoriales, o de nuestra experiencia inmediata). Este supuesto, central también a diversas tesis del empirismo británico, deriva de la infalibilidad que tenemos con respecto a nuestros propios estados mentales (*e.g.*, sensoriales). El proyecto epistemológico del fundacionismo que, como puede verse, supone la primacía del ojo interior de la mente es, a grandes líneas, el siguiente: tanto nuestras creencias sobre el mundo externo, sobre la ciencia, sobre el pasado y el futuro, sobre las otras mentes, etc., se justifican sobre la base de las creencias infalibles sobre nuestros propios estados

⁷ En este punto, sigo el extraordinario análisis de Dancy; ver 1985; cap. 4 y 5.

sensoriales. Si esto no resulta posible, piensa el fundacionista, lo que nos aguarda es el escepticismo.

En el caso que me compete aquí, resulta interesante valorar este proyecto epistemológico con respecto al problema solipsista y de las otras mentes. Como he insistido en este apartado, de acuerdo con el egocentrismo cartesiano, nos encontramos en serias dificultades para afrontar el escepticismo de las otras mentes. Podemos recurrir al argumento cartesiano del error para mostrar que frecuentemente nos equivocamos al atribuir estados mentales a otras personas, ya sea por torpeza, o bien porque el otro oculta o finge estados mentales. El problema con este argumento es que ya supone la existencia de *otra* mente. Por ello podríamos radicalizarlo un poco más: ¿no podría ser el caso de que esos otros cuerpos con los que interactuamos carecieran en realidad de cualquier estado mental, que sólo tuvieran conducta exterior desprovista de toda vida interior? Si asumimos la separación entre lo interno y lo externo, y que su relación es meramente contingente, debemos aceptar que toda la evidencia de la que disponemos es compatible con que el cuerpo que tengo enfrente puede estar desprovisto de una vida mental.

Dentro de la misma concepción cartesiana se han tratado de elaborar argumentos para justificar nuestra creencia en otras mentes, sin abandonar la primacía del ojo interior. El más famoso de ellos es el argumento por analogía, el cual ya mencioné brevemente. Dicho argumento admite que, dada la evidencia de la que disponemos, es en efecto posible que el cuerpo que veo comportarse de determinada manera pueda ser bien un autómatas desprovisto de vida mental; pero, a pesar de ello, disponemos de razones para creer que ése no es el caso. Debemos a Mill — aunque en Russell también lo encontramos de diversas formas — la formulación clásica del argumento:

Soy consciente en mí mismo de una serie de hechos conectados por una secuencia uniforme, el principio de la cual es la modificación de mi cuerpo,

el punto medio son las sensaciones, y el final, la conducta exterior. En el caso de los otros seres humanos, tengo la evidencia de mis sentidos para el primer y último eslabón de esa serie, pero no para el eslabón intermedio. Sin embargo, descubro que la secuencia entre el primero y el último es tan regular y constante en esos casos como el mío. En mi propio caso, sé que el primer eslabón produce el último a través del eslabón intermedio y que no lo podría producir sin él. Por tanto, la experiencia me obliga a concluir que debe existir un eslabón intermedio; que debe ser en otros, o bien el mismo que en mí, o bien otro diferente; [...] al suponer que el eslabón es de la misma naturaleza [...] actúo de acuerdo con las reglas legítimas de la investigación experimental (1867; 237-8).

Hay diversas formas de atacar el argumento anterior. En primer lugar, como argumento inductivo es muy débil. La instancia que nos sirve para la inferencia es una sola: mi propio caso. Sin embargo, frente a la hipótesis planteada en el argumento — a saber, que el eslabón intermedio es el mismo en mi caso que en el caso de otra mente — tampoco tenemos evidencia en contra. Bastaría tener un poco más de evidencia en su favor, que en favor de la hipótesis contraria, para mostrar que es razonable aceptarla. Sin embargo, la debilidad del argumento, como podría suponerse, radica en sus supuestos:

- (a) Acepta sin reticencia que el vínculo entre mente y conducta es meramente contingente (supuesto del que parte también el escéptico). En cambio, si hubiese otro tipo de vínculo, *e.g.*, conceptual — no sería necesario el argumento por analogía.
- (b) Acepta que puedo comprender qué es para otros tener estados mentales. Dado que comprendo qué es el dolor en mi propio caso (*i.e.*, sintiéndolo), puedo hacerlo en el caso de los demás, pues supongo que tienen una sensación similar a la que yo tengo.

Malcolm (ver 1958), haciendo eco del argumento wittgensteiniano, nos muestra que la incapacidad del argumento por analogía radica en la incoherencia de sus supuestos: si no hay un vínculo no-contingente entre conducta y estado mental *i.e.*, si aceptamos (a) nunca podremos mostrar que (b) es una tesis verdadera. Aceptar (a), en otras palabras, nos conducirá inevitablemente al escepticismo de las otras mentes. En contraparte, para defender (b), sólo podremos hacerlo negando (a), lo que haría del argumento por analogía algo completamente innecesario.

Si vamos un poco más lejos, el argumento escéptico puede radicalizarse: parece que yo no puedo concebir a un sujeto de experiencias que no sea yo mismo (otra mente), pues yo no puedo concebir experiencias que no sean las mías. Es ésta justamente la tesis solipsista que deviene del fundacionismo. Cualquier uso de enunciados psicológicos en tercera persona me resultaría incomprendible dado que el punto del que estaría partiendo sería el caso propio, y además estaría desvinculando los estados mentales de la conducta. Así, la conclusión provisional, de la que partirá Wittgenstein, no será la inevitabilidad del solipsismo y el escepticismo, sino que el problema escéptico radica en su mismo planteamiento: si rechazamos el supuesto (a) volvemos redundante al argumento por analogía, y podemos partir de un planteamiento distinto⁸.

Hasta este punto, ya nos queda claro que la segunda tesis del cartesianismo *i.e.*, aquélla que afirma que las creencias sobre nuestros propios estados mentales fundamentan el conocimiento objetivo falla en su intento por fundamentar nuestro conocimiento sobre las otras mentes. Ahora, dejaremos ya la concepción

⁸ Algunos, quizá la mayoría, reducen el alcance del planteamiento wittgensteiniano al conductismo lógico: éste establecería un vínculo no-contingente *i.e.*, conceptual entre conducta y estado mental, rechazando así el supuesto (a) del planteamiento cartesiano que parece conducirnos al escepticismo. Sin embargo, veremos que una lectura así resulta reductiva: el argumento wittgensteiniano es mucho más complejo, además de que es dudoso que busque o consiga de hecho refutar al escéptico radical. Una de las defensas más radicales del punto de vista conductista en Wittgenstein se pueden leer en Tomasini 1995.

cartesiana de la mente, de la cual hemos delineado algunas de sus tesis para la comprensión del problema solipsista y de las otras mentes, y entraremos de lleno a la concepción wittgensteiniana de la mente.

2.1.2 La concepción wittgensteiniana de la mente

Encontramos, en el desarrollo del pensamiento de Wittgenstein, distintas concepciones sobre el sujeto de las experiencias, así como una aceptación inicial y un rechazo posterior de la doctrina del ojo interno. Sin embargo, es plausible señalar que Wittgenstein siempre rechazó la dicotomía interno/externo que, como hemos visto, subyace a la epistemología y filosofía de la mente cartesianas y post-cartesianas.

Empecemos distinguiendo criterios de identidad. Detrás de nuestro problema inicial, en una de sus formulaciones, el concepto de *identidad* se mostraba problemático: ¿cómo saber si *A* y *B* sienten lo *mismo*? Es bien conocida la distinción entre identidad numérica e identidad cualitativa⁹. Ahora bien, ¿cuál es nuestro criterio de identidad para los estados mentales? Atendamos a una afirmación como la siguiente:

La nueva novela de García Márquez que compré hace una semana es la *misma* que le presté a Juan, y es la *misma* que Pedro compró en otra librería.

En el primer caso, la identidad entre mi novela y la de Juan es numérica: se trata del mismo ejemplar. En el segundo caso, la identidad entre mi novela y la de Pedro es cualitativa: son dos ejemplares del mismo libro. La distinción se vuelve relevante para nuestro caso dado que parece que la identidad entre estados mentales propios y ajenos — en caso que podamos defenderla — sería cualitativa; y en el caso de mis estados mentales, con respecto a ellos mismos, la identidad sería numérica. Cuando digo que mi dolor es el *mismo* que el de Juan, parece que

⁹ Para un análisis detallado de esta distinción, ver Lowe 2002; 23-78.

quiero decir algo así como que su dolor es de la misma intensidad que el mío, o que tiene características fenoménicas semejantes al mío. Cuando digo que mi dolor es, respecto a él mismo, el *mismo*, la identidad es numérica. Esta concepción ordinaria de los estados mentales es la que le parece a Wittgenstein, en el transcurso de su pensamiento, como incompatible con la doctrina del ojo interno; si ésta es verdadera, nuestra concepción ordinaria de los estados mentales deberá ser falsa. En otras palabras, cuando Wittgenstein defiende la doctrina del ojo interno, se ve en la necesidad de negar nuestra concepción ordinaria de los estados mentales; cuando la niega, afirma dicha concepción. De la incompatibilidad entre ambas, como se puede ver, siempre fue consciente.

A pesar de lo anterior, en el *Tractatus* Wittgenstein defendía ya una posición cercana a la doctrina del ojo interno:

El sujeto pensante, representante, no existe.

Si yo escribiera un libro «El mundo tal como lo encontré», debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc.; ciertamente esto es un método para aislar al sujeto o, más bien, para mostrar que en un sentido relevante no hay sujeto: de él solo, en efecto, *no* cabría tratar en este libro. (*TLP* 5.631)

Para cada uno de nosotros parece evidente que vemos el mundo a través de un cuerpo particular, éste y no aquél, que nuestras experiencias visuales cesan al cerrar los ojos, y que si golpeamos nuestro cuerpo experimentamos dolor. Si la doctrina del ojo interno es verdadera, esta relación entre el sujeto y su cuerpo no es necesaria: cada uno de nosotros podría habitar un cuerpo distinto al que de hecho habita. Es un simple hecho empírico que yo no esté unido a otro cuerpo cualquiera. Ésta es la tesis de Wittgenstein en el *Tractatus*, cuando él mismo sostenía la doctrina del ojo interno; por lo cual él mismo se percataba de la necesidad de negar nuestra concepción ordinaria de los estados mentales. Sin embargo, algunos podrían argumentar que las concepciones iniciales de

Wittgenstein sobre la mente humana son el resultado de su teoría de la proposición, y no fruto de una elaborada epistemología y filosofía de la mente.

Posteriormente, entre 1929 y 1930, en las *Observaciones filosóficas*, Wittgenstein defendió sin reparos la doctrina del ojo interno. Examinemos el siguiente párrafo. Cito en extenso:

Una de las técnicas de representación más equívocas en nuestro lenguaje es el uso de la palabra ‘yo’, especialmente cuando con ella se representa la vivencia inmediata, como en ‘yo veo una mancha roja’.

Sería ilustrativo reemplazar esta forma de expresión por otra en la que la vivencia inmediata no estuviera representada por medio del pronombre personal, pues entonces se podría ver que aquella representación no es esencial a lo hechos. No que esa representación fuera en algún sentido más correcta que la antigua, sino que serviría para mostrar claramente lo que es lógicamente esencial en la representación.

Los peores errores filosóficos siempre surgen cuando se pretende aplicar nuestro lenguaje cotidiano físico en el área de lo inmediatamente dado.

Si, por ejemplo, se pregunta ‘¿sigue existiendo la caja cuando no la estoy mirando?’ la única respuesta correcta sería ‘desde luego, a menos de que alguien se la haya llevado o la haya destruido’. Naturalmente, el filósofo quedaría insatisfecho con esta respuesta, pero ésta sería una reducción *ad absurdum* enteramente correcta de su planteamiento.

Todas nuestras formas lingüísticas son extraídas de nuestro lenguaje físico normal y no pueden usarse en teoría del conocimiento o en fenomenología sin distorsionar a sus objetos.

La expresión misma ‘yo percibo x ’ está tomada del modo de expresión físico y x debería ser aquí un objeto físico e.g., un cuerpo. Las cosas ya van por mal camino si esta expresión se aplica en la fenomenología, en donde x debe referir a un *datum*. Porque entonces ni ‘yo’ ni ‘percibo’ podrán tener sus sentidos previos. (PB 57).

Para el Wittgenstein de las *Observaciones*, de las vivencias o experiencias inmediatas (*unmittelbare Erlebnis*) depende la verdad o falsedad de proposiciones como «Tengo un dolor» o «Veo rojo». Los ecos fenomenológicos en esta etapa intermedia del pensamiento wittgensteiniano son evidentes¹⁰. Proposiciones como las anteriores, piensa Wittgenstein, se comparan directamente con la realidad¹¹, y las proposiciones del lenguaje «físico» son concebidas como hipótesis cuyo contenido depende de las proposiciones «fenomenológicas», a las cuales están vinculadas¹². Así, las vivencias inmediatas tienen relaciones de similitud, las cuales se determinan de manera introspectiva y autónoma. Por último, es con base en dichas relaciones que establecemos otras entre hechos y objetos de los que no tenemos esa vivencia inmediata.

¹⁰ Este eco sigue presente hasta 1933; ver *TS* 213 94-100 (sección titulada «Fenomenología», del que ahora se conoce con el nombre de *Big Typescript*). En este trabajo asumo una ruptura fundamental del Wittgenstein de las *Investigaciones* con respecto al Wittgenstein del *Tractatus* y de los textos transitorios, como las *Observaciones*. Sin embargo, es plausible también establecer alguna continuidad de su pensamiento, aunque no sirva ésta para mis propósitos específicos en este texto. Para mostrar estos elementos de continuidad, sobre todo de la época transitoria con la segunda etapa del pensamiento wittgensteiniano, ver Knabenschuh 2001, 2004 y 2007.

¹¹ Dice Wittgenstein: «En relación con la explicación de la proposición ‘él tiene un dolor de muelas’, se dice más o menos algo como: ‘es muy simple: yo sé lo que significa que yo tenga un dolor de muelas y cuando digo que él tiene un dolor de muelas quiero decir que él tiene ahora lo que yo una vez tuve’. Pero ¿qué significan ‘él’ y ‘tener dolor de muelas’? ¿Se trata de una relación que el dolor de muelas tuvo una vez conmigo y que ahora tiene con él? En caso de que así fuera yo también estaría consciente ahora del dolor de muelas y de que él ahora lo tiene, así como puedo ahora ver un portamonedas en su mano que anteriormente vi en la mía. / ¿Tiene algún sentido decir ‘yo tengo un dolor, sólo que no me doy cuenta de él’? Porque ciertamente podría sustituir en esta proposición a ‘yo tengo’ por ‘él tiene’. Y a la inversa, si las proposiciones ‘él tiene un dolor’ y ‘yo tengo un dolor’ están lógicamente al mismo nivel, entonces debo poder sustituir ‘él tiene’ por ‘yo tengo’ en la proposición ‘él tiene un dolor que yo no siento’. Podría también poner esto como sigue: sólo en la medida en que puedo tener un dolor que no siento puede él tener un dolor que yo no siento. Podría entonces ser el caso de que de hecho yo siempre sintiera el dolor que tengo, pero debería tener sentido negar que lo tengo. / ‘No tengo ningún dolor’ significa: si comparo con la realidad la proposición ‘yo tengo un dolor’, se muestra que ella es falsa por lo que debo poder comparar la proposición con lo que de hecho es el caso. Y la posibilidad de una comparación así inclusive aunque no sea acertada es lo que queremos decir cuando decimos: lo que es el caso debe acontecer en el mismo espacio de lo que es negado; sólo que debe ser *diferente*» (*PB* 62).

¹² Así lo formula Wittgenstein: «Si la física describe un cuerpo de una forma determinada en el espacio físico, entonces debe asumir, aunque sea tácitamente, la posibilidad de la verificación. Deben estar previstos los lugares en los que la hipótesis se conecta con la experiencia inmediata (*unmittelbaren Erfahrung*)» (*PB* 228).

En esta etapa transitoria de su pensamiento, Wittgenstein considera que un problema como el de las otras mentes descansa en una confusión muy específica. Para Wittgenstein, como hemos visto en la cita larga de las *Observaciones*, una de las características de las proposiciones fenomenológicas es la de que en ellas el pronombre personal ‘yo’ no cumple ninguna función determinada. Estas proposiciones se refieren al campo completo de la experiencia en un momento determinado.

Para ejemplificar lo anterior tomemos la oración «Yo tengo dolor». Ésta es verdadera cuando la experiencia es dolorosa. A ninguna parte de dicha experiencia pertenece *el que* (el *sujeto* que) siente esa experiencia dolorosa. Y no forma parte del mundo el sujeto que experimenta dado que la relación entre la experiencia dolorosa y cualquier parte del mundo *e.g.*, mi cuerpo es una relación contingente. El ‘yo’ de la oración no puede establecerse empíricamente, mientras que sí es una cuestión empírica cuál sea mi cuerpo.

En otras palabras, el supuesto básico de la posición de Wittgenstein en su etapa de transición es que las experiencias inmediatas se comparan directamente con la realidad, como he dicho anteriormente. Si «Yo tengo dolor» se compara directamente con la realidad, dicha comparación es lógicamente independiente de lo que suceda en cualquier cuerpo. Esto nos lleva a dos tesis: (i) que el mundo es una función de posibles experiencias inmediatas, y (ii) que el sujeto necesario de tales experiencias inmediatas no puede ser considerado parte de dicho mundo. En este sentido, el significado de los predicados mentales es asimétrico. «Yo tengo dolor» es sustituible por «Hay dolor» o «La experiencia es dolorosa». Sin embargo, no es sustituible por «Él tiene dolor», pues dado que el ‘yo’ es el sujeto de todas las experiencias vividas, oraciones como «Hay dolor en su cuerpo» o «Se experimenta dolor en su cuerpo» serían equivalentes a «Yo tengo dolor en su cuerpo».

Así, Wittgenstein en esta etapa parece disolver el problema de las otras mentes:

El fenómeno, con el que estoy familiarizado, de sentir dolor de muelas está representado en las expresiones del lenguaje ordinario mediante ‘yo tengo un dolor en tal y cual muela’, no mediante una expresión de la clase ‘en este lugar hay un sentimiento de dolor’. El campo *total* de esta experiencia está descrito en este lenguaje por expresiones de la forma ‘yo tengo...’. Propositiones de la forma ‘N tiene un dolor de muelas’ están reservadas para un campo totalmente diferente. Por lo que no debería sorprendernos cuando, respecto a las proposiciones de la forma ‘N tiene un dolor’, no queda nada que las vincule a la experiencia del mismo modo en que se vinculan a ella las proposiciones del primer tipo.

Los filósofos que creen que se puede, por decirlo de algún modo, extender la experiencia mediante el pensar, deberían recordar que por teléfono se puede transmitir el habla, mas no el sarampión. (PB 66).

Lo que Wittgenstein quiere poner de relieve es que «dolor» no puede significar lo mismo en primera y tercera personas; *i.e.*, en el primer caso la experiencia es dolorosa, en el segundo caso no lo es. Además, sabemos que no podríamos dar sentido al enunciado «Él tiene dolor» a partir de mi propio caso. En ambos casos primera y tercera personas el tipo lógico es distinto. Sin embargo, Wittgenstein argumenta: dado que no es posible vincular el campo completo de la experiencia con un sujeto empírico, y ninguna parte del mundo puede ser su receptáculo necesario, el problema de las otras mentes pierde toda su fuerza.

Pero aquí tengamos cuidado. Wittgenstein en ningún momento afirma que sólo la propia experiencia es real (tesis solipsista), pues esto sería afirmar que un sujeto empírico está vinculado de manera necesaria con el campo completo de la experiencia. Wittgenstein es muy irónico al respecto en sus *Notas sobre la experiencia privada y los datos de los sentidos*:

¿Dice el solipsista también que sólo él puede jugar al ajedrez? (*LPE* 283).

Si respondemos afirmativamente a la pregunta, piensa Wittgenstein, caemos en el absurdo de dotar a un sujeto empírico de las propiedades que sólo puede poseer un sujeto tras el mundo (o trascendental). Lo que en realidad afirma Wittgenstein es lo que Strawson denominó en *Individuos* «doctrina no posesiva» o «sin sujeto» del yo (ver 1959; 89-93). El asunto es más o menos el siguiente. Atendamos a las siguientes oraciones:

Yo tengo un dolor de muelas.

Yo veo una mancha roja.

Yo tengo una muela dañada.

Yo tengo una caja de cerillos.

Wittgenstein pensaba, entiende Strawson, que el uso de ‘yo’ en las primeras dos oraciones es distinto al uso de ‘yo’ en las segundas dos. En las segundas, ‘yo’ es sustituible por ‘este cuerpo’. En el caso de las primeras, «el ‘yo’ no denota un poseedor y [...] ningún Ego está involucrado en el pensar o en el tener dolor de muelas» (Strawson 1959; 90, n. 2). Wittgenstein es claro: «La palabra ‘yo’ no designa a una persona» (*LPE* 283). Haciendo eco de Lichtenberg, Wittgenstein pensaba que en lugar de decir «Yo pienso», Descartes debió decir «Hay pensamiento». Schlick y Carnap fueron influidos por la doctrina no posesiva. El primero sostuvo que, a menos que optemos por llamar a nuestro cuerpo el propietario o portador de los datos inmediatos de la experiencia — lo que parece ser una expresión más bien desorientadora —, hemos de decir que los datos no tienen propietario o portador (ver Schlick 1936).

En resumen, Wittgenstein pensaba que los datos inmediatos no podían tener poseedor, y que la conducta de un determinado individuo no bastaba para determinar su identidad. Quizá el supuesto más problemático de esta posición sea el que es posible comparar directamente los contenidos de la mente. Pero, si

aceptamos la posibilidad de establecer relaciones de semejanza entre nuestras experiencias captadas autónomamente mediante la introspección, no parece fácil mostrar cómo la doctrina no posesiva pueda ser falsa.

En su segunda etapa de pensamiento, Wittgenstein rechaza esta concepción, pero sigue teniéndola en mente como una consecuencia inevitable de la doctrina del ojo interior¹³. Prades y Sanfelix ven con mucha claridad este punto:

Si se acepta que el mundo es lo que puede ser experimentado por el ojo interior, no puede aceptarse que ninguna parte del mundo es el sujeto necesario de la experiencia. En otras palabras, si hay habitaciones visuales, éstas no pueden estar ocultas dentro de las cabezas (visibles). Las cabezas visibles son también parte de la habitación visual. No puede haber un mundo interno hecho de “datos sensoriales” y, además, un mundo externo hecho de partículas físicas. Las cosas y los “datos sensoriales” no pueden ser los dos materiales básicos de los que el mundo está hecho porque, si hay “datos sensoriales”, entidades mentales autónomas respecto a la actividad de un particular ser vivo, debe haber también datos relacionados lógicamente con la decisión de que una cosa tiene determinadas características (“hemos de usar

¹³ Wittgenstein recuerda esta doctrina en la *Investigaciones*: “Pero cuando yo me imagino algo, o también cuando realmente veo objetos, tengo sin duda algo que mi vecino no tiene”. Te entiendo. Quieres echar una mirada a tu alrededor y decir: “Sólo yo tengo ESTO”. ¿Para qué tales palabras? No sirven para nada. Bueno, ¿acaso no se puede decir también: “Aquí se está hablando de un ‘ver’ y por tanto también de un ‘tener’ y de un sujeto, o sea, del Yo, ¿no?”? ¿No podría yo preguntar: eso de lo que tú hablas y dices que sólo tú tienes ¿en qué medida lo tienes? ¿Lo posees? Ni siquiera lo ves. De hecho, ¿no deberías decir de eso que nadie lo tiene? Pues también está claro: si excluyes lógicamente que otra persona tenga algo, entonces también pierde su sentido decir que tú lo tienes. / Pero, entonces, ¿qué es eso de lo que hablas? Ciertamente dije que yo sabía en mi fuero interno a qué te referías. Pero eso quería decir: sé cómo uno pretende concebir ese objeto, verlo, designarlo, por así decir, mediante miradas y gestos. Sé de qué manera uno mira ante sí y a su alrededor en este caso y otras cosas. Creo que puede decirse: Tú hablas (cuando, por ejemplo, estás sentado en tu habitación) de la ‘habitación visual’. Eso que nadie posee es la ‘habitación visual’. Yo no la puedo poseer, como tampoco puedo pasearme por ella, o contemplarla, o señalarla. No me pertenece en la medida en que no puede pertenecer a nadie más. O bien: no me pertenece en la medida en que quiera aplicarle la misma forma de expresión que le aplico a la habitación material en la que estoy sentado. La descripción de esta última no requiere mencionar un propietario, y ésta tampoco tiene por qué tenerlo. Pero entonces, la habitación visual no puede tener ninguno. «Pues podría decirse no tiene ningún dueño fuera de sí y ninguno dentro de sí» (PU 398).

la misma descripción” para la habitación visual y la habitación física). Podemos aceptar que se comparan las cosas con las cosas, podríamos pensar que es posible comparar dos datos sensoriales, pero lo que es imposible es aceptar que un dato sensorial puede ser comparado con una cosa. ¿Qué ojo podría contemplar a la habitación visual y además a la habitación física? La idea básica del dualismo, la teoría de los “dos mundos”, es un notorio absurdo conceptual (1990; 177-8).

Para dar un paso más, y dejar ya este repaso histórico, conviene recapitular la conclusiones de la concepción wittgensteiniana de la mente en el *Tractatus* y en la etapa de transición hacia las *Investigaciones*: Wittgenstein sugería que dado que la mente puede observar directamente relaciones entre los fenómenos mentales, podía fijar su identidad con independencia de sus relaciones con un cuerpo en particular. Así, cualquier conexión posterior de dichos fenómenos con un cuerpo en movimiento carecería de relevancia para establecer la identidad de dichos fenómenos. También sugerí que esta conclusión implicaba la desvinculación entre la mente y la conducta, las cuales sólo tendrían una relación contingente.

Hacia las *Investigaciones*, Wittgenstein da un viraje con respecto a sus opiniones anteriores. De manera natural nosotros consideramos que una de las propiedades esenciales de un estado mental es su «subjetividad». En otras palabras, nosotros no podemos reconocer la existencia de un estado mental sin atribuirlo a un sujeto. Tanto en el *Tractatus* como en las *Observaciones*, Wittgenstein sostenía que dicho vínculo, de carácter empírico, sólo podía mantenerse para las atribuciones de estados mentales a otras mentes. En el caso de la propia mente, sostenía que la identidad de mis estados mentales no podía verse afectada por sus relaciones con la conducta de un cuerpo particular. Wittgenstein siempre respetó esta asimetría entre la primera y tercera personas: en las etapas previas a las *Investigaciones* defendió que mientras no es necesario identificar al sujeto de la experiencia en el caso de la primera persona, así no

funciona en el caso de la tercera. Dicha asimetría será defendida de manera distinta en las *Investigaciones*.

Un rompimiento clave con su anterior modo de pensar acontece cuando Wittgenstein tiene que aceptar un vínculo estrecho entre la primera persona y el mundo: sólo la *acción* — la de un organismo vivo particular — puede realizar las conexiones intencionales. La importancia de la acción en la concepción wittgensteiniana de la mente, posterior al *Tractatus* y a la etapa de transición, es algo que pocos han visto¹⁴. Si recordamos lo señalado en el capítulo anterior, esta tesis también funcionaba en el transfondo de las anotaciones de Wittgenstein sobre el seguimiento de reglas: sólo la acción puede fijar cómo se comprende o qué se quiere decir, el significado y la comprensión deben estar completamente determinados por la acción. En este punto conviene ir despacio.

En casi todos los estudios del pensamiento del primer Wittgenstein se trata con mucho detenimiento el problema de las actitudes proposicionales¹⁵. Para el Wittgenstein del *Tractatus*, que defiende la teoría figurativa o pictórica de la proposición, la conexión entre un estado mental (actitud proposicional) y la conducta que le sigue — *e.g.*, entre un deseo y la conducta posterior de satisfacción del mismo — sólo puede ser contingente; en el mejor de los casos, una regularidad empírica. Si partimos de este presupuesto, la siguiente tesis es inaceptable: que algo que está determinado ahora (*e.g.*, el objeto de mi deseo) está conectado internamente con el futuro (*e.g.*, la conducta futura de mi cuerpo).

El problema de una concepción como la anterior radica en que nosotros de manera ordinaria suponemos una conexión mucho más fuerte entre las actitudes proposicionales y la acción; *e.g.*, a alguien — como a mí en este momento — le resultaría un tanto contraintuitivo suponer que entre su intención de escribir unas

¹⁴ Una par de excepciones relevantes son Rundle 1997; y Prades & Sanfelix 1990, 178-86.

¹⁵ Las exégesis en este punto difieren mucho; *e.g.*, ver Anscombe 1971, 88ss; Kenny 1981, 95; y Rhee 1972, 2. Una interpretación muy interesante de este punto se puede ver en López de Santamaría 1986, 48-53.

líneas sobre la filosofía de Wittgenstein, y el hecho de que sus dedos se muevan y presionen las teclas de su computadora para hacerlo, sólo exista una regularidad empírica. Sin embargo, el que aceptara la doctrina del ojo interior, como lo hizo Wittgenstein antes de las *Investigaciones*, tendría que aceptar también esta conclusión como inevitable desde su planteamiento.

En resumen, para quien adopte la doctrina del ojo interno, la conexión entre el desear y el actuar puede aceptarse sólo como una regularidad empírica, mientras que la conexión entre una actitud proposicional (*e.g.*, un deseo) y su objeto debe ser ignorada. Esto lo tuvo claro Wittgenstein cuando criticó la teoría del deseo que Russell exponía en su *Análisis de la mente*. Russell defendió que un deseo debía identificarse al identificar un hecho que causaba el fin de cierto ciclo de conducta, como la conducta de búsqueda (ver Russell 1921; cap. 3). Como bien señaló Wittgenstein desde las *Observaciones*, el problema del planteamiento russelliano consistía en hacer de la relación entre una actitud proposicional y su objeto una relación externa:

Creo que la teoría de Russell desemboca en lo siguiente: si le doy a alguien una orden y estoy contento con lo que él hace, entonces él ejecutó la orden.

(Si yo quería comerme una manzana y alguien me golpea en el estómago, cancelando mi apetito, entonces era este golpe lo que originalmente quería).

Aquí la dificultad en dar cuenta de lo que pasa es que si alguien introduce supuestos falsos acerca del modo como el lenguaje funciona y trata de dar cuenta de algo con el lenguaje concebido como funcionando de ese modo, el resultado no es algo falso, sino carente de sentido.

Así, yo no podría ni siquiera expresar en términos de la teoría de Russell que la orden fue ejecutada *si* me produce alegría lo que sucede, porque tengo también que reconocer la alegría, y esto requiere que se dé un fenómeno *más*, al cual no puedo describir de antemano. (*PB 22*).

¿Cómo salir entonces de este problema? Desde los escritos preparatorios a las *Investigaciones*, y en adelante, Wittgenstein defiende un punto de vista que parece evitar los problemas anteriores: las actitudes proposicionales pensaba no pueden estar determinadas por fenómenos mentales. La naturaleza de estados como desear, intentar, creer¹⁶, etc., no puede depender de lo que suceda en la mente. Lo que sucede en mi mente mientras escribo estas líneas sólo puede ser un acompañamiento de las actitudes proposicionales involucradas, pues puedo imaginar las mismas actitudes proposicionales desprovistas de cualquier fenómeno mental. Wittgenstein describe, *e.g.*, un caso en el que alguien espera algo, sin que dicha atribución dependa en absoluto de lo que sucede en la mente del que está esperando.

El argumento puede comprenderse mejor a partir de las siguientes consideraciones que Wittgenstein realiza en sus *Papeletas*:

Le digo a alguien “Ahora voy a silbarte el tema...”, tengo la intención de silbarlo y ya sé lo que voy a silbar. Tengo la intención de silbar este tema: ¿Acaso significa que en algún sentido lo he silbado ya mentalmente? (Z 2).

(Uno de los modos de hablar más contundentes es la pregunta “¿Qué quiero decir con eso?” En la mayoría de los casos se podría responder: “Nada en absoluto digo que...”). (Z 4).

(En ciertas ocasiones uno dice: “¿Qué iba a buscar en este cajón? -¡Ah sí, la fotografía!” Y cuando nos acordamos de esto, nos acordamos nuevamente de la relación de nuestra acción con lo que ocurrió antes. Pero también podría darse el siguiente caso: abro el cajón y lo revuelvo; al fin recapacito y me pregunto “¿por qué estoy escudriñando en este cajón?” Y después viene la respuesta: “Quiero ver la fotografía de...” “Quiero”, no “Quería”. El abrir el cajón, etc., ocurrió, por decirlo así, automáticamente y encontró una interpretación subsecuentemente). (Z 8).

¹⁶ Sobre la ontología de la creencia, Hacker (2004) ha hecho una serie de anotaciones en este tenor.

Lo que Wittgenstein parece decirnos es lo siguiente: supongamos que una de las personas que lee estas líneas en algunos meses me pregunta si cuando comencé a escribirlas tenía la intención de terminar esta página. Mi respuesta debería ser afirmativa: cuando empecé a escribir estas líneas en efecto tenía la intención de terminar la página que había comenzado a escribir. Pero, del mismo modo, podría asegurarle a quien me preguntara algo así que nunca pensé en algo semejante cuando comenzaba a escribir estas líneas. Sin embargo, mi respuesta parece ser afirmativa puesto que si en ese momento cuando comencé a escribir me lo hubiesen preguntado, habría dado una respuesta afirmativa. La pregunta que surge en este punto es determinante: ¿cómo es posible que yo sepa tal cosa, que mi veredicto sobre el asunto sea normalmente decisivo, sin suponer a su vez que dicho veredicto se fundamenta en el recuerdo de algo que sucedió en mi mente?

El viraje de Wittgenstein, con respecto a su anterior modo de pensar y con respecto a la concepción cartesiana de la mente, consiste en mostrar que las actitudes proposicionales no son sucesos en la mente, pues esta imagen está relacionada con el supuesto «acceso privilegiado» que tenemos cada uno de nosotros a sus propios estados mentales. La conclusión ya se puede suponer. Es la *acción* la que determina las actitudes proposicionales¹⁷: «[...] no se trata sólo de que al examinar lo que sucede en nuestra mente cuando tenemos una intención

¹⁷ Algo así ya se prefiguraba en las *Observaciones*: «El sentido de una pregunta es el método de responderla; cuál es entonces el sentido de la pregunta ‘¿realmente quieren decir lo mismo dos personas mediante la palabra “blanco”?’ / Dime *cómo* buscas y te diré *qué* estás buscando. / Si comprendo una orden pero no la ejecuto, entonces su comprensión sólo puede consistir en un proceso que es un *sustituto* de su ejecución y, por ende, un proceso *diferente* de su ejecución. Quiero decir que asumir que el proceso sustituto es un retrato no me es de ninguna ayuda, puesto que tampoco él elimina la transición del retrato hacia lo retratado. / Si uno se preguntara: ‘¿Espero el futuro mismo o únicamente algo similar al futuro?’, ello sería un sinsentido. Asimismo, si se dijera ‘no podremos nunca estar seguros de si era *eso* lo que realmente esperábamos’. / El *acuerdo* de señales siempre contiene algo general, pues de otro modo el acuerdo sería innecesario. Se trata de un acuerdo que tiene que comprenderse en el caso particular. Si le digo a alguien que hará un buen tiempo *mañana*, él muestra que comprendió al no tratar de verificar la proposición *ahora*» (PB 27).

no encontramos nada que sea la marca de la intención. Se trata de que es posible demostrar que nada de lo que sucediera en nuestra mente podría ser tal marca. Lo único que puede determinar las actitudes proposicionales es la misma acción» (Prades & Sanfelix 1990; 181).

Con lo anterior, Wittgenstein quiere sugerir que el fenómeno *básico* de la intencionalidad no es un mecanismo mental, sino una conducta *expresiva*: el objeto intencional se determina en el desarrollo de la acción. Nosotros somos capaces de atribuir actitudes proposicionales en el sentido más elemental de nuestra capacidad de *mindreading*¹⁸ porque hay ciertos casos básicos en los que su conexión con la acción es manifiesta: en ellos, la actitud proposicional se *expresa* en la acción. Veamos un par de ejemplos:

Pedrito cruza la sala de su casa, se dirige a la cocina, y toma una galleta del jarrón.

Juan dice «Voy al cine», toma la llave de su coche, sale de la casa, y se dirige al cine más cercano.

En el primer ejemplo, cualquiera diría que Pedrito *deseaba* comer una galleta. En este caso, una condición para que podamos atribuir la actitud proposicional consiste en que nos percatemos de la conexión que existe entre la conducta del niño al cruzar la sala y llegar a la cocina, y el hecho de que se comiera la galleta. Pero en el segundo ejemplo no sucede algo muy distinto: también se da una conexión entre diversos fragmentos de la conducta. Cuando Juan dice «Voy al cine», el lenguaje parece ocupar el mismo papel que ocupa la conducta expresiva en el primer ejemplo: determina el objeto del deseo de Juan y está conectado internamente con su conducta posterior.

Ahora bien, ¿qué sucede en las *Investigaciones* con la asimetría entre la primera y tercera personas? Como vimos anteriormente, dicha asimetría ya estaba

¹⁸ Quiero decir: al menos en el sentido de capacidad para *atribuir* estados mentales, no ya *predecirlos*, pues esto requiere una caracterización mucho más compleja.

presente en el *Tractatus* y en la etapa de transición, pero ahora encuentra una explicación distinta. Wittgenstein rechaza ahora su concepción anterior: las atribuciones de actitudes proposicionales a uno mismo ya no son informes sobre los procesos o las vivencias que suceden en la propia mente, son sólo una manera de expresar las propias actitudes proposicionales. A diferencia del *Tractatus* y las *Observaciones*, ahora Wittgenstein piensa que los estados mentales están relacionados tanto en la primera como en la tercera personas con algo empírico, con un cuerpo particular.

Esta nueva descripción de la asimetría entre la primera y tercera personas que niega que las autoatribuciones de estados mentales sean informes¹⁹ de lo que sucede en mi mente está vinculada con una serie de intuiciones que Wittgenstein expresa en la *Investigaciones* con relación al conocimiento sobre la conducta futura de mi cuerpo. Primero, Wittgenstein señala que la acción voluntaria se caracteriza por la ausencia de asombro²⁰:

Considera esta descripción de una acción voluntaria: «Tomo la decisión de tocar la campana a las cinco; y cuando den las cinco, mi brazo hará tal movimiento.» ¿Es esto la descripción correcta y no ésta: «... y cuando den las cinco, levantaré el brazo»? Quisiéramos completar la primera descripción así: «y he aquí que mi brazo se levanta cuando dan las cinco». Y este «he aquí que» es justamente lo que está de más aquí. No digo: «¡He aquí que mi brazo se levanta!» cuando lo levanto. (*PU* 627).

¹⁹ Wittgenstein hace la siguiente anotación sobre el juego del lenguaje del informe: «Al juego del lenguaje del informe se le puede dar la vuelta de tal manera que el informe da al que lo pide una información sobre el que hace el informe, no sobre el objeto del informe. (Medir para poner a prueba la vara de medir)». (*MS* 169, 8; *LSPP II*, 8; *LSPP I*, 416).

²⁰ Esto lo deja claro Wittgenstein cuando anota: «Mis palabras y mis acciones me interesan de manera completamente distinta que a los demás. (También, por ejemplo, mi entonación). No me conduzco respecto de ellas como alguien que observa. / No puedo *observarme* a mí mismo como observo a los demás. No puedo preguntarme “¿qué hará éste ahora?”, etc». (*MS* 169, 9; *LSPP II*, 9). De lo anterior — que no pueda preguntarme qué haré a continuación — se infiere que tampoco puedo sorprenderme — a menos de que se presente una anomalía, que requeriría de otro tipo de explicación — de lo que hago.

Por tanto, podríamos decir: el movimiento voluntario se caracteriza por la ausencia de asombro. Y entonces no quiero que se pregunte «¿Pero por qué no nos asombramos en tales casos?» (PU 628).

En segundo lugar, hay una diferencia entre decir «Voy al cine» y decir «Cuando esté en el cine me divertiré»; *i.e.*, mi intención de ir al cine está relacionada con el futuro de una manera distinta a mi hipótesis de que cuando esté en el cine me divertiré. Tomemos el ejemplo de Wittgenstein:

«Ahora voy a tomar dos píldoras; en media hora vomitaré.» No explica nada decir que en el primer caso yo soy el agente, mientras que en el segundo sólo soy el observador. O bien: que en el primer caso veo la conexión causal desde dentro, mientras que en el segundo la veo desde fuera. Y muchas cosas parecidas.

Tampoco viene al caso decir que una predicción del primer tipo no es más infalible que una del segundo.

No dije que iba a tomar dos píldoras ahora con base en observaciones de mi conducta. Los antecedentes de esta proposición eran otros. Me refiero a las ideas, acciones, etc., que condujeron a ella. Y sólo es desorientador decir: «El único supuesto esencial al proferir esa oración fue precisamente tu decisión». (PU 631).

Para comprender estas observaciones, recordemos: para el Wittgenstein de las *Investigaciones* las autoatribuciones de actitudes proposicionales no están basadas en la introspección: cuando digo «Voy al cine», mi emisión lingüística es una manifestación (*Äusserung*)²¹. El lenguaje me permite este tipo de expresiones «Comeré fuera», «Saldré en la noche», «Visitaré a la abuela» para poder *manifestar* mis deseos o intenciones. Estas expresiones se relacionan con el futuro de la misma manera que se relacionan las conductas más primitivas a las cuales dichas expresiones sustituyen.

²¹ Esto puede quedar claro a partir de la siguiente observación que hace Wittgenstein: «Tengo con mis propias palabras una actitud completamente distinta que de la de los demás. / No las escucho y, con esto, aprendo algo sobre mí. Tienen una relación completamente distinta con mis actos que con los actos de los demás. / Si escuchase el discurso de mi boca podría decir que otro hablaba por mi boca». (MS 169, 9; LSPP II, 9).

Retomemos los ejemplos que se dieron de Pedrito y Juan. Nosotros observamos a Pedrito cruzar la sala en dirección a la cocina, tomar una galleta del frasco, y comerla inmediatamente después. En esta descripción, nosotros vemos una conexión interna entre dos fragmentos de conducta, la cual me permite atribuirle a Pedrito el deseo de comer una galleta. En el caso de Juan, la expresión «Voy al cine», y el hecho de que tome las llaves del coche, y salga de la casa en dirección al cine más cercano, funcionan como fragmentos de conducta con la misma conexión interna que me permite atribuirle a Juan el deseo de ir al cine.

Por otro lado, no hay misterio alguno en que yo «sepa» que levantaré el brazo después de haber dicho «Levantaré el brazo»²². El conocimiento de cuál es propio cuerpo no se fundamenta, como pensó Wittgenstein en el *Tractatus*, en haber constatado una multiplicidad de regularidades empíricas entre eventos mentales y los movimientos en una parte del mundo determinada: para el Wittgenstein de las *Investigaciones*, resulta absurdo creer que los mismos estados mentales que mueven mi cuerpo pudieran haber movido un cuerpo distinto.

Esto ya empieza a prefigurar el argumento contra el lenguaje privado del que me ocuparé más adelante. La imagen de la mente como algo oculto detrás de las manifestaciones públicas es el fruto de la doctrina del ojo interno que, al ser rechazada, hace incoherente la imagen misma de la mente como algo privado e inaccesible de manera directa desde la perspectiva de la tercera persona, y como algo inmediato y transparente desde la perspectiva de la primera. Para Wittgenstein, después del argumento privado, una condición necesaria para poder hacer atribuciones de estados mentales en primera persona será el poder hacer las mismas atribuciones en tercera persona. Rechazaré por expresarlo de una manera un tanto distinta que un sujeto pueda tener conocimiento de lo

²² Anota Wittgenstein: «“Parecer creer”, un verbo. La primera persona del presente de indicativo carece de sentido, puesto que yo conozco mi intención. Pero sería *una* continuación de “él cree”». (*MS* 169, 9; *LSPP II*, 9).

que sucede en su mente, en su caso, sin ser a su vez capaz de poder atribuir experiencias en casos distintos al suyo.

2.1.3 *El argumento contra el lenguaje privado*

No es improbable que el argumento contra el lenguaje privado fuese pensado por Wittgenstein en un inicio como un ataque directo a Russell y su teoría de los datos de los sentidos y su proyecto de lenguaje fenomenalista. Tampoco resulta improbable que Wittgenstein también tuviese en mente lo que él mismo parecía sostener en el *Tractatus*²³. En cualquier caso, defenderé que la importancia del argumento es independiente de dicho contexto histórico; no obstante, haríamos bien al tratar de reconstruirlo de manera muy breve.

Que el argumento es relevante para el pensamiento filosófico tanto moderno como contemporáneo, independientemente de a quién tuviera Wittgenstein en mente al elaborarlo, ya lo señala Malcolm:

Vale la pena mencionar que no es excéntrica la concepción de que es posible e incluso necesario que alguien posea un lenguaje privado. Por el contrario,

²³ La discusión exegética respecto a este punto ha sido ardua. Siguiendo la traducción de Muñoz y Reguera, recordemos el siguiente fragmento de la proposición 5.62 del *Tractatus*: «Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo». La oración conflictiva es la que va entre paréntesis. En alemán, Wittgenstein escribe: *der Sprache, die allein ich verstehe*. Desde la primera traducción, la de Ogden y Ramsey, se interpretó *allein* como refiriéndose no a *Sprache* sino a *ich*. Y se tradujo: *the language which only I understand*. Urmson y Anscombe siguieron en este punto la traducción original. En castellano, tanto la traducción de Tierno Galván como la de Muñoz y Reguera, reproducen el sentido de la traducción inglesa. Si seguimos estas traducciones, podemos afirmar que Wittgenstein defendió la idea de un lenguaje privado, que sólo yo entiendo, constituido exclusivamente por mí y mis experiencias. Sin embargo, Hintikka, en su célebre artículo de 1958, parece haber refutado esta posición, y establecido una traducción adecuada de la frase. A pesar de ello, ha habido otros intentos por fundamentar la suposición de que Wittgenstein defendió una concepción privada del lenguaje, bajo otros fundamentos; ver Favrholt 1964, 146; y García Suárez 1976, 49-51. Una exposición histórica del debate se puede ver en López de Santa María 1986, 58-66. Para los propósitos de este trabajo, dejaré de lado la posibilidad de que Wittgenstein planteara el argumento contra el lenguaje privado contra sus propias concepciones defendidas en el *Tractatus*, y me centraré en una posibilidad mucho más plausible: que sea Russell el blanco de sus ataques.

dicha concepción se le presenta naturalmente a cualquiera que piense filosóficamente el tema de la relación de las palabras con las experiencias. La idea de un lenguaje privado está presupuesta por todos los programas de inferencia o construcción del ‘mundo externo’ y de las ‘otras mentes’. Está contenida en la filosofía de Descartes y en la teoría de las ideas del empirismo británico clásico, así como en el fenomenalismo reciente y contemporáneo, y en la teoría de los datos de los sentidos. En principio es la idea de que sólo existe una relación contingente y no esencial entre una sensación y su expresión externa — una idea que nos parece atractiva (1954; 531).

La caracterización que hace Wittgenstein de un lenguaje privado a algunos les parece vaga. Un poco más adelante tendré oportunidad de reconstruir su noción. Pero para mi propósito presente, basta con señalar que incluso a pesar de su posible vaguedad, el alcance de su conclusión no es limitado. Además, es independiente de una posible caracterización u otra del mismo; *i.e.*, funciona contra la idea misma de lenguaje privado y no contra un lenguaje privado en particular. Sin embargo, me detendré un segundo en un lenguaje privado particular — el lenguaje fenomenalista que defiende Russell²⁴ , y un poco más adelante me concentraré en la idea misma de lenguaje privado y su imposibilidad.

El lenguaje privado que parece defender Russell deriva de su teoría de las descripciones. Dicho lenguaje no puede ser el de un individuo que hace uso del lenguaje ordinario, y además inventa otro para su uso personal. Esto es así, dado que en el proceso de reconstrucción del mundo no se puede dar por sentado el lenguaje público²⁵: (i) porque este lenguaje es de *cosas*: dudosas entidades metafísicas elaboradas sobre la base de objetos realmente existentes ; y (ii) porque los individuos mismos son *ficciones lógicas*. Por tanto, no se puede suponer en ningún momento el lenguaje natural.

²⁴ En este punto, sigo muy de cerca la reconstrucción que hace Tomasini (2008) del tema.

²⁵ Sobre este proceso de reconstrucción del mundo en Russell, ver Grayling 1996, 75-9.

La tesis detrás de este lenguaje privado es la de un fenomenalismo radical: «es lógicamente posible que una sola persona pueda, dando expresión a sus *data*, elaborar un sistema de signos que tendría las mismas propiedades y cumpliría con las mismas funciones (o por lo menos las fundamentales) que un lenguaje natural» (Tomasini 2008; 160). En este sentido, la propiedad que este lenguaje recupera del lenguaje ordinario es su capacidad descriptiva (*i.e.*, este lenguaje no incluye expresiones evaluativas, imperativas, etc.).

Pero, ¿qué es lo que hace privado a este lenguaje? Queda claro que este lenguaje fenomenalista no es privado en el sentido de que ni siquiera presupone la existencia de nadie más fuera de la del poseedor de dicho lenguaje. Más bien, será privado en el sentido en el que presupone la doctrina del ojo interno cartesiano. Russell es muy claro en su *La filosofía del atomismo lógico*:

Al hacer uso una persona de una palabra no le atribuye idéntico significado que cuando otra se sirve de la misma. He oído decir a menudo que esto último supone una contrariedad. Semejante opinión es infundada. Sería funesto que las personas significasen las mismas cosas mediante las palabras que usan. Ello haría imposible toda comunicación y convertiría al lenguaje en la menos prometedora y más inútil de las cosas imaginables, ya que el significado que ustedes confieran a sus palabras habrá de depender de la naturaleza de los objetos que conozcan directamente y, puesto que personas diferentes conocen directamente objetos asimismo diferentes, éstas últimas no podrían dialogar entre sí a menos de que atribuyeran significados diferentes a sus palabras. De lo contrario, nos veríamos constreñidos a hablar de lógica — un resultado no del todo indeseable [...] Sería incalculablemente enojoso tener que servirnos de un lenguaje libre de ambigüedades y podemos, por tanto, congratularnos de no contar con él (1918; 22-3).

Con esta breve caracterización, nos queda claro que lo que está detrás de la formulación del argumento es la intención de cuestionar uno de sus supuestos: la doctrina del ojo interno. Entonces conviene aclarar — ahora de manera

negativa a qué no se refiere Wittgenstein cuando habla de un «lenguaje privado». Por «lenguaje privado» Wittgenstein no tiene en mente:

- (i) Un lenguaje que sólo comparten un número limitado de personas o, excepcionalmente, una sola persona²⁶.
- (ii) Un código (de cualesquiera características) que pudiera, al menos en principio, ser utilizado o bien por un número limitado de personas, o bien por una sola²⁷.

Tanto (i) como (ii) tienen en común un cierto sentido de *exclusividad*. En ambos casos es un grupo o un individuo *A* quien comprende el lenguaje, y este grupo o individuo *A* excluye a los restantes. El problema es que ambas caracterizaciones admiten la posibilidad de que distintas personas compartan dicho lenguaje y, por tanto, no habría ninguna objeción de fondo para que otra persona, excluida inicialmente de *A*, lograra comprenderlo. En el caso de un código, es más bien un método privado para transcribir algún lenguaje dado (ver Ayer 1954). Todo código comparte las características del lenguaje dado que transcribe; *i.e.*, en principio, no es imposible llegar a traducirlo. De este modo, tanto (i) como (ii) no excluyen lógicamente la posibilidad de que otra persona comprenda el lenguaje;

²⁶ Este sentido inicial apela a nuestro uso ordinario de privacidad, el cual denota exclusión más no privacidad necesaria (en el sentido que hemos señalado). Por ejemplo, captura lo que queremos decir cuando hablamos de una conversación privada: una que excluye a ciertas personas que no quiero que participen en ella, pero que no las imposibilitaría en principio a comprender la conversación si de hecho estuvieran presentes.

²⁷ Es ésta la primera posibilidad que considera Wittgenstein en su caracterización inicial del lenguaje privado: «Un hombre puede animarse a sí mismo, darse órdenes, obedecerse, censurarse, castigarse, formularse una pregunta y responderla. Se podría también imaginar incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos. Un explorador que los observase y escuchase sus discursos podría conseguir traducir su lenguaje al nuestro. (Estaría por ello en situación de predecir correctamente las acciones de esas personas, pues también las oíría formar resoluciones y decisiones.) / ¿Pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas sus sentimientos, estados de ánimo, etc. para su uso propio? ¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario?» (PU 243). Ayer (1954) considera la posibilidad de un ficticio Robinson Crusoe que empezara a usar símbolos para nombrar las cosas que le rodean; pero queda claro que no es este el sentido de «lenguaje privado» que Wittgenstein tiene en mente atacar.

la imposibilidad sería en todo caso práctica (*e.g.*, no se logra descifrar el código) no lógica.

A esta interpretación del «lenguaje privado», esbozada en (i) y (ii), Rossi (1963; 164) la llama «Interpretación Natural», para distinguirla de la concepción propiamente filosófica que brinda Wittgenstein. Ahora bien, ¿cuál es la «Interpretación Filosófica» del lenguaje privado? Rossi la resume de la siguiente forma: «Wittgenstein entiende por “Lenguaje Privado” no el lenguaje que de hecho sólo una persona entiende pero que, en principio, puede llegar a ser comprendido por otros sino un lenguaje que, además de pertenecer a una sola persona, no puede llegar a ser comprendido por ninguna otra» (1963; 164). La diferencia consistiría en que un lenguaje privado, en el sentido wittgensteiniano, es un lenguaje *necesariamente*, y no *accidentalmente*, privado: un lenguaje que no podría ser comprendido por ningún otro individuo.

Si seguimos este camino, la pregunta siguiente resulta obvia: ¿qué lenguaje podría satisfacer esta demanda de privacidad necesaria y radical? Wittgenstein es claro al respecto:

Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje (*PU* 243).

En este sentido, la privacidad necesaria y radical de este lenguaje radicaría en los objetos a los cuales refiere. Las palabras de este lenguaje serían incomprensibles para cualquiera que no conociera directamente los objetos a los que dichas palabras hacen referencia; y, dado que las sensaciones de una persona *A* no las puede experimentar una persona *B* en lugar suyo, se concluye que *B* estaría incapacitado para comprender el significado de las palabras en cuestión, o el lenguaje constituido por palabras con dichas características.

Rossi análoga la situación de nuestro individuo *B* con respecto a *A* con la situación de un ciego de nacimiento al que se le trata de explicar el significado de una palabra que designa algún color, *e.g.*, «rojo»:

La condición que se acaba de fijar para la comprensión de una palabra que pertenezca a un Lenguaje Privado, podría hacer pensar que, en último término, un Lenguaje Privado es aquel cuyas palabras son simples “símbolos demostrativos”; en este caso es obvio que no podría averiguarse qué significa la palabra, en una situación determinada, a menos de que se conozca aquello a lo cual se refiere. Ahora bien, las palabras de un Lenguaje Privado, tal como lo concibe Wittgenstein, también participan de esa característica, pero sería falso concluir, en base a ello, que se trata del mismo tipo de símbolos. Pues las palabras del Lenguaje Privado, en este aspecto, se parecen más a las palabras que designan colores, las cuales guardan la misma semejanza con los “símbolos demostrativos” que las palabras del Lenguaje Privado. Y sería igualmente erróneo concluir, en base a ese parecido, que son del mismo tipo. Quien no conociera lo que designa la palabra “rojo” es casi imposible que comprenda su significado; es casi imposible “explicarle” a un ciego de nacimiento el significado de una palabra que nombra un color. Cuando menos es evidente que la comprensión que la práctica del lenguaje le podría suministrar, es sumamente distinta a la de la persona con visión normal [...] Es, pues, a la luz de esa comparación cómo hay que entender la afirmación de que para comprender una palabra del Lenguaje Privado es menester conocer aquello a lo cual se refiere. De manera que, en relación a un Lenguaje Privado, otra persona se encontraría en una situación más o menos parecida a la del ciego de nacimiento.

Wittgenstein sugiere, entonces, que no habría posibilidad de que *B* comprendiese el lenguaje de *A*, así como *A* no podría comprender el lenguaje de *B*. La posibilidad de un lenguaje privado, como el lenguaje de las sensaciones, socava cualquier pretensión de comunicación. Cualquier comunicación sería aparente — contra Russell: un sujeto *A* hablaría, en una situación ideal, con las

mismas palabras que *B*, pero los significados de las mismas serían distintos, pues las palabras harían referencia a objetos distintos, incognoscibles por cualquiera que no experimentase la sensación de manera directa. Son dichos objetos privados, las sensaciones de *A* y de *B*, los que imposibilitarían la mutua comprensión.

Es esta imagen del lenguaje privado contra la que dirigirá su ataque Wittgenstein. Sin embargo, lo que no queda nada claro es cuál es el alcance del argumento contra el lenguaje privado, ni qué es lo que de hecho Wittgenstein parece negar mediante el mismo. En lo que sigue nos detendremos en ello.

Primero atendamos al argumento, del que sólo delinearé su contorno. Éste el cual suele considerarse que está comprendido entre las parágrafos 243 y 351 de las *Investigaciones* se entiende en su cabalidad dentro del contexto de la semántica del uso que nos propone Wittgenstein. Sin embargo, en lo que sigue me concentraré en uno de sus múltiples aspectos: su ataque a la concepción cartesiana de la mente.

Recordemos: de acuerdo a la concepción cartesiana, los estados mentales son privados, en el sentido específico de que sólo son accesibles y cognoscibles de manera directa sólo desde la perspectiva de la primera persona (de aquél que los tiene). Esto implica que están separados, o sólo tienen una relación contingente, con el *mundo público*: *i.e.*, un mundo en el que sus contenidos son igualmente accesibles y cognoscibles por más de una persona. Es en este sentido en el que, para la concepción cartesiana, los estados mentales son «entidades privadas» u «objetos privados».

Ahora demos un siguiente paso. ¿A qué nos referimos con «estados mentales»? Para Wittgenstein, mientras elabora el argumento contra el lenguaje privado, su

paradigma de estados mentales serán las sensaciones²⁸: aquellas que siento y a las que tengo un acceso privilegiado. En este sentido — como hemos visto —, la mente sería aquella cosa (teatro, receptáculo) con respecto a la cual sólo yo tengo una perspectiva epistémica de primera persona. Así, mis estados mentales como dijimos algunos apartados atrás — son transparentes: son aquello que yo creo que son.

Contra esta imagen, lo primero que hay que tener en cuenta es el giro wittgensteiniano: no hay acceso epistémico privilegiado, pues ni siquiera puede decirse en sentido estricto que yo *sé* que tengo una sensación, pues que realmente lo supiera implicaría que es posible que me equivoque al respecto (ver *PU* 246). En este sentido, se podría decir más bien que los otros saben que tengo una sensación, mientras que yo no lo puedo decir respecto a mí mismo. Es en este contexto en el que Wittgenstein ya enuncia de manera crítica el núcleo del argumento contra el lenguaje privado:

Me convierto en una piedra y mi dolor continúa. — ¡Y si me equivocara y ya no hubiera dolor! — Pero no puedo equivocarme aquí; ¡no quiere decir nada dudar de si tengo dolor! — Es decir: si alguien dijese «No sé si es un dolor lo que tengo o es algo distinto», pensaríamos algo así como que no sabe lo que significa la palabra castellana «dolor» y se lo explicaríamos. — ¿Cómo? Quizá mediante gestos o pinchándolo con una aguja y diciendo «Ves, eso es dolor». Él puede entender esta explicación de la palabra, como cualquier otra, correcta, incorrectamente o de ningún modo. Y mostrará cómo la entendió en el uso de la palabra, como habitualmente sucede.

Si él ahora, por ejemplo, dijese: «Oh, sé lo que quiere decir ‘dolor’, pero lo que no sé es si es dolor *esto* que ahora tengo aquí» — menearíamos simplemente la cabeza y tendríamos que tomar sus palabras como una

²⁸ Esto no quiere decir que el argumento contra el lenguaje privado sólo funcione para el lenguaje de las sensaciones; *i.e.*, el argumento es lógicamente independiente de este lenguaje privado en particular, y funciona para la idea misma de un lenguaje privado.

extraña reacción con la que no sabemos qué hacer. (Sería algo así como si oyésemos a alguien decir en serio: «Me acuerdo claramente de que algún tiempo antes de nacer había creído...»)

Esa expresión de duda no pertenece al juego de lenguaje; pero si ahora se descarta la expresión de la sensación, la conducta humana, entonces parece que *me estuviera permitido* de nuevo dudar. El que me sienta tentado a decir que la sensación puede tomarse por algo distinto de lo que es viene de esto: Si considero abolido el juego de lenguaje normal que incluye la expresión de la sensación, necesito entonces un criterio de identidad para ella; y entonces existe también la posibilidad de error. (PU 288).

Lo que Wittgenstein parece querer sugerirnos es lo siguiente: que yo no requiero de un criterio para saber si experimento una sensación como «dolor». Lo anterior quiere decir que yo no requiero de un criterio de identidad para mis propias sensaciones.

Para Wittgenstein, el problema es esencialmente gramatical: nuestro juego del lenguaje de las autoatribuciones de estados mentales es tal, que si alguien cometiera errores al autoatribuirse dolor, lo que esto nos indicaría solamente es que él no ha comprendido la palabra «dolor». Como lo veremos en el último capítulo, aquí el problema parece estar en la noción misma de «sujeto»: si alguien a quien le preguntáramos si tiene dolor me dijera «No lo sé. Déjame ver», y empezara a analizar su propia conducta, diríamos que no ha entendido la diferencia crucial entre la gramática de la primera y tercera personas — entre decir «yo» y decir «él» —, y que quizá no entiende la noción misma de «sujeto».

Resumamos el punto hasta el cual hemos llegado: desde la concepción cartesiana de la mente, el privilegio que tenemos con respecto a nuestros estados mentales se explica por su naturaleza privada. En otras palabras, es porque *sólo yo lo sé*, que *realmente yo lo sé*. Pero supongamos que en verdad nuestros estados mentales fuesen privados: ¿realmente tendríamos un acceso privilegiado a ellos

que nos garantizara una referencia en primera persona a los mismos? Es en este contexto donde se comprende el célebre ejemplo wittgensteiniano del escarabajo:

Si digo de mí mismo que yo sé sólo por mi propio caso lo que significa la palabra ‘dolor’ ¿no tengo que decir eso también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar ese único caso tan irresponsablemente?

Bien, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es dolor sólo por su propio caso! Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de *su* escarabajo. Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. ¿Pero y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso? Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía. No, se puede ‘cortar por lo sano’ por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de ‘objeto y designación’, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante. (PU 293).

Aquí el concepto clave con el cual trabajó Wittgenstein arduamente casi los primeros cien párrafos de las *Investigaciones* es el de «juego del lenguaje». Para Wittgenstein, un juego del lenguaje es «el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado» (PU 7). También, Wittgenstein considera que un juego del lenguaje es una práctica, con reglas al menos implícitas, en la que más de una persona puede participar. Por último, señala que los juegos del

lenguaje son de distintos tipos²⁹, y que muchos problemas filosóficos surgen cuando tratamos de entender un juego a partir de las reglas de otro juego.

Ahora bien, el núcleo del argumento esbozado en el párrafo 293 es el siguiente: nosotros no podemos introducir *piensa Wittgenstein* en un lenguaje público un término que refiera (en ese lenguaje) a un objeto privado. Si tenemos en mente el caso del escarabajo, la situación sería la siguiente: si alguien usa la palabra «escarabajo» justo como yo la uso, incluso aunque no hubiese nada dentro de su caja, ambos acordaríamos que lo que él tiene es un escarabajo, y que «escarabajo» es la palabra adecuada para nombrar aquello que él tiene. Así, no podría ser un objeto privado al cual nos estemos refiriendo, por lo cual los objetos privados *nos dice Wittgenstein* quedan fuera de consideración por irrelevantes.

Sólo resta una última posibilidad. Alguien podría argumentar lo siguiente: a pesar de que no podamos hacer referencia a objetos privados en un lenguaje público, podríamos disponer de otro lenguaje para nuestro uso propio en el cual hiciéramos referencia a lo que sólo podemos conocer desde la perspectiva epistémica de la primera persona. Y este lenguaje nadie podría entenderlo, dado que nadie podría saber si estoy usando las palabras correctamente. Contra esta segunda suposición, el argumento contra el lenguaje privado es mucho más sutil: es parte de la gramática de las palabras que refieren a sensaciones en nuestro lenguaje público *piensa Wittgenstein* el que no cometamos errores cuando las aplicamos a nosotros mismos, siempre y cuando comprendamos su significado. Quien usara este lenguaje privado además del público, estaría

²⁹ Es ésta la clave para comprender la analogía que nos presenta en el párrafo 11 de las *Investigaciones*: «Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí). / Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su *empleo* no se nos presenta tan claramente. ¡En particular cuando filosofamos».

suponiendo que él tiene las mismas garantías, en lo que respecta a su lenguaje privado, que tiene quien usa el lenguaje público de las sensaciones para hablar de sus propias sensaciones. Sin embargo, dicha garantía pertenece a la gramática del lenguaje público, por lo cual no puede suponer que dispone de la misma en su lenguaje privado. En otras palabras: ¿cómo sabría el usuario de este lenguaje privado que la palabra «S», que usa para designar un objeto privado en este momento, designa el mismo objeto privado que designaba la última vez que uso la palabra? ¿Cómo sabría siquiera que «S» designa un objeto privado? El punto es que estas preguntas no tienen respuesta desde la perspectiva del usuario de este lenguaje privado. Él nunca podrá saber si está equivocado, tampoco sabrá si estaba en lo correcto. Tampoco puede apelar a otros usuarios del lenguaje, dado que dicho lenguaje sólo él lo comprende. Por último, dado que no hay un solo criterio de corrección en el uso de este supuesto lenguaje, no hay forma de saber siquiera si éste designa verdaderamente objetos privados. Así concluirá Wittgenstein , parece que la idea misma de lenguaje privado carece de sentido.

De este modo, si el argumento contra el lenguaje privado es válido, parece que nos dice algo como lo siguiente: dado que no podemos hacer referencia a objetos privados en un lenguaje público, y tampoco podemos hacer referencia a ellos en un lenguaje privado, no podemos referirnos a ellos en absoluto. A partir de este razonamiento, la concepción cartesiana de la mente sufre un fuerte revés: si el argumento contra el lenguaje privado es verdadero, y aceptamos a su vez la concepción cartesiana, esto implicaría que no podríamos hablar siquiera de la mente.

2.2 Cavell, los criterios y el escepticismo

Algo nos parece quedar claro hasta este punto: el argumento contra el lenguaje privado parece tener límites bien claros. Éste no elimina la posibilidad de la

existencia de eventos internos que acompañan a nuestras expresiones. Por ende, alguien podría señalar que tampoco refuta definitivamente al escéptico: podrían existir eventos internos que son inaccesibles e incognoscibles desde la perspectiva de la tercera persona. Sus alcances parecen ser estrictamente semánticos, y además parece dejarnos alguna moraleja práctica. El argumento parece contentarse con mostrarnos que la idea misma de lenguaje privado no tiene sentido; y, en dado caso, nos muestra que, si existieran dichos eventos internos, éstos no cumplirían ninguna función en nuestras prácticas lingüísticas.

Este será el punto inicial en el que Stanley Cavell comenzará su interpretación de las *Investigaciones*. Cavell desea mostrarnos, si no me equivoco, que el escepticismo no sólo *no puede*, sino que *no debe* ser refutado. Su obra principal, *Reivindicaciones de la razón*, es una exposición aguda de esta moraleja que nos deja cualquier intento por refutar el escepticismo³⁰. En lo que sigue trataré de seguir una de las líneas argumentales de la obra: su análisis de los criterios gramaticales.

2.2.1 Criterios gramaticales

La noción de «criterio gramatical», a la que Wittgenstein recurre constantemente en las *Investigaciones*, le parece crucial a Cavell para entender el giro que dio su pensamiento hacia la segunda etapa. Ahora bien, el uso ordinario del término «criterio» no es el que utiliza Wittgenstein, aunque éste dependa del primero.

En el capítulo primero de la primera parte de *Reivindicaciones*, el análisis de Cavell se concentrará en discernir la noción wittgensteiniana de «criterio» de la noción ordinaria. En el fondo, Cavell quiere defender que, como afirma Richard Fleming:

[...] el deseo filosófico tradicional por descubrir un fundamento y justificación absolutos de las acciones humanas y de las afirmaciones

³⁰ Una exposición aguda de esta tesis cavelliana, la podemos encontrar en: Ribes 2000; 155-94.

cognoscitivas ha desembocado en el estudio contemporáneo de los criterios gramaticales como un posible fundamento de este tipo.

Sin embargo,

Nuestra búsqueda de un fundamento firme e inamovible para nuestro conocimiento, acción y existencia no es solventada mediante el establecimiento de criterios, porque los criterios en sí mismos dependen del frágil fundamento del acuerdo humano acerca de cómo usar y juzgar los criterios (1993; 51-2).

Reivindicaciones inicia entonces con la investigación que hace Cavell acerca de las diferencias y las similitudes que existen entre la noción ordinaria y la wittgensteiniana de criterio: en la amplia ejemplificación de los diversos usos ordinarios u oficiales del término «criterio» — *e.g.*, para saber si un gobierno es *estable* o un poema es *satisfactorio* —, Cavell se percató de una estructura similar. Así, para él, los criterios son ordinariamente:

[...] especificaciones que una persona o grupo establece sobre cuya base (por cuyos medios, en cuyos términos) juzgar (evaluar, determinar) si algo tiene un estatus o un valor particular [...] ciertas especificaciones equivalen a lo que una persona o grupo entiende por (llama, cuenta como) la posesión por parte de algo de un estatus determinado; las especificaciones definen el estatus; el estatus consiste en satisfacer esas especificaciones (1979; 9).

Los criterios especifican y definen lo que significa que algo tenga un estatus o un valor determinado. Si las especificaciones son saturadas por la cosa, la cosa tiene el valor o estatus que se le asigna. Por ejemplo, si para mí un poema (el objeto) es satisfactorio (el estatus o valor), siempre y cuando me transmita una emoción (criterio), y el poema que en este caso estoy leyendo me trasmite una emoción, eso significa que este poema me resulta satisfactorio.

Cavell encuentra que en los usos ordinarios del término «criterio», siete elementos desempeñan un papel esencial en el juego de predicaciones: (1) una

fuerza de autoridad; (2) un modo de aceptación de la autoridad; (3) un propósito epistémico; (4) un objeto o fenómeno candidatos; (5) un concepto definitorio del estatus; (6) medios epistémicos (una especificación de los criterios); y, (7) un grado de satisfacción de los criterios (normas o pruebas para aplicar los medios epistémicos).

Veamos uno de los ejemplos que propone Cavell, referente a los criterios para evaluar la estabilidad de un gobierno:

A. «Los oficiales americanos enumeraron cuatro criterios para juzgar la estabilidad de un gobierno aquí (en Saigón): recursos para mantener la ley y el orden en las ciudades, capacidad de reclutar y sostener fuerzas armadas eficaces, un grado suficiente de protección para las instalaciones americanas y vietnamitas imprescindibles, y la presencia de oficiales responsables con quienes sus homólogos americanos puedan llevar a cabo una discusión provechosa». (*New York Times*, miércoles, 25 de noviembre, 1964). (1979; 8).

En este caso, la fuente de autoridad serían «los oficiales americanos»; el modo de aceptación de la autoridad sería la «formulación»; el propósito epistémico, «juzgar»; el objeto o fenómeno, «el gobierno»; el estatus conceptual, «la estabilidad»; y los medios epistémicos o la especificación de los criterios, «la ley y el orden», «la reclutación y el sostenimiento», «la protección», etcétera. El séptimo elemento, el grado de satisfacción de los criterios, no juega un papel, dado que no se especifican *grados* de estabilidad de un gobierno.

Si tomamos en consideración el papel que juegan estos siete elementos en la aplicación ordinaria de nuestros criterios, y el uso que hace Wittgenstein del término, tres diferencias saltan a la vista entre el uso ordinario y el uso wittgensteiniano.

a) *Primera diferencia*: El séptimo elemento sugiere que ordinariamente hay una distinción entre la aplicación de los criterios y la aplicación de los estándares. Mientras que los criterios nos permiten determinar si un objeto es de

determinada clase, la aplicación de los estándares nos dice en qué *grado* el objeto satisface nuestros criterios. Tanto los criterios como los estándares son los medios por los que alguien juzga si un objeto es de determinada clase, o asigna valor o pertenencia a un objeto a determinado estatus. Pero mientras que los criterios determinan si el objeto es un candidato relevante, los estándares discriminan el grado en el que el objeto candidato satisface dichos criterios. Cuando ordinariamente juzgamos si un objeto pertenece a una determinada clase, o si algún objeto tiene un determinado valor o estatus, hay dos etapas separadas en nuestros juicios y determinaciones: la de la aplicación de los criterios, y la de la aplicación de los estándares o pautas.

Existen, ordinariamente, tres modos de relación entre estas etapas, que dan mayor, menor o igual importancia a una u otra. En algunas ocasiones, cuando los criterios están prefijados, los estándares no juegan ningún papel. Por ejemplo, para determinar si un manuscrito pertenece a una época, podemos tener una tabla determinada que, dependiendo del grosor del papel, determine su pertenencia o no a la etapa histórica a la que pretendemos atribuirlo. Aquí lo que está en juego no es un grado de satisfacción de nuestros criterios, pues al haberlos prefijado, lo que nos interesa simplemente es la *pertenencia* y no el *grado*.

En otras ocasiones, tanto los criterios como los estándares juegan un papel de igual importancia. Por ejemplo, cuando vamos al médico no nos basta con que nos diagnostiquen cáncer, pues es igualmente importante que nos digan en qué grado estamos afectados por la enfermedad.

Por último, existen otros contextos en los que los criterios son dados por hecho explícitamente, y el énfasis recae por completo en los estándares. Los ejemplos más obvios, hace notar Cavell, son los concursos y las competencias. En estos casos, los jueces se centran exclusivamente en el grado en el que un clavado satisface los criterios de excelencia, o el grado en que una mujer satisface los

criterios de belleza. Pero, en ningún caso, el juez puede alterar los criterios preestablecidos, por lo que el énfasis recae totalmente en su aplicación de los estándares o pautas.

La diferencia entre el uso wittgensteiniano y el uso ordinario de los criterios radica en que para Wittgenstein no hay una etapa distinta en donde los estándares o pautas desempeñen una función. Para Wittgenstein, una persona carece de criterios si en un caso individual duda acerca de su aplicación. No hay una segunda etapa en la que quepa hablar de un grado de satisfacción de los criterios, en la que las pautas desempeñen alguna función. Este hecho se revela por demás obvio, ya que si existen dudas acerca de la aplicación de los criterios, bajo qué términos apelaríamos a la aplicación de pautas. Si no nos queda claro en qué consiste la excelencia del clavado, bajo qué criterios asumimos que es excelente, entonces, ¿bajo qué pautas o estándares juzgaríamos en qué medida es excelente un clavado? Esta segunda instancia ni siquiera se presentaría. O el objeto es lo que los criterios especifican que es, o bien es otra cosa.

Los casos individuales en los que dudamos acerca de la aplicación de nuestros criterios, Cavell los llama casos «no-estándar». En éstos *carecemos de criterios definitivos*, no podemos contestar simplemente mediante un «sí» o un «no», nuestra incertidumbre radica en nuestra imposibilidad de dar una respuesta precisa. Sin embargo, ¿qué sentido tiene buscar una respuesta precisa a los casos no-estándar? Esto reafirmaría la tesis de que los criterios no nos proveen de un fundamento sólido e inamovible para nuestro conocimiento y nuestras acciones. Los criterios no responden *en todas las eventualidades que se nos presentan*, por lo que no estamos seguros de la aplicación de nuestros criterios *a priori* a dicha aplicación.

b) *Segunda diferencia*: Entre el uso ordinario y el wittgensteiniano de los criterios difiere el objeto o fenómeno al que se le aplican los criterios (el cuarto elemento que desempeña un papel en nuestra aplicación ordinaria de los

criterios). En el uso ordinario, los criterios son empleados para evaluar un objeto con respecto a su estatus específico. Así, los criterios deben ser lo más racionales, exactos y eficientes que se pueda. En el contexto de su aplicación, los criterios deben mostrar consistencia y coherencia, ser lo más impersonales y lo menos arbitrarios. Lo que se busca en el uso ordinario de los criterios es *precisión*. Además, partimos de un objeto conocido, y nuestro objetivo es juzgar, considerando la evidencia actual, si dicho objeto tiene un estatus determinado (ver Hammer 2002; 34).

El uso wittgensteiniano, por el contrario, no parte de un objeto previamente conocido. Es más, según Wittgenstein, los criterios gramaticales nos dicen qué clase de objeto es un objeto: «Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática» (*PU* 373). El uso de nuestras palabras y nuestra aplicación de los criterios nos revelan la naturaleza de nuestros conceptos, de igual modo, la naturaleza de los objetos de dichos conceptos. Por ejemplo, «saber lo que *es* el dolor es ser capaz de decir lo que *cuenta* para nosotros como dolor en circunstancias particulares». En otras palabras, tanto en el sentido ordinario como en el wittgensteiniano, los criterios son especificaciones de objetos; pero, en un caso ordinario, nosotros *partimos* de un tipo de objeto conocido para después aplicar los criterios con la intención de evaluarlo, mientras que en los ejemplos que usa Wittgenstein nosotros usamos nuestros criterios con el objetivo de *aprender* qué clase de objeto es un objeto (ver Mulhall 1994; 79).

En resumen, para Wittgenstein, examinar nuestros criterios nos sirve para clarificar nuestros conceptos. Nuestro concepto, por ejemplo, de *qué es* un dolor de muelas, se revela en la aplicación que realizamos de nuestros criterios de un «dolor de muelas» en algunas circunstancias particulares. Mediante nuestra aplicación de criterios aprendemos qué clase de objeto es un objeto. Ahora, este fenómeno de aprendizaje está relacionado de manera íntima con la maestría en el

uso de nuestros conceptos. Sabemos qué es un dolor de muelas, sólo si sabemos aplicar nuestros criterios en una diversidad de contextos específicos.

La caracterización de los criterios wittgensteinianos tiene dos consecuencias principales. En primer término, el conocimiento humano se vuelve «la capacidad humana de aplicar los conceptos de un lenguaje a las cosas de un mundo, la capacidad de caracterizar (categorizar) el mundo cuando y como esta actividad se realiza humanamente, y en consecuencia entiende los límites del conocimiento humano como coincidentes con los límites de sus conceptos (en algún período histórico)» (Cavell 1979; 17). En segundo lugar — piensa Cavell — mientras que la aplicación ordinaria de nuestros conceptos, mediante la apelación a los criterios oficiales, tiene por objeto evaluar objetos conocidos de acuerdo con su estatus, apelamos a los criterios wittgensteinianos «cuando no “sabemos salir del atolladero”, cuando estamos perdidos respecto a nuestras palabras y respecto al mundo que ellas anticipan» (1979; 34).

c) *Tercera diferencia:* Entre el uso ordinario y el wittgensteiniano de los criterios difiere la fuente de autoridad (el primer elemento que desempeña un papel en nuestra aplicación ordinaria de los criterios). En la aplicación ordinaria, la fuente de autoridad se refiere a quien estableció los criterios o a quien les da validez. Por ejemplo, existen ciertos criterios mediante los cuales alguien es admitido o no en una universidad. En última instancia, la fuente de autoridad en la aplicación de los criterios es la universidad que, como tal, los prefija; o bien, el director de admisiones que les garantiza su validez.

En el caso de Wittgenstein, la fuente de autoridad en la aplicación de los criterios es una sola: *los hablantes competentes del lenguaje*. Apelar a estos criterios nos revela en qué extensión acordamos en nuestros juicios, y en qué modo estamos *relacionados*. Así, apelar a criterios no significa apelar a estructuras impersonales (institucionales, académicas, metafísicas, ontológicas, lógicas, sintácticas, etc.), que nos garanticen el uso significativo e intersubjetivo de

nuestros conceptos y nuestras palabras. Por el contrario, el uso de nuestros conceptos y términos recoge hechos generales sobre nuestra *cultura* y sobre nuestra *naturaleza* como seres humanos. Esto es lo que Wittgenstein llama *forma de vida* (*Lebensform*).

El modo coloquial de entender el concepto «forma de vida» tiene que ver más con los tipos de carácter individual, que con algo colectivo o social. El uso que hace Wittgenstein, por el contrario, pone el énfasis en la cultura, en nuestra imagen del mundo, en el *lenguaje*³¹ y en factores, incluso, *biológicos*³². Sin embargo, lo que ahora interesa destacar es su aspecto práctico, pues Wittgenstein, al unir al lenguaje con las formas de vida a través de su idea de juegos del lenguaje, lo que está tratando de enfatizar es el carácter activo y dinámico del lenguaje: su inserción inevitable en las actividades humanas. Así, lenguaje y acción son dos caras de una misma moneda, en tanto que el lenguaje es acción y ésta se sigue del lenguaje. Quizá ésta era nuestra conclusión central en el capítulo anterior con respecto al error en la lectura de Kripke.

Pero aquí surge un problema, ya que si el fundamento de la aplicación de nuestros criterios es, en última instancia, el género humano (en tanto que hablantes competentes del lenguaje), dichos criterios dependen del *acuerdo* entre los seres humanos. Si dicho acuerdo no se logra, o se rechazan los criterios que usamos, la intersubjetividad se verá frustrada.

El lenguaje ya estaba ahí antes de que yo naciera, por lo que no hay razón suficiente para que mis palabras gocen de *representatividad* frente a los demás hablantes. Si ninguna estructura impersonal me garantiza la representatividad de mis palabras y conceptos frente a los demás hablantes, apelar a los criterios es apelar a la *intersubjetividad*, y mi único deseo será el *ser comprendido*:

³¹ Hans-Johann Glock, de manera breve y poco detallada, intenta acotar este concepto wittgensteiniano; ver 1996, 124-29.

³² Cavell es de los pocos que resalta el aspecto biológico inmiscuido en el concepto de *Lebensform* wittgensteiniano, (ver 1989; 41).

La apelación filosófica a lo que decimos, y la búsqueda de nuestros criterios sobre cuya base decimos lo que decimos, son aspiraciones (*claims*) de comunidad. Y la aspiración a la comunidad es siempre una búsqueda de la base sobre la que puede establecerse, o ha sido establecida. No tengo nada más en que basarme que mi convicción, mi sentido de que yo tengo sentido. Podría darse el caso de que esté equivocado, que mi convicción me aisle, de todos los otros, de mí mismo. Eso no sería lo mismo que el descubrimiento de que soy dogmático o egomaniaco. El deseo y la búsqueda de comunidad es el deseo y la búsqueda de la razón. (Cavell 1979; 20).

Ahora, que el fundamento de *mis* criterios sea el acuerdo con la comunidad de hablantes y, por ende, *nuestros* criterios ordinarios, no significa que algún concepto pueda ser limitado por los criterios ordinarios (ver Cavell 1990; 89-90). Éstos no se establecen a modo de *principios* de sentido común, mediante los cuales podamos limitar el uso de nuestros conceptos y palabras, y, en última instancia, nuestro conocimiento. Nuestro uso ordinario del lenguaje es *limitado* y, por tanto, nuestros criterios ordinarios *no responden a todas las eventualidades que puedan surgir en nuestra relación con el mundo*. Las palabras siempre encuentran *nuevos contextos* en donde los criterios se modifican para que nuestros conceptos y términos puedan ser aplicados.

Pero, por lo anterior, no debería entenderse que Cavell es un *relativista*. Es distinto afirmar que nuestro conocimiento es *relativo* a afirmar que es *limitado*. Además, los límites de nuestro conocimiento no son negativos, sino positivos. Siempre podemos saber *más* acerca de nuestros conceptos y de la realidad a la que los aplicamos. Por lo tanto, apelar a los criterios ordinarios no es apelar a *principios* o *estructuras* mediante las cuales podamos limitar nuestro conocimiento, simplemente es un deseo de encontrar la intersubjetividad inherente a nuestro lenguaje, en tanto que éste participa de la *forma de vida* convencional y natural que nos une como seres humanos (tanto de una cultura, como de una especie). Por ello, los seres humanos no concordamos en nuestros juicios, sino en los

criterios que permiten dichos juicios. En rigor, el acuerdo no se da en las opiniones, sino en la *forma de vida*.

Esta constante búsqueda wittgensteiniana, apelando al lenguaje ordinario, del acuerdo y de la comunidad, es en última instancia una búsqueda o reivindicación de la razón. Y esto es lo que distingue a Wittgenstein, según Cavell, de otros filósofos del lenguaje ordinario. A Wittgenstein no le interesa sólo describir una serie de usos lingüísticos, sino entender la *esencia* que está detrás de determinados usos, los fundamentos en los que los usos están basados. De esta manera, se pueden entender afirmaciones wittgensteinianas como la siguiente: «La *esencia* se expresa en la gramática» (PU 371).

Sin embargo, si nuestros criterios ordinarios no son ni principios ni estructuras, apelar a ellos es apelar a la comunidad y a la razón. Por lo que dichos criterios pueden ser rechazados o repudiados por los demás hablantes, y dicho repudio es esencial a la naturaleza misma del uso de nuestro lenguaje. Los criterios se revelan profundamente vulnerables, en tanto que su función intersubjetiva requiere que los demás los acepten como pertinentes. El fundamento último de nuestros criterios es el acuerdo entre los seres humanos, que en sí mismo es endeble. En última instancia, la naturaleza de nuestros criterios es descubierta por el escéptico que busca obtener una certeza en su aplicación de conceptos que, al parecer, está basada en algo mucho más robusto que lo releve de la responsabilidad que tiene con sus propias palabras, de hacerse entender a sí mismo en un contexto dado. Esto excluye la intervención del hablante en el discurso, del mismo modo que suspende el compromiso del sujeto que conoce con el conocimiento (ver Hammer 2002; 38-9).

2.2.2 *Los criterios y el escepticismo*

La interpretación más común y más difundida sobre las *Investigaciones* entiende que éstas se enfrentan al escepticismo intentándolo refutar, y que de hecho lo refutan. La tesis escéptica, normalmente, se formula del siguiente modo: *yo no puedo conocer, ya sea la existencia del mundo externo o de otras mentes, con certeza*. En este contexto, los criterios wittgensteinianos tienen la tarea de establecer la *existencia* de algo con *certeza* y, por ende, refutar al escepticismo.

Esta interpretación, como la entiende Cavell en *Reivindicaciones*, ha sido formulada principalmente por Norman Malcolm (1966) y Rogers Albritton (1966). Según Malcolm y Albritton, la presencia de criterios para X nos provee de certeza empírica de la ocurrencia de X . Si las condiciones necesarias para que X sea el caso se satisfacen, la existencia de X estará fuera de discusión. Pongamos el siguiente ejemplo: si una persona satisface nuestros criterios de dolor en determinadas circunstancias (grita, hace muecas, llora, patalea etcétera), esa persona *necesariamente* tiene dolor. Si los criterios de dolor se satisfacen en un caso X , eso quiere decir que en ese caso X , la existencia de dolor está fuera de discusión.

Según la interpretación de Malcolm, si «gritar» es un criterio conductual *necesariamente* conectado (en definición) con la existencia del «dolor», cuando en determinadas circunstancias alguien grite, eso implicará la existencia *necesaria* del dolor en esa persona. La interpretación de Albritton es un poco menos radical: que un hombre se comporte de una determinada manera, en ciertas circunstancias, no puede entrañar que tenga un dolor de muelas. Pero puede entrañar otra cosa: que en esas circunstancias alguien *está justificado al decir* que dicho hombre tiene dolor de muelas. O bien: puede entrañar que *casi ciertamente* tiene dolor de muelas.

A pesar de lo plausible de las interpretaciones anteriores, Cavell está en desacuerdo. Para Cavell, es perfectamente posible que los criterios se presenten y que no se de necesariamente la existencia. Puede que alguien grite, haga muecas

de dolor, llore, etcétera, y no tenga dolor. Que los criterios, en algún caso, se presenten, sólo puede ser una muestra de que la persona está fingiendo.

Sin embargo, al menos Malcolm es consciente de este problema. Por lo que plantea una distinción entre *presencia* y *satisfacción* de los criterios. Cuando una persona grita puede no tener dolor, pero eso significaría, según Malcolm, que los criterios estuvieron *presentes*, pero sólo *aparentemente satisfechos*. Cuando los criterios de *X* se satisfacen, no sólo están presentes, la existencia de *X* está fuera de duda. Para Malcolm, por tanto, los criterios sólo funcionan en determinadas circunstancias. No podemos aplicar nuestros criterios de dolor cuando alguien está fingiendo o actuando. Eso quiere decir que, excluyendo las circunstancias donde alguien finge o actúa, la presencia de nuestros criterios de dolor establece *necesariamente* la existencia del dolor.

En este punto en específico Cavell está de acuerdo con Malcolm. Los criterios sólo funcionan en determinadas circunstancias. El punto de desacuerdo entre Cavell y Malcolm radica en las implicaciones del hecho de que nuestros criterios sólo puedan funcionar así. Para Malcolm, si las circunstancias son correctas, la presencia de criterios implica necesariamente la existencia del objeto o de la situación. Para Cavell, en cambio, este hecho sólo nos muestra cómo nos damos a entender como hablantes.

Llevando las cosas más lejos, Malcolm proponía que dadas las circunstancias correctas, si los criterios estaban presentes, la existencia lo estaría sin lugar a dudas. Sin embargo, Malcolm nunca determina *el modo* en el que podamos saber *cuándo* se presentan dichas circunstancias, ni *cómo* podemos saber si los criterios se han satisfecho realmente. De esto se sigue que nunca podemos saber con certeza si algo existe basándonos en la presencia de determinados criterios en cualesquiera circunstancias. Por lo que su propuesta inicial es falsa: *los criterios no determinan la existencia de algo con certeza y, por tanto, no refutan al escepticismo*.

Según la interpretación de Cavell, en oposición a la de Malcolm y Albritton, Wittgenstein no intenta refutar, ni refuta al escepticismo:

Para mí, esto es suficiente en orden a concluir que la apelación de Wittgenstein a los criterios, aun cuando adquiere su importancia del problema del escepticismo, no es, y no pretende ser, una refutación del escepticismo. No, al menos, de la forma que pensábamos que una refutación tenía que asumir. Es decir, dicha apelación no niega la tesis con la que concluye el escepticismo, la tesis de que no conocemos con certeza la existencia del mundo exterior (o de las otras mentes). Por el contrario, Wittgenstein, como lo leo yo, más bien afirma esa tesis, o más bien la considera *innegable*, y cambia así su peso. Lo que esta tesis significa ahora es algo así: Nuestra relación con el mundo como un todo, o con los otros en general, no es una relación de conocimiento, donde conocer se interprete como ser cierto (1979; 45).

Si resumimos lo anterior, la propuesta de Malcolm se basaba en dos hechos principales. Según Malcolm, por *definición*³³ sabemos que los gritos o las muecas son actitudes que expresan dolor. Sin embargo, Cavell argumenta que se pueden dar casos en los cuales estos criterios estén presentes y no haya dolor o, a la

³³ Este punto lo trata muy bien Roger Shiner: «Canfield characterizes this view as the “defining criterion view” [...] Malcolm says that something’s being a criterion is a matter of definition, that “the satisfaction of the criterion of y establishes the existence of y beyond question” (...) But there are obstacles to taking Wittgenstein to mean by “defining criterion” what Malcolm, Albritton and Canfield mean. The general drift of the direction in that passage is against the “craving for generality”, the obsession with an ideal, rule-based language, philosophers’ preoccupation with the method of science. A more natural reading of the passage seems to me John Cook’s, which declares that “the idea of ‘defining criterion’ is a bogus notion”. One must give weight here to Wittgenstein’s emphasis on the open-endedness of linguistic rules. Some terms do operate according to strict definitions and criteria, for example, “polychlorinated biphenyl”, but most terms do not. But even in the cases where exactness is available, meaning is still ultimately connected with use. The meaning is stable, and thus expressible in a rule, because the use is stable, and the use is stable because it is conditioned by equally stable very general facts of nature -no more and no less. If one takes the flexibility Wittgenstein is highlighting to be simply a matter of substituting a disjunctive set of criteria as a definiens for a single criterion, then Wittgenstein has not offered anything outside the ordinary run of the theories of meaning. To establish the originality and importance of his view, one must go beyond the idea of criterial conventions and rules» (1983; 255-6).

inversa, que no estén presentes y que haya dolor. En segundo lugar, Malcolm afirma que si se presentan los criterios en las circunstancias correctas, eso implica la existencia de un modo necesario. Contra esto, Cavell argumenta que nunca podemos saber con certeza de la existencia de algo basándonos en la presencia de sus criterios, en tanto que su función no es darnos certeza acerca de su existencia, sino acerca de su identidad:

Si [...] el gemido no era (resulta no haber sido) en esas circunstancias un criterio de dolor (conducta de dolor), entonces no hay ninguna razón para suponer que la persona tenía dolor; el dolor no está, hasta aquí, en cuestión. Pero si el gemido *era* en esas circunstancias un criterio de dolor, una expresión de dolor, entonces el dolor está, y sigue estando, en cuestión. Lo que significa que sólo *ciertas* eventualidades contarán normalmente como que él no tenga después de todo dolor [...]. A saber, circunstancias como sugiere Malcolm correctamente, pero al servicio de propósitos equivocados en las que diríamos que se está (que él estaría) fingiendo, ensayando, haciendo un truco, etc. ¿Por qué estas circunstancias? ¿Qué diferencia estas circunstancias de aquellas en las que él está (se dice que está) aclarándose la garganta, respondiendo a un chiste, etc.? La diferencia está precisamente en que para que las expresiones «está ensayando», o «fingiendo», o «es un truco», etc., nos satisfagan como explicaciones de que *no* tenga dolor (explicaciones de «resulta» que no tenía dolor), *lo que* esté fingiendo debe ser precisamente dolor, lo que esté ensayando debe ser el papel de un hombre que *tiene dolor*, el truco depende de que simule *dolor*, etc. Estas circunstancias son tales que al apelar a ellas, al describirlas, *retenemos el concepto* (en este caso de dolor) cuya aplicación determinan esos criterios. Y esto para mí significa: en todas estas circunstancias él ha satisfecho los criterios que nosotros empleamos para aplicar el concepto de dolor a otros. A *esa* satisfacción se debe que sepamos que él está fingiendo dolor (i.e., que es dolor lo que finge), y que sabe qué hacer para fingir dolor. Los criterios son «criterios de que algo es el caso», no en el sentido de que nos hablen de la existencia de una cosa, sino

de que nos dicen algo así como su identidad, no de que el caso *es*, sino del *caso* que es. Los criterios no determinan la certeza de los enunciados, sino la aplicación de los conceptos empleados en los enunciados (1979; 45).

Lo anterior sólo quiere decir que nunca podemos saber con *absoluta certeza* si alguien, siguiendo con los ejemplos que he venido usando, tiene o no realmente un dolor. Los criterios sirven para dar cuenta de la identidad y no de la existencia, debido a que tener dolor o estar fingiendo, en ambos casos, se refieren al dolor: alguien finge o tiene *dolor*. En conclusión, el análisis de nuestros criterios nos revela que los criterios gramaticales más que refutar el escepticismo refuerzan sus argumentos: *no podemos saber con certeza si algo existe*.

Hasta aquí, el desarrollo que he hecho sirve, sobre todo, para enfatizar dos características acerca del escepticismo:

- (a) Si entendemos por escepticismo el rechazo de todo criterio que pueda garantizarnos el entendimiento e intersubjetividad con los demás, y este rechazo es esencial al hecho mismo de poseer y usar el lenguaje³⁴, el escepticismo es, por tanto, algo más que una simple tesis epistemológica o cognoscitiva. El escepticismo se revela como parte de nuestra condición humana (ver 1979; 397).
- (b) Si nuestros criterios, más que refutar el escepticismo, que afirma que no podemos conocer *con certeza* la existencia del mundo y de otras mentes en él, lo refuerzan; nuestra relación con el mundo ordinario no puede ser fundamental o exclusivamente epistémica³⁵.

Concluyendo este punto, puedo decir que el análisis cavelliano de los criterios wittgensteinianos hace patentes dos decepciones epistemológicas: (i) nuestros criterios no pueden fundamentar de manera absoluta nuestro conocimiento y

³⁴ Dice Cavell: «If the fact that we share, or have established, criteria is the condition under which we can think and communicate in language, then skepticism is a *natural* possibility of that condition; it reveals most perfectly the standing threat to thought and communication, that they are only human, nothing more than natural to us» (1979; 47).

³⁵ Dice Cavell: «Our relation to the world as a whole, or to others in general, is not one of knowing, where knowing construes itself as being certain» (1979; 45).

nuestras acciones, dado que éstos a su vez dependen de un fundamento profundamente frágil; y (ii) nuestros criterios no pueden refutar al escepticismo, en tanto que no dan cuenta de la existencia, sino de la identidad de aquello a lo que se aplican.

¿Esta caracterización cavelliana dónde nos ha dejado? Parece claro que si los criterios gramaticales sólo nos sirven para determinar la identidad y no la existencia de un objeto, los criterios no podrán salir al paso del escepticismo de otras mentes: como el propio Cavell lo acepta, la aplicación de mis criterios es compatible tanto con que el otro esté fingiendo como que en verdad tenga dolor. Cavell rescata muchos puntos que hemos de tener en cuenta: (i) la naturaleza frágil de nuestros acuerdos, la cual no se fundamenta en algo externo, sino en nuestra forma de vida compartida; (ii) que dicha forma de vida se caracteriza por aspectos que van desde lo meramente cultural hasta lo biológico; (iii) que los criterios gramaticales sirven para determinar identidad y no existencia de objetos; (iv) que la corrección en la aplicación de nuestros conceptos es un asunto mucho más práctico que teórico; y, (v) que la intención de Wittgenstein no es tanto refutar el escepticismo, sino describir de manera correcta algunos aspectos de nuestras prácticas y de nuestra forma de vida.

Sin embargo, como lo mencionaba antes, la lectura que hace Cavell de las *Investigaciones* queda incompleta. Cavell piensa que el fingimiento se explica bajo el paradigma de la evidencia compatible tanto con un estado mental efectivo como con uno fingido. Esta explicación es la que trata de derribar Wittgenstein con su gramática del fingir: la cual completa el ciclo argumental que inició con las anotaciones sobre el seguimiento de reglas y continuó con el argumento contra el lenguaje privado. Esta gramática tampoco tendrá por objetivo una refutación del escepticismo, sino una más detallada comprensión de la condición humana. En el siguiente capítulo, mi objetivo será delinear la gramática del fingimiento wittgensteiniana.

Capítulo 3

Fingimiento y otras mentes

La posibilidad de fingir parece engendrar una dificultad. Pues parece reducir el valor de la evidencia externa, esto es: anular la evidencia.

Se dirá: O tiene dolor o tiene una vivencia del fingir. Todo lo externo puede expresar esto y aquello. (*MS* 169, 42; *LSPP II*, 42).

En los capítulos precedentes he delineado a grandes rasgos lo que considero es el hilo de los argumentos de Wittgenstein contra el solipsismo y el escepticismo de otras mentes. He considerado que, así como los apuntes sobre el seguimiento de reglas como el argumento contra el lenguaje privado, constituyen partes del mismo ciclo argumental.

En el presente capítulo presento una sugerencia que no ha sido tratada con detenimiento en la literatura crítica: que las anotaciones que Wittgenstein elaboró sobre el fingimiento, desde las *Investigaciones* hasta el final de su vida, cierran en ciclo argumental iniciado con las consideraciones sobre el seguimiento de reglas. Éstas pretenden atacar una última posibilidad escéptica que Cavell no consideró relevante: el sentido de *secreto* del concepto de privacidad. En otras palabras, puede ser que la conducta del otro sea fingida: parece que toda la evidencia de la que dispongo de los estados mentales del otro — piensa el escéptico — es compatible tanto con una experiencia real de un estado mental (*e.g.*, dolor) como con una vivencia fingida (*e.g.*, dolor fingido).

Como veremos en este capítulo, Wittgenstein elabora una gramática del fingimiento que no busca refutar al escéptico: parece que el mismo Wittgenstein

piensa que los juegos del lenguaje del fingir constituyen una parte importante de la vida humana, por lo cual se limita a describir su correcta gramática. Refutar al escéptico —eliminar la posibilidad del fingimiento— daría como resultado una imagen muy distinta de nuestra forma de vida. Así, Wittgenstein disuelve algunos malentendidos importantes sobre el concepto de fingir, y ya previsualiza desde esta parte de su argumentación cierta gramática del concepto de lo *interno*, de la cual nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

3.1 El fingimiento como problema filosófico

El problema del fingimiento podría considerarse, desde un punto de vista filosófico, como secundario. Puede incluso cuestionarse su interés. En otros casos, también puede tomarse por una simple instancia de otros problemas filosóficos de primer orden. Si optamos por esta tercera posibilidad, habría que mencionar de qué problema o problemas de primer orden es una instancia. De este modo, surgirían otras posibilidades.

En un primer momento, podríamos apelar al problema de las otras mentes, dentro del cual la posibilidad misma de que otro finja se muestra como un desafío a nuestro uso correcto o significativo del lenguaje mental en tercera persona, como de nuestro conocimiento de las otras mentes. Desde esta perspectiva, el problema mismo sería una instancia particular de algunos problemas epistémicos de primer orden (algunos ligados a desafíos escépticos). Otra posibilidad epistémica consiste en que el fingimiento se muestra como un desafío al testimonio como fuente justificada de nuestras creencias, y por ello también cuestiona algunas de nuestras prácticas —algunas de ellas básicas— que implican la confianza. Una última opción presenta la posibilidad del fingimiento como una forma de justificación de la ya clásica dicotomía real/aparente, y hace de ella una instancia (entre muchas otras) de problemas metafísicos u ontológicos

clásicos. Lo cierto es que pocas veces se ha tratado, y cuando lo ha sido, el debate fue escaso.

Hace un par de décadas, algunos filósofos trataron de revivir el debate en torno al fingir para aclarar algunos puntos acerca de lo ficticio y la ficción (ver, *e.g.*, Currie 1985; 1997). Pero dicha discusión puede ser considerada aún prematura. Para un debate más reciente, el problema del fingir empieza a ser central para aclarar el papel de la imaginación y lo imaginario, y, por tanto, como un tema que es necesario abordar, al menos de modo indirecto, para clarificar actividades tales como los experimentos mentales, el juicio modal y el razonamiento contrafáctico (ver Nichols 2006). De cualquier forma, la literatura filosófica aún sigue siendo escasa.

Recientemente, ha sido la ciencia cognitiva la que ha prestado atención al fingir. Aunque su atención se ha centrado de manera focal en un tipo muy específico de fingimiento: el que implican los juegos infantiles. A partir de dicho paradigma, algunos han intentado trazar un mapa de los mecanismos cognitivos que subyacen a los juegos de fingimiento. Por ello, ahora disponemos de una gran cantidad de trabajos tanto conceptuales como empíricos sobre el fingir (ver, *e.g.*, Currie 1995, 1997; Gordon & Barker 1994; Harris 1991, 1994, 1995; Harris & Kavanaugh 1993, 1994; Leslie 1987; Lillard 1993). Incluso, disponemos de teorías que tratan de ser exhaustivas en torno a los mecanismos cognitivos que subyacen al fingimiento (ver Nichols & Stich 2000).

Otra arista que ha detonado cierto interés y debate sobre el fingimiento ha sido la de los estudios sobre la capacidad de descifrar o leer otras mentes (el denominado *mindreading*). El debate, polarizado entre los defensores de la teoría de la simulación (*simulation theory*), y los de la teoría de la teoría (*theory theory*), parte de que existe una conexión importante entre los juegos de fingimiento y el *mindreading*. Aunque los defensores de ambos bandos aceptan esta conexión, existe una acalorada disputa acerca de los mecanismos mentales que hacen

posible el *mindreading*, y en este punto el fingir desempeña un papel central en el debate.

Independientemente del bando por el que se tome partido, tanto los defensores de la teoría de la simulación como los defensores de la teoría de la teoría aceptan que el fingir desempeña un papel central en una gran variedad de importantes capacidades cognitivas, tales como el razonamiento contrafáctico, la planificación condicional, la empatía, la comprensión moral, la apreciación literaria, y la imaginería visual (*visual imagery*). De cualquier manera, los participantes en el debate cognitivista sobre el fingir admiten que es necesario, como un primer paso indispensable, desarrollar una teoría plausible de los mecanismos mentales que subyacen a la capacidad de fingir como tal.

Desde una perspectiva wittgensteiniana, pienso antes de una teoría cognitivista del fingir (la cual puede ser útil e, incluso, en un segundo momento, indispensable), es necesaria una gramática del fingir: es necesario poner en claro el mapa conceptual que gira en torno al fingimiento; aclarar, por tanto, las prácticas en las que desempeña un papel, y qué papel desempeña en ellas (con qué diversidad de propósitos fingimos), cómo es que el fingir forma parte de nuestra historia natural, y cómo éste moldea nuestra forma de vida. Sin dicha gramática no es imposible que los desarrollos cognitivos caigan en algunos errores que son posibles de evitar.

A partir de estas primeras coordenadas, resulta aún más arriesgado ligar el problema del fingimiento al nombre y a la obra de Wittgenstein. Un breve repaso por la bibliografía secundaria en torno a su pensamiento nos arroja, sorprendentemente, resultados casi nulos. El tema no ha sido tratado directamente desde una perspectiva wittgensteiniana. Las razones podrían ser varias. La primera, y más evidente, es que no es hasta los cuadernos de 1949, 1950 y 1951 (ver *MS* 169; 170; 171; 173; 174; 176) cuando Wittgenstein, casi de manera

obsesiva, repara en la gramática del fingir¹. Dichos cuadernos no fueron publicados hasta 1992 en inglés (con el título *Last Writings on the Philosophy of Psychology, Volume II, The Inner and the Outer*), y sólo se publicaron de manera fragmentaria. En castellano, la primera edición, basada en la edición inglesa, data de 1996. Sólo es a partir del año 2000 que disponemos de los cuadernos íntegros, con la edición electrónica del *Nachlass* a cargo de la Universidad de Bergen. Aunado a esto, si tomamos en cuenta que los estudios canónicos sobre los escritos de filosofía de la psicología de Wittgenstein fueron publicados antes o muy poco después de la aparición de los mencionados cuadernos (ver, e.g., Schulte 1987; Bouveresse 1976; Hacker 1993a, 1993b), podríamos darnos una idea del porqué el problema del fingir no figura comúnmente como un tópico wittgensteiniano en la literatura crítica.

Otra razón, mucho menos histórica y más exegética, tiene que ver con ciertas interpretaciones sobre algunos puntos clave de las *Investigaciones*. En particular, aquellos que ya hemos visto sobre el problema del seguir reglas, y el tan atractivo argumento contra el lenguaje privado. Detrás de las muy disímiles interpretaciones que se han ofrecido de estos puntos desde la publicación de las *Investigaciones*, se encuentra un desacuerdo en torno a la forma de comprender ciertos conceptos como «privacidad», «interioridad», «forma de vida», «historia natural», «criterio», «gramática», «práctica», etc. No queda muy claro como vimos cuál es el punto de Wittgenstein en sus argumentos contra el lenguaje privado. A propósito de ello, Stanley Cavell ha lanzado la pregunta al aire: «¿en qué espíritu es en el que Wittgenstein ‘niega’ la ‘posibilidad’ de un lenguaje privado? (ver 1979; 84). Cavell, mucho más adelante, es aún más explícito: «¿Qué es lo que nos causa la impresión de que Wittgenstein desea negar que el alma es

¹ Con esto no quiero decir que el problema no haya sido visualizado por Wittgenstein desde las *Investigaciones*. En ellas, ya repara Wittgenstein en algunas aristas de la gramática del fingir, pero no está lo suficientemente desarrollada como lo está en los escritos de los años posteriores. Ver, e.g., *PU II* 165-195; 111-367.

privada? ¿Qué es lo que nosotros deseamos rechazar, contra las enseñanzas wittgensteinianas, cuando nos vemos obligados a proteger la privacidad del alma contra él? ¿Es porque creemos que la afirmación de la privacidad es la afirmación de la existencia del alma misma? ¿Cuál es la idea que tenemos de la privacidad?» (1979; 329).

No son pocas las formas de leer a Wittgenstein que no nos dan una respuesta satisfactoria a las preguntas cavellianas. Muchas de ellas incluso las ignoran. A fin de cuentas, el problema de la privacidad no pocas veces está subordinado a otros problemas que algunos pueden considerar más interesantes o importantes (generalmente, ligados a la filosofía de las matemáticas).

Como lo he mencionado, en este trabajo he partido de un supuesto contrario al habitual, el cual espero que al final haga ver su posible pertinencia. Es, precisamente, el mismo supuesto del que parte Cavell para leer las *Investigaciones*, y con el que pienso que es posible leer el pensamiento del segundo Wittgenstein: «la relación correcta entre lo interno y lo externo, entre el alma y su sociedad, constituye el tema de las *Investigaciones* en su conjunto. Este tema, podría decir, es lo que proporciona el sentido moral del libro» (1979; 329). En otras palabras, el énfasis excesivo que hace Wittgenstein tanto en el carácter público del lenguaje, como en la exterioridad de los criterios, está al servicio de una corrección de nuestro mapa conceptual sobre lo interno y lo externo. En este contexto, la gramática del fingir que Wittgenstein desarrolló los últimos años de su vida es la última fase del ciclo argumental que inició en las *Investigaciones* con sus argumentos contra el lenguaje privado (aunque esta última idea no es de Cavell, quién incluso parece desecharla²).

² Así lo justifica Cavell: «No one will insist that privacy and secrecy have nothing to do with one another; that is, no one will deny that a sense of secrecy captures, or enforces, a particular sense of privacy. But that sense of privacy ought, on its face, to seem of limited metaphysical interest, while possibly of pervasive political significance» (1979; 330).

Establecido un somero mapa del terreno, partamos ya de la primera posibilidad: interpretar el problema del fingimiento como una instancia particular del problema de las otras mentes. Para caracterizar inicialmente este problema, tendríamos que preguntarnos de qué tipo de justificación disponemos para atribuir significativamente predicados psicológicos a otros. Otra forma, mucho más general, consistiría en plantear un desafío acerca de la posibilidad misma de hablar de la vida mental, así como de la forma en la que podríamos hablar de la misma.

De ordinario no surgen dificultades ni confusiones acerca de los predicados psicológicos que yo mismo me atribuyo, ni de si éstos coinciden con atribuciones que otros hacen de sí mismos (aunque, claro, no en pocas ocasiones surgen anomalías en la comunicación). Cuando *A* dice «Me duele la muela», *B* no suele cuestionar (a menos que se presente una anomalía, la cual siempre es posible señalar) si dicha atribución coincide con la que él ha hecho o podría hacer de sí mismo (cuando *B* dice «Me duele la muela»). La pregunta filosófica, a partir de estas consideraciones, sería la siguiente: ¿en qué se fundamenta el acuerdo entre las personas cuando hablan de su vida mental? Una forma, aún más general, sería la siguiente: ¿cuál es la condición de posibilidad de la comunicación?

La respuesta de Wittgenstein a esta pregunta es sobria: «¿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 (*Lebensform*)» (*PU* 241). Lo que Wittgenstein quiere decir es que el uso del lenguaje mental (y no sólo de éste) está sustentado principalmente en las normas, prácticas, hábitos e instituciones a las que pertenecen los hablantes competentes de una lengua, y que constituyen su forma de vida.

El desafío escéptico — uno de tantos, y una forma entre muchas — a veces ha tomado una forma similar a la que sigue: ¿bajo qué criterios podemos afirmar que

el uso que haces de tus conceptos para referirte a la vida mental de otros es correcto? Sólo habría que ampliar un poco la respuesta anterior: dado que todos los hablantes competentes de una lengua formamos nuestras capacidades lingüísticas y extralingüísticas en un contexto común y compartido, dicho contexto es la pauta de corrección de nuestros usos conceptuales. Éste es, al menos, el primer paso para disolver el problema del escepticismo de las otras mentes.

Atengámonos a una forma concreta del desafío escéptico general, a saber: ¿de qué tipo de justificación dispongo para emplear términos mentales en tercera persona? Una manera técnica de plantear el mismo desafío sería la siguiente: ¿cómo justificamos las alioatribuciones de predicados psicológicos? Para contextualizar el desafío escéptico sobre el empleo del lenguaje mental en tercera persona, habría que recordar la lectura escéptica de Kripke expuesta en el primer capítulo (aunque se sabe que la lectura que hace Kripke es mucho más profunda, así como su desafío, ya que lo que está en cuestión no sólo es el uso del lenguaje mental en tercera persona, sino el uso significativo del lenguaje mismo).

El desafío escéptico que lanza Kripke es suficientemente general: dado que, pareciera que el uso de nuestros conceptos no está determinado, cualquier empleo de un concepto en tiempo presente constituye una hipótesis sobre la corrección de su uso. En otras palabras, *A* parece no disponer de ningún tipo de justificación al emplear en presente el concepto «dolor de muelas», dado que el significado de tal concepto no está determinado por ninguno de sus usos pasados. En este punto, el desafío kripkeano no sólo ataca mis usos de lenguaje mental en tercera persona, sino también en primera persona. Pero la implicación es obvia: tampoco el uso que hace *A* del concepto «dolor de muelas» estaría determinado por las vidas mentales de otras personas, pues dichas vidas constituyen un misterio para *A*.

Como vimos, algunas (no pocas) críticas a Kripke han tratado de mostrar que el desafío que plantea con respecto a nuestras aplicaciones de conceptos (por tanto, al uso significativo del lenguaje) no es un desafío real. De ello implican que el problema de las otras mentes, al ser una instancia particular del desafío general, quedaría a su vez desarticulado. Ciertamente es que la lectura kripkeana del parágrafo 201 de las *Investigaciones* quizá sea una malinterpretación, resultado de una incompreensión de la naturaleza de nuestros acuerdos y su fundamento (donde conceptos como «criterio», «historia natural» y «forma de vida» juegan un rol protagónico).

Sin embargo — como se vio — el problema no es tan sencillo. En primer lugar, si se argumenta de esta forma, podría aceptarse de manera implícita la clave exegética principal de Kripke: a saber, que el argumento contra el lenguaje privado es una instancia particular del problema de la indeterminación de la regla. No obstante, defendí que el problema de la indeterminación de la regla, y la desarticulación que Wittgenstein realiza de éste, pueden leerse sólo como la primera fase del ciclo argumental, el cual es completado en parte por el argumento contra el lenguaje privado.

De este modo — alguno podría pensar —, dado que el problema de la indeterminación de la regla no es un problema real, y por tanto no es posible cuestionar, a partir de la aparente indeterminación de la regla, de manera global nuestro uso significativo del lenguaje, y en particular nuestro uso del lenguaje mental tanto en primera como en tercera persona, todo queda en manos de la posible conclusividad del argumento contra el lenguaje privado. Entonces, si la conclusión del argumento es verdadera (a saber: dado que no tiene sentido referirnos a objetos privados en un lenguaje público, y no podemos referirnos a ellos en un lenguaje privado, por tanto, no podemos referirnos a ellos), la gramática de lo interno y lo externo quedaría corregida, y la privacidad no sería más una amenaza a nuestras pretensiones de conocimiento de la vida mental de

otros. Los que así razonan, vieron en los cuadernos de 1949-51 una mera repetición, con ejemplos distintos, de lo que Wittgenstein ya había dicho en las *Investigaciones*. La gramática del fingir sería, así, innecesaria desde el punto de vista del argumento central, aunque quizá (en el mejor de los casos) una colección de notas un tanto folclóricas, con interés histórico y anecdótico. Sin embargo, tal razonamiento quizá no sea del todo acertado.

Lo que habría que indicar es que el razonamiento anterior queda incompleto. Pues es en este punto donde la gramática del fingir adquiere su sitio en el ciclo argumental. Ya que Wittgenstein ha negado que el desafío escéptico de la indeterminación de la regla sea un problema real, y ha argumentado contra la posibilidad misma de un lenguaje privado (haciendo uso, para ello —entre otras herramientas argumentativas—, del caso del lenguaje de las sensaciones), parecería que la privacidad deja de ser una amenaza epistémica, y la concepción cartesiana de la mente queda desacreditada. A pesar de ello, y por decirlo de alguna manera, Wittgenstein sólo ha argumentado contra la privacidad fuera de cualquier posible juego del lenguaje: él nos muestra que la privacidad no es una amenaza *en abstracto*, y cuando alguien nos desafía apelando a su posibilidad, lo único que habría que mostrarle es que lo que dice parece carecer de sentido. Sin embargo, Wittgenstein se percata de manera acertada de que existen juegos del lenguaje que reintroducen la privacidad como amenaza, y que vuelven a trastocar la gramática misma de lo interno y lo externo. El juego del lenguaje del fingimiento es paradigmático a este respecto.

De esta posibilidad es de la que no se percata Cavell, pues niega interés filosófico a uno de los sentidos ordinarios más relevantes del término «privacidad»: «el secreto» (*secrecy*). Cuando Wittgenstein señala en el párrafo 246 de la primera parte de las *Investigaciones*: «De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que tengo dolor?», Cavell cree que el punto de

Wittgenstein no es negar que sólo *yo* pueda expresar *mis* dolores, y que pueda hacerlo independientemente de lo que suceda en o con otra persona. A partir de esto, Cavell critica a quienes creen que el punto de Wittgenstein es negar la *privacidad* del alma como si fuese una cuestión de *secreto*. De lo que cree Cavell se seguiría simplemente que «no tenemos secretos impublicables» (*we have no unutterable secrets*), y por tanto no habría algo así como una «privacidad inquebrantable» (*unbridgeable privacy*).

Cavell acierta en que si interpretamos que Wittgenstein niega en el argumento contra el lenguaje privado la privacidad como una cuestión de secreto, «la idea filosófica o metafísica de privacidad no se captura, o se hace irreconocible» (1979; 330). Por tanto, Cavell niega que la idea misma de «secreto» pueda tener algún interés filosófico. Esto es correcto, pero sólo si consideramos que está cuestionando la relevancia de un sentido metafísico de «secreto». Pero también disponemos de un sentido ordinario de «secreto», muy usado y penetrante, que no es metafísico, sino epistémico.

Contra esta interpretación, podríamos pensar que de la negación de la privacidad *metafísica* no se sigue necesariamente la negación de la privacidad *epistémica* (al menos no aquella que tiene un papel en ciertos juegos del lenguaje: paradigmáticamente en el fingimiento). Nosotros podemos aceptar la conclusión del argumento contra el lenguaje privado y, a pesar de ello, no disponer de todas las herramientas para combatir otra variante del escepticismo de otras mentes.

La amenaza escéptica en este punto — ya que hemos planteado al fingimiento como una posibilidad epistémica que desafía nuestro uso del lenguaje mental en tercera persona, y que por tanto reintroduce la privacidad como amenaza a la gramática de lo interno y lo externo —, puede presentarse en una forma como la que sigue:

- (i) Cuando *S* sabe que *p*, entonces *S* sabe que $\sim q$ (Premisa)

(ii) S no sabe que $\sim q$

(Premisa)

(iii) entonces S no sabe que p .

Por *Modus Tollens* de (i)-(ii)

En esta reconstrucción, S representa a un sujeto epistémico, p a una proposición empírica, y q a una proposición que se refiere a un escenario escéptico. El argumento puede instanciarse al caso del fingimiento de la siguiente forma:

(i) Si A sabe que B tiene dolor, entonces A sabe que B no finge que tiene dolor.

(ii) Pero A no sabe que B no finge que tiene dolor.

(iii) Entonces, A no sabe que B tiene dolor.

El argumento está constituido por el planteamiento de un escenario escéptico: la puesta en escena de ciertas situaciones en las cuales una pretendida afirmación de conocimiento no puede hacerse. Como ha sugerido Brueckner (ver 1994; 2000), los escenarios escépticos pueden entenderse como contraposibilidades lógicas o epistémicas. En el caso del argumento escéptico del fingimiento, lo que se presenta es un escenario escéptico como una contraposibilidad epistémica: aunque la situación que se pretende conocer se da (A observa una conducta de dolor en B), el sujeto no puede llegar a conocerla porque no está justificado (dado que A no sabe si B finge dolor, A no sabe si B tiene dolor).

Habría que notar que el argumento es lógicamente válido, y se apoya en la plausibilidad de sus premisas, las cuales descansan en dos principios epistémicos básicos: el principio de cierre lógico (cuando S sabe que p y p implica q , entonces S sabe que q), y el principio de indeterminación (cuando p y q son contraposibilidades lógicas o epistémicas, no se está justificado para creer que p , si la evidencia de la que se dispone permite concluir tanto p como q). Queda claro, por ejemplo, que la premisa (i) depende del principio de cierre lógico: en efecto, si sé que B tiene dolor, y dado que saber que B tiene dolor excluye el que B esté fingiendo dolor, entonces al saber que B tiene dolor, también sabré que B no está fingiendo dolor. Así podríamos formalizar el principio de cierre lógico:

$$(PCL) \quad [Sp \wedge (p \rightarrow q)] \rightarrow Sq$$

Sin embargo, la crítica al PCL es obvia. Ningún sujeto epistémico conoce todas las implicaciones de lo que sabe, pues el principio parece exigir que si se sabe algo, se sepan también *todas* las implicaciones lógicas que se siguen de lo que uno sabe. Esto es simplemente absurdo, y los contraejemplos abundan. Por ello, el principio de cierre lógico tiene que reformularse restringiendo las implicaciones de lo que *S* conoce. Esta reformulación suele conocerse como el principio de cierre bajo implicación conocida, y es el principio que realmente sustenta las premisas del argumento escéptico:

$$(PCL') \quad [Sp \wedge S(p \rightarrow q)] \rightarrow Sq$$

Una forma de atacar el argumento escéptico consistiría en cuestionar la validez del PCL'. Ello ya lo han tratado de hacer Nozick (ver 1981; 197-247) y Dretske (ver 1970). También es posible usar el mismo PCL' para esgrimir un argumento antiescéptico por medio de un *Modus Ponens*, como parece que lo hace Moore, y nos lo hace notar Dretske (ver 1970; 34-5). Sin embargo, la vía wittgensteiniana no depende de estas discusiones. Lo que Wittgenstein trata de demoler es el escenario escéptico mismo, aclarando la gramática del fingir, y mostrándonos cómo la posibilidad del fingimiento no constituye una verdadera contraposibilidad epistémica a nuestros usos del lenguaje mental en tercera persona.

3.2 Wittgenstein y la gramática del fingir

La gramática del fingir wittgensteiniana, que complementa al argumento contra el lenguaje privado, puede delinearse en dos pasos. En este momento sólo delinearé el argumento, y en los apartados posteriores los expondré con mayor detalle.

En un primer momento, Wittgenstein realiza distinciones tanto entre expresiones y observaciones, como entre expresiones auténticas y fingidas. Primero, debemos tener en cuenta que la asimetría de lo mental y la privacidad son las características que definen el problema en el argumento contra el lenguaje privado. Por tanto, Wittgenstein analiza la asimetría entre el uso del lenguaje mental en primera y en tercera persona.

Una forma resbaladiza de reduccionismo consiste en afirmar que todos los usos del lenguaje mental en primera persona son simétricos a los usos del lenguaje mental en tercera persona; *i.e.*, que toda autoatribución de predicados psicológicos se realiza desde la perspectiva de la tercera persona. Contra esta forma de razonar, Wittgenstein argumenta que el discurso sobre lo interno no puede ser considerado como un *reporte* o *informe*; y, siguiendo la misma línea argumentativa, sugiere una primera asimetría entre la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la tercera:

La primera persona del singular del presente indicativo se usa claramente de otra forma que la tercera persona o que el pretérito. Juzgamos lo que él hace por su comportamiento, incluyendo lo que dice. La primera persona del singular del presente indicativo no se verifica por una observación de conducta. (*LPP* 55).

De la asimetría señalada se siguen dos consecuencias: (i) que las autoatribuciones de predicados psicológicos pueden realizarse tanto desde la perspectiva de la primera persona (en presente indicativo), como desde la perspectiva de la tercera persona (al menos, en pretérito); y (ii) que dada la asimetría entre las autoatribuciones y las alioatribuciones, las bases para dichas atribuciones son las que generan la asimetría (en el segundo caso, la observación de la conducta; en el primero, al menos no la observación de la propia conducta). Respecto a (ii), surgen al menos dos problemas: (a) ¿con qué base nos autoatribuimos predicados

psicológicos?, y (b) ¿qué garantías nos brinda la sola observación de la conducta de los otros para la alioatribución?

Desde la concepción cartesiana de la mente, parece que si hemos de admitir asimetrías entre el discurso sobre lo interno y sobre lo externo, así como asimetrías entre la perspectiva de la primera y tercera persona, la única explicación de la que disponemos es la diferencia en el acceso que tenemos a nuestros propios fenómenos psicológicos (privilegiado, transparente, infalible, vía conciencia e introspección), que el que tenemos frente a los fenómenos psicológicos de las otras mentes (vía la sola observación de su conducta; por ende, no privilegiado ni transparente, y falible). De esta imagen se sigue que mientras sabemos con certeza lo que nos sucede, sólo mediante endebles inferencias podemos adivinar lo que sucede con los otros. De este modo, el escepticismo de otras mentes es el resultado inevitable del cartesianismo. Sin embargo, la opción que se nos presenta inmediatamente contra el cartesianismo no es menos problemática: un conductismo reductivo de lo psicológico que difumina las asimetrías entre el discurso sobre lo interno y sobre lo externo, y entre la perspectiva de la primera y tercera persona.

Frente a posiciones extremas como el cartesianismo y el conductismo, Wittgenstein atiende al sentido de nuestras palabras:

“No puedo saber lo que otro piensa, siente, intenta, etc.” Hay confusión respecto a “no puedo saber”. Se podría decir: “Puedo saber, y a menudo sucede, qué piensan otros cuando les duele algo, etc.; y no puedo saber que me duele algo: simplemente me duele algo. (*LPP*; 55).

De esta manera, Wittgenstein argumenta a favor de que, (i) en un sentido básico o primario, no así secundario, las autoatribuciones de predicados psicológicos suelen ser extensiones de (oraciones que reemplazan a) distintas expresiones naturales (*e.g.*, «siento dolor», en algunos casos y contextos básicos, suele ser una extensión de expresiones naturales tales como gemidos o gritos); y, de que (ii)

cuando no sé lo que sucede con otro, a pesar de que observo su conducta, esto no se debe a una interioridad que me está velada y de la cual sólo sé ciertas cosas a partir de endebles inferencias, sino a que soy incapaz de leer lo externo.

De lo anterior se sigue una idea muy importante: a saber, que la interioridad (al menos nuestra vieja imagen metafísica y epistémica de la interioridad) es un mito; *i.e.*, la interioridad, como la pensamos, es el resultado de nuestra incapacidad de leer el semblante, los gestos y las circunstancias que están implicados en nuestro uso del lenguaje mental en tercera persona.

¿Es ésta una versión modificada del conductismo? No, pues esto no implica que lo interno termine por reducirse a lo externo; *i.e.*, existe una diferencia entre lo interno y lo externo, pero no una diferencia ontológica ni epistémica, sino sólo *conceptual* — ésta será la tesis de la que partiré en el siguiente capítulo . Wittgenstein tiene muy presente que a la par del argumento contra el lenguaje privado, es necesaria también una clarificación de la gramática de lo interno, la cual viene precedida precisamente del argumento.

Ahora bien, resta la distinción entre expresiones auténticas y fingidas. Dado que la amenaza escéptica se fundamenta en la presunción de la posibilidad omnipresente del fingimiento (*i.e.*, todo uso del lenguaje mental en tercera persona es incierto, pues siempre es posible que el sujeto a quien atribuimos dichos predicados esté fingiendo), Wittgenstein argumenta que la misma gramática del fingir implica la existencia de expresiones originales y auténticas (por tanto transparentes y necesariamente sinceras).

De esto se sigue una consecuencia importantísima: los signos externos no están ligados de la misma manera con las expresiones originales y auténticas que con las fingidas. Por tanto, siempre es posible, si sabemos leer los signos externos, detectar a quien no es sincero. Pero quizá la mayor moraleja de la gramática del fingir wittgensteiniana, en este punto, no sea otra más que ésta: al

fingimiento lo define su propósito, y tal propósito está determinado por las prácticas (las cuales, a su vez, constituyen nuestra forma de vida, y se desprenden de nuestra historia natural). Wittgenstein está perfectamente consciente de que el fingir es un juego del lenguaje sumamente complicado, a diferencia del juego del lenguaje de las expresiones originales y auténticas, y que lo fingido se diferencia de lo no fingido fundamentalmente por su propósito.

En este punto, el segundo momento de la gramática del fingir wittgensteiniana se centra en la atribución de estados mentales a otras mentes. El conductismo, que reduce lo interno a lo externo, aceptaría que un joven que grita y llora tiene dolor. Pero éste podría estar fingiendo. Por lo que es necesario, en contra del escepticismo de las otras mentes, establecer criterios que nos permitan determinar cuándo finge la otra persona. Para la mayoría, los gritos o las muecas son conductas que expresan dolor. Sin embargo, se podría argumentar que se pueden dar casos en los que estos gestos ocurren y no hay dolor o, a la inversa, que no ocurren y hay dolor. Lo anterior parecería implicar que nunca podemos saber con absoluta certeza si alguien tiene o finge dolor.

Una de las causas para nuestra incertidumbre sobre los estados mentales del otro radica en la vaguedad de nuestros conceptos psicológicos ordinarios. Tampoco existe una «prueba definitiva del fingimiento»; aún así podemos saber cuando alguien está mintiendo, siendo hipócrita o cuando trata de estafarnos. Pero lo que nos permite saber que el otro finge no son datos medibles y definitivos, sino evidencia imponderable: las sutilezas de la mirada, del gesto o del tono de voz, por ejemplo. No existen algo así como «secretos impublicables», pero tampoco existe una medida precisa con la que podamos detectar, sin la intervención de nuestro juicio en cada caso y apelando a innumerables detalles del contexto, que alguien finge. Trabajar adecuadamente con evidencia imponderable implica experiencia y habilidad. El juez con *buen ojo* (*Blick*) es quien puede distinguir entre las expresiones sinceras y las mentirosas, entre las

auténticas y las fingidas. La moraleja en este segundo momento no es menos relevante: el fingir constituye un paradigma de la imposibilidad de reducir nuestros conceptos psicológicos ordinarios, plagados de vaguedad, a un lenguaje preciso o suficientemente fino. El fingir, paradigmáticamente, sigue el modelo de la evidencia imponderable (*unwägbar Evidenz*).

Expuestas las líneas básicas del argumento wittgensteiniano, vayamos ya a la argumentación pormenorizada.

3.2.1 Evidencia imponderable

Iniciemos preguntándonos una vez más: ¿tenemos garantías suficientes para atribuir estados mentales a otras mentes? Si partimos desde el punto de vista escéptico, parece que toda nuestra evidencia — la conducta que observamos — es compatible tanto con un estado mental efectivo como con su fingimiento. La pregunta ahora podría ser: ¿cómo de hecho atribuimos estados mentales a otras mentes?, y ¿cuál es en realidad la naturaleza de la evidencia de la que disponemos?

Empecemos por un hecho simple: parece que nuestros conceptos mentales o psicológicos son elásticos, flexibles. Ello no quiere decir — tampoco — que podamos deformarlos a voluntad. Para Wittgenstein, dicha elasticidad es la que los hace utilizables: porque son flexibles cumplen adecuadamente sus propósitos (ver *MS 169 24, 43; LSPP II 24, 43*). Pero avancemos más lento.

Uno de nuestros supuestos ordinarios más comunes es que la incompreensión entre dos individuos se genera porque hay algo oculto en la primera persona — voluntariamente mediante el engaño, incluso involuntariamente por la naturaleza misma de lo interno — desde la perspectiva de la tercera. Wittgenstein nos llama la atención a este respecto:

No se sigue de la falta de fingimiento que cada uno sabe cómo se siente el otro (*MS 169, 27; LSPP II 27*).

Considera que nosotros no sólo no entendemos a los demás cuando ocultan sus sentimientos, sino que a menudo también cuando no los ocultan, incluso cuando hacen todo lo posible para hacerse entender (*MS 169, 28; LSPP II 28*).

Alguien podría pensar: o bien es lo interno, en tanto interno, lo que causa nuestra incomprensión; o bien es que los otros desean ocultarme sus estados mentales. En el primer caso, la incomprensión sería el resultado de la naturaleza misma de lo mental; en el segundo, sería una posibilidad práctica presente en cada caso. En otras palabras, cualquier conducta que yo observase sería compatible con el hecho de que el otro esté fingiendo. Sin embargo, ni es lo interno lo que me está oculto en tanto interno³, ni la conducta del otro es compatible siempre con el hecho de que esté fingiendo — incluso de que no finja — no se sigue que lo comprendo . Estas dos tesis wittgensteinianas serán nuestro punto de partida.

Primero, Wittgenstein niega que la incomprensión sea fruto de un sentido de *ocultamiento* de lo interno: incluso cuando trato de hacerme entender, de cualquier forma y por todos los medios, cabe la posibilidad de que el otro no me comprenda. Es la flexibilidad de nuestro lenguaje psicológico la que paradójicamente — hace que nos comprendamos en ocasiones, y en ocasiones no. Así, no es una clausura metafísica — ni, como veremos un poco después, que los otros siempre puedan engañarme — la causante de nuestra incertidumbre ante las otras mentes, sino la naturaleza misma de nuestro lenguaje y su conexión con la conducta. De este modo lo señala el propio Wittgenstein: «La inseguridad, que siempre existe, no es la de si quizás finge (pues él podría incluso figurarse que

³ Wittgenstein niega esta posibilidad al analogar el sentido en el que el futuro me está oculto, con el sentido en el que lo interno me está oculto: «El pensar del hombre acontece en el interior de la conciencia en una clausura suya; en comparación con ella cualquier clausura física es apertura. / El futuro nos está oculto. Pero ¿piensa así el astrónomo que calcula un eclipse de Sol? / Lo interno está oculto. — El futuro está oculto» (*MS 169, 21; LSPP II 21*)

finge), sino más bien la complicada conexión de las palabras ‘tener dolor’ con la conducta humana» (*MS* 169, 30; *LSPP II* 30).

Ahora bien, preguntémosnos: ¿sería posible anular dicha elasticidad y flexibilidad de nuestro lenguaje? Supongamos que pudiéramos disponer de criterios objetivos y claramente estipulados para medir la presencia efectiva de estados mentales. Imaginemos una forma de vida distinta donde los

[...] humanos han desarrollado un aparato para medir el dolor — llamémoslo “algímetro” — que tiene un aspecto semejante a nuestros manómetros efectivos. Aplicado a uno de nosotros, las oscilaciones de la aguja señalan determinado número de “algias”, como vamos a llamar a esta fantástica unidad de dolor. En este caso, los criterios para decidir si alguien tiene o no dolor, si lo simula [finge] o no, y muchas otras cosas, estarían bien definidos. Cuando la aguja señala determinado número de algias por encima del umbral de percepción diremos que el individuo en cuestión tiene inequívocamente dolor. Para ser exactos, diríamos que el sujeto *X* tiene en un momento determinado *y* número de algias (Valdés 1996; xxvi)⁴.

En este supuesto, contaríamos con un vocabulario mental definido que *aparentemente* nos libraría de manera definitiva de la posibilidad de la inadvertencia del fingimiento del otro y, por tanto, del escepticismo de otras mentes. Sin embargo, atendamos a varias posibilidades. Primero, aunque el «algímetro» realmente existiera, y otros instrumentos para medir los distintos estados mentales, ¿realmente estaríamos hablando aquí de dolores (de *nuestros* dolores⁵)? Sí respondemos afirmativamente, tendríamos que admitir la siguiente

⁴ Este ejemplo de Valdés está inspirado en una anotación del propio Wittgenstein: «Podría pensarse en una especie de termómetro para averiguar si alguien tiene dolor. Si un hombre grita o gime, entonces le ponen el termómetro y sólo cuando señala esta o aquella oscilación empiezan a sentir compasión por el que sufre y a tratarlo como nosotros hacemos con quien ‘obviamente tiene dolor’». (*MS* 176, 93; *LSPP II* 93).

⁵ Podríamos quizá aceptar que estos serían dolores, pero no serían *nuestros* dolores; *i.e.*, tendríamos que redefinir por completo el concepto mismo de dolor, y ello cambiaría por completo nuestras prácticas, por ende nuestra forma de vida tal cual nos la figuramos ahora.

posibilidad: que una persona que se retuerce de dolor no lo tiene porque el algímetro no lo señala, y actuar en consecuencia. Tendríamos que dejar al susodicho retorcerse de dolor, sin prestar auxilio: pues el algímetro nos ha dicho fuera de toda duda que el sujeto no tiene dolor. Sin embargo, no lo hacemos así ordinariamente. Cuando vemos una escena como la anterior prestamos auxilio sin pensarlo.

Parece que, aunque dispusiéramos de criterios muy definidos, eso no nos libraría de problemas. Ahora bien, aunque fuese posible medir, ¿tendría tal medición alguna importancia? Wittgenstein es muy claro al respecto: «Allí donde el medir no es importante no medimos, incluso si *podemos* hacerlo» (*MS* 176, 94; *LSPP II* 94). A pesar de lo que alguno pudiera pensar, Wittgenstein cree que la flexibilidad de nuestro vocabulario mental no es producto de una fase primitiva de nuestro desarrollo. La forma de vida humana misma es incierta. Lo que nos muestra la incertidumbre en la alioadscripción de estados mentales es que la vida misma es impredecible. Ahora bien, ¿podríamos ser de otro modo?, ¿podríamos imaginarnos usando algímetros y otros instrumentos para alioadscribir estados mentales? Y, si pudiéramos, ¿cambiaríamos nuestra forma de vida? ¿Cómo podríamos responder a ello? Wittgenstein trata de derrumbar este supuesto.

En principio, la posibilidad misma de fingir estados mentales — también de mentir, imitar, disimular, exagerar, ser hipócrita, etc. — delinea la vida humana. Pensar que sería posible eliminar la posibilidad de fingir consistiría en imaginar una forma de vida completamente distinta:

Pero piensa ahora en que llegases a una sociedad en la que, como podríamos decir, los sentimientos se reconocen con seguridad a partir de las apariencias (*no* usamos la figura de lo externo y de lo interno). Pero ¿no sería esto similar a llegar, desde un país en el que se llevan muchas máscaras, a otro en el que no se lleva ninguna o se llevan muy pocas? (Algo así como ir de Inglaterra a Irlanda). La vida es aquí simplemente *distinta*. (*MS* 169, 28; *LSPP II* 28).

Wittgenstein es conservador. Lo que le interesa es describir nuestra forma de vida, no reformarla. Cualquier intento por eliminar la posibilidad del fingimiento de la misma parece pensar implicaría figurarse una vida distinta. Además, piensa el fingimiento (su posibilidad), es la que está detrás de la fabulación, la imaginación, la representación de un papel, etc. Gracias a que podemos fingir estados mentales, también somos capaces de participar en prácticas que son consideradas deseables. Eliminar la posibilidad de fingir sería a su vez eliminar un sinnúmero de prácticas humanas. Por ello, Wittgenstein no considera esta ambición antiescética positiva por sí misma. Así lo expresa de manera contundente:

Una tribu en la que nadie finge jamás, o en la que es algo tan raro como que entre nosotros uno ande por la calle a gatas. De hecho, si alguien aconsejase fingir a otro, se comportaría más o menos como uno de nosotros al que se le recomienda andar a gatas. Pero ¿qué sigue? No hay aquí tampoco ninguna confianza. Y la vida entera parece completamente distinta pero, de acuerdo con esto, no necesariamente más bonita de modo global. (*MS* 169, 27; *LSPP II* 27).

Prácticas como la confianza en otros, la empatía o antipatía entre los individuos y lo que comparten entre ellos, las preferencias personales en ciertos usos no literales del lenguaje, la ritualística religiosa, todo ello quedaría eliminado de la vida humana. En efecto, en dicha tribu imaginaria no habría posibilidad de engaño, pero Wittgenstein lo deja claro: la vida sería distinta, no por ello mejor, más deseable.

Otro asunto queda en el tintero: de hecho la flexibilidad de nuestro lenguaje mental es el que logra que cumplamos los propósitos para los que lo usamos. No usamos conceptos más simples porque no nos *interesa*. Nuestros conceptos están determinados por nuestros intereses, por tanto por nuestro modo de vida (ver *MS* 169, 43; *LSPP II* 43). Imaginemos el siguiente escenario: Juan escribe una carta a

Isabel en la que le declara su amor. Dicha carta podría adoptar la forma discursiva de un memorando o de prosa poética. En el primer caso, Juan establecería de manera lo más precisa posible sus intenciones, y las responsabilidades mutuas que ambos tienen si Isabel aceptara su declaración. En el segundo caso, Juan seguramente mediante metáforas que conoce trataría de hacerle ver sus sentimientos. ¿Qué forma discursiva cumple mejor con los propósitos de Juan? Esto dependerá seguramente de su personalidad. El punto es que no puede intercambiar palabras flexibles por precisas a voluntad. Unas cumplen mejor sus propósitos que otras. Sus conceptos — como los nuestros — están determinados por sus intereses⁶.

Volvamos ahora a la pregunta con la que comenzamos este apartado y demos un paso más: ¿tenemos garantías — y, de ser el caso, de qué tipo — para atribuir estados mentales a otros? Wittgenstein, más que buscar una refutación del planteamiento escéptico, tratará de explicitar la gramática de dichas atribuciones:

Y queda ahora la pregunta de si nos desharíamos de nuestro juego del lenguaje que se basa en la ‘evidencia imponderable’ y conduce a menudo a la inseguridad, si tuviéramos la posibilidad de cambiarlo por uno más exacto que tuviese, en general, similares consecuencias. Podríamos — por ejemplo — trabajar con un «detector de mentiras» mecánico y volver a definir una mentira como aquello que produce una oscilación en el detector de mentiras. / Así pues, la pregunta es: ¿Cambiaríamos nuestra forma de vida si esto y aquello se pusiera a nuestra disposición? ¿Y cómo podría responder a esto? (*MS 176, 95; LSPP II 95*).

Su planteamiento parte de la siguiente tesis: aunque no poseemos evidencia *ponderable* suficiente — y si dispusiéramos de ella, parece que no la utilizaríamos ordinariamente — para saber con certeza que alguien tiene dolor, sí poseemos

⁶ Wittgenstein es claro a este respecto: ¡Piensa sólo en las palabras que los amantes se dicen mutuamente! Están ‘cargadas’ de sentimiento. Y seguramente no son intercambiables por otras ristas de sonidos cualesquiera a voluntad». (*MS 169, 17; LSPP II 17*).

evidencia *imponderable* (*unwägbar Evidenz*) para alioadscribir estados mentales. En otras palabras, aunque la ocurrencia de cualesquiera criterios no es incompatible con el fingimiento, poseemos evidencia de cierto tipo que nos permite *advertir*⁷ que alguien está fingiendo o no lo está.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando atribuimos el calificativo de *imponderable* a cierto tipo de *evidencia*? En un sentido ordinario, decimos que algo es imponderable cuando no es sujeto de medición precisa —por tanto, que excede toda ponderación—, cuando no es previsible y sus consecuencias no pueden estimarse. Ya encontramos una referencia a la evidencia imponderable en las *Investigaciones*:

La cuestión es: ¿Qué *efectúa* la evidencia imponderable? / Supón que hubiera evidencia imponderable de la estructura química (el interior) de una sustancia; con todo tendría que mostrarse como tal evidencia a través de ciertas consecuencias *ponderables* (*wägbar*). / (La evidencia imponderable puede convencer a alguien de que esta figura es auténtica... Pero esto también *puede* resultar ser correcto por medios documentales). / Entre la evidencia imponderable se cuenta con las sutilezas de la mirada (*die Feinheiten des Blicks*), del gesto (*der Gebärde*), del tono de la voz (*des Tons*). / Puedo reconocer la mirada auténtica del amor, distinguirla de la falsa (y naturalmente puede haber aquí una confirmación ‘ponderable’ de mi juicio). Pero puedo ser completamente incapaz de describir la diferencia. Y esto no es por la razón de que las lenguas que conozco carecen de las palabras para ello. ¿Por qué no introduzco simplemente nuevas palabras? Si yo fuera un pintor de extraordinario talento, sería imaginable que pudiera representar en figuras la mirada auténtica (*den echten Blick*) y la hipócrita (*den geheuchelten*

⁷ Es difícil nombrar con algún verbo lo que sucede con respecto a la evidencia imponderable, de la que en ocasiones disponemos, para decir que alguien finge o no lo hace. Podríamos usar un verbo, muchas veces peligroso, como es *intuir*. U otro, quizá mucho más complicado respecto a sus implicaciones epistemológicas, como *percibir*. Prefiero un verbo más indeterminado, y con muchas menos connotaciones ideológicas y filosóficas como *advertir*, aunque también podríamos usar *distinguir*, *notar* o *reparar*.

darstellte). / Pregúntate: ¿Cómo aprende un ser humano a tener ‘buen ojo’ (*Blick*) para algo? ¿Y cómo se puede emplear ese buen ojo? (*PU II* 194; 359-61).

El texto citado de las *Investigaciones* nos da ya muchas pistas para interpretar la postura wittgensteiniana con respecto a la gramática de las atribuciones de estados mentales a otras mentes. Por un lado, Wittgenstein parece negar que sea posible advertir *siempre* no como una cuestión lógica, sino empírica que alguien finge. No existiría en la práctica algo así como la «prueba definitiva del fingimiento». Careceríamos de los medios para saberlo fuera de toda duda⁸. Sin embargo, es posible en muchos casos advertir que alguien finge. Sabemos muchas veces que el otro es un hipócrita, falsario, embustero, farsante. ¿Qué nos hace advertirlo? Ciertos detalles que muchas veces no tienen forma de ser ponderados:

Ahora bien, *por ejemplo*, he visto la mirada que uno le ha echado a otro. Y digo: “Si *tú* lo hubieses visto habrías dicho lo mismo” (Pero aquí hay todavía oscuridad). Tal vez en otra ocasión pueda conseguir que perciba esta mirada, y entonces se convencerá. Esto sería una posibilidad. (*LSPPI* 923).

El que dispongamos de dicha evidencia imponderable muestra que el fingimiento no es una posibilidad que clausure mi advertencia de la misma. Tampoco existen algo así como «secretos impublicables». Si existe la posibilidad de que advierta la condición fraudulenta de las expresiones del otro al menos en ciertas

⁸ Este problema ha recibido una atención primordial de parte de la psicología en las últimas décadas. Paul Ekman, a partir de los desarrollos de Darwin (1872), ha estudiado la universalidad de las emociones, a partir de las expresiones faciales, como un criterio para detectar el engaño. Sin embargo, esto no pondría en cuestión la gramática wittgensteiniana. Ekman considera que a pesar de que dispongamos de dichos criterios, muchas veces de hecho somos engañados (ver 1996), además de que lo que ordinariamente nos importa no es tanto si alguien nos engaña, sino el por qué lo hace (ver 1985). Lo segundo es imposible determinarlo de manera contundente a partir de las expresiones faciales. Además, los criterios de Ekman de hecho son compatibles con la gramática de Wittgenstein: es la evidencia imponderable de las expresiones faciales, y no la evidencia ponderable de un detector de mentiras, lo que evolutivamente nos ha equipado para poder detectar el engaño.

ocasiones , el escepticismo de otras mentes no parecería una postura teóricamente generalizable.

Dando un paso más adelante, Wittgenstein afirma que ciertas sutilezas de la mirada, del gesto y del tono de voz nos pueden llevar a advertir que el otro finge. De manera inversa, también nos pueden llevar a concluir que el otro es sincero. El proceso muchas veces nos pasa desapercibido: cuando no existe razón alguna para suponer que el otro finge, ordinariamente damos por sinceras sus expresiones. Sólo en estos casos, aunque son de lo más frecuentes, podemos decir que lo interno es externo de la forma en que lo afirma el conductismo lógico, aunque dicha postura generaliza esta posibilidad . Wittgenstein así lo indica, y se distancia de la radicalidad tanto de la concepción cartesiana de la mente como del conductismo lógico:

Cuando semblante, gesto y circunstancias son inequívocos, entonces parece que lo interno es externo; sólo cuando no podemos leer lo externo parece que algo interno se esconde tras de ello. (*MS 173, 63; LSPP II 63*).

Pero, aún nos queda un asunto por resolver. ¿Qué necesitamos para evaluar la evidencia imponderable? O, mejor dicho, ¿qué nos hace falta para advertir que alguien finge o es sincero a partir de dicha evidencia?, o ¿cómo somos capaces de advertir la presencia de evidencia imponderable? Wittgenstein habla de «buen ojo» (*Blick*), pero esto no nos dice mucho. ¿Acaso se puede aprender esta capacidad? O bien, ¿qué nos muestra que Wittgenstein hable de una posibilidad tan ambigua como puede ser este supuesto «buen ojo»? Darwin se había percatado que los seres humanos estamos equipados evolutivamente con la capacidad para evaluar emociones a partir de expresiones faciales (1872), sin embargo cabe también la posibilidad de que dicha capacidad pueda desarrollarse a lo largo de una vida.

Desde una perspectiva wittgensteiniana, atendamos a la primera parte de los cuestionamientos. Wittgenstein responde con una interesante analogía:

Aquí hay un hecho importante, que aprendemos solamente a través de una larga experiencia y no por medio de un curso escolar. ¿Cómo se desarrolla, por ejemplo, el ojo del entendido: “Este cuadro no es de este o aquel maestro”? de este modo se hace una afirmación que no es un juicio estético, pero que tal vez puede probarse por medio de documentos. / Él puede no estar en situación de fundamentar su juicio claramente. ¿Cómo lo ha aprendido? ¿Podría habérselo enseñado alguien? Por supuesto. No de la *misma* manera como se aprende a calcular. Es necesaria mucha *experiencia*. Esto es, el aprendiz tal vez tiene que contemplar y comparar una y otra vez gran número de cuadros de distintos maestros. Al hacerlo así se le podrían haber hecho *indicaciones*. Bien, ése fue el proceso de *aprendizaje*. Después contempla un cuadro y hace un juicio. En muchos casos podría señalar razones para su juicio, pero la mayoría de las veces no serán *éstas* convincentes (*LSPPI 925*).

Si nos detenemos en la analogía anterior, ésta resulta clarificadora. Así como un curador emite un juicio sobre la posible autoría de un cuadro, nosotros atribuimos estados mentales a otros. En algunas ocasiones disponemos de evidencia que podemos señalar para hacerlo. Podemos atender a su conducta explícita, y podemos relacionarla con cierto concepto que tenemos de los estados mentales que le atribuimos. A veces esto no es posible. Lo hacemos de manera espontánea y natural: podemos señalar algo, y muchas veces no podemos señalar nada. Esta capacidad, aunque natural y fruto de nuestra historia evolutiva, se desarrolla a través de una larga experiencia.

En resumen, esta especie de *sensibilidad* para advertir mediante evidencia ponderable (pero la mayoría de las veces insuficiente) o imponderable, que el otro finge o es sincero, es un asunto difícilmente tematizable. Esta sensibilidad puede desarrollarse, pero su proceso de desarrollo tiene características muy específicas: podría decirse que mediante la experiencia en nuestro trato con seres humanos vamos adquiriendo tal habilidad. Aunque el proceso que nos lleva al

juicio dista mucho de ser un proceso discursivo. Las más de las veces, por eso la evidencia con la que contamos es imponderable, no tenemos ninguna razón que podamos explicitar para dar cuenta de nuestra atribución.

Eso nos lleva a la respuesta al segundo cuestionamiento. Wittgenstein nos intenta mostrar que nuestras atribuciones ordinarias de estados mentales a otros es incompatible con una racionalidad austera propia del cálculo. La *inseguridad* en el proceso de atribución es esencial al mismo, y el proceso mediante el cual lo hacemos tiene múltiples aristas no tematizables (aunque posiblemente figurables o descriptibles).

3.2.2 Gramática del fingimiento

Antes de dar un paso más en mi argumentación, resulta necesario hacer unas cuantas precisiones terminológicas. Wittgenstein usa casi de manera sinónima dos verbos para referirse a la misma acción: *heucheln* y *verstellen*. Las traducciones al castellano hacen muchas veces estragos. Traducen *heucheln* por fingir, al igual que disimular o simular (aunque en sentido estricto convendría traducirlo por «ser hipócrita»); y *verstellen* por simular, al igual que disimular o fingir. En castellano la connotación de estos términos no nos hace posible tratarlos como simples sinónimos. Por ejemplo, usamos «fingir» para nombrar un acto predominantemente humano aunque por analogía podemos decir que los animales fingen. Así, no podemos decir, en sentido estricto, que una máquina *finge*. Por el contrario, sí podemos decir que un máquina *simula*⁹. El verbo «disimular», por su parte, suele ser aplicado a los casos en que un ser humano

⁹ Esto no está recogido en el Diccionario de la *RAE*. Sin embargo, creo oportuna la distinción. Simular, aunque puede ser un verbo que usemos para describir lo que hacen los actores, no es común que lo usemos para los embaucadores. La razón es simple: el juego del lenguaje del fingir es más complicado que el de simular, pues el primero implica la intención de engañar, mientras que en el segundo caso nadie es engañado. Por ello los animales no pueden fingir en sentido estricto, mucho menos las máquinas.

trata de aparentar que no siente lo que siente¹⁰; a diferencia de «fingir», que suele ser aplicado a la inversa, para los casos en que un ser humano trata de aparentar que siente lo que no siente¹¹. Wittgenstein se centra casi de manera exclusiva en los casos en los que alguien finge, y no en casos generales de simulación, o casos específicos de disimulo.

Ahora bien, como mencioné en el primer apartado, el escéptico utiliza el caso del fingimiento como el paradigma para dar cuenta de que tras la manifestación externa — la conducta — se oculta algo interno. Si la gramática del fingimiento nos hace necesario usar la dicotomía interno/externo para dar cuenta de su lógica, entonces resultará imposible desembarazarnos de dicha dicotomía en nuestra concepción de la mente. Si ello no es así, podríamos pensar que dicha dicotomía será inoperante para lo mental en su conjunto. Pues, ¿en qué consiste fingir? ¿Cuál es su gramática?

La respuesta a la pregunta anterior, desde la concepción cartesiana de la mente, es de una economía didáctica sorprendente. Supongamos que un sujeto *A* tiene una sensación *y*, y la manifiesta con ciertos criterios *z*. Ahora bien, ¿en qué se diferencia este sujeto con alguien que simplemente finge el estado mental? Desde el cartesianismo la respuesta es simple: un sujeto *B* no tiene una sensación *y*, a pesar de ello la manifiesta con ciertos criterios *z*. La única diferencia, como se puede ver, es que en la expresión original y auténtica no se oculta algo interno mediante lo externo, y en la fingida sí. Por ello, no hay diferencia en la manifestación externa, en los signos del dolor, sino sólo en la relación de ésta con la ocurrencia o no ocurrencia interna de cierto estado interno. Parecería, por decirlo de una manera más simple, que tanto la expresión original como el

¹⁰ Así lo indican el primer, tercer y quinto sentido que se señalan en el Diccionario de la *RAE* (22^a ed.): «Encubrir con astucia la intención», «Ocultar, encubrir algo que se siente o padece», «Disfrazar u ocultar algo, para que parezca distinto de lo que es».

¹¹ Así lo indica el primer sentido que se señala en el Diccionario de la *RAE* (22^a ed.): «Dar a entender lo que no es cierto».

fingimiento son opciones paralelas que pertenecen a un mismo juego del lenguaje, pero que difieren en su referencia. La dicotomía interno/externo se vuelve de una importancia superlativa para su explicación de este caso paradigmático, por lo que serviría también para dar cuenta de lo mental en su conjunto.

El procedimiento wittgensteiniano consistirá en plantear ciertas interrogantes respecto a casos límite para forzar al máximo la respuesta cartesiana. Después de dicho ejercicio, se pondrá en cuestión un supuesto bastante ordinario mediante el cual entendemos lo mental. El caso límite será el recién nacido. Pues, como se podrá advertir, dado que el juego del lenguaje del fingimiento no es el mismo que el de la expresión original — como supone el que adopta la concepción cartesiana de la mente —, sino que es mucho más complejo, el niño aprende a fingir, mientras que no necesita aprender simplemente a expresarse. Así comienza Wittgenstein su gramática:

Si el fingir no fuese un modelo tan complicado, sería pensable que el recién nacido finge [...] / Pero supongamos que el niño pudiese fingir desde el primer instante en que llega al mundo, es más: que su primera emisión de dolor es fingida. Podríamos imaginarnos una actitud de desconfianza hacia el recién nacido: pero ¿cómo le enseñaríamos la palabra «dolor» (o «pupa»? (*MS 171, 55; LSPP II 55*).

El planteamiento anterior nos lleva ya a una primera y determinante conclusión: «Diré, por lo tanto, que hay una expresión de dolor original y auténtica; que, por lo tanto, la expresión de dolor no está ligada de la misma manera con el dolor y al fingimiento» (*MS 171, 55; LSPP II 55*). Por decirlo de otra manera, los signos externos del dolor en el caso de la expresión original y en el caso de la fingida no son siempre los mismos, sino sería imposible atrapar al embaucador. Dado que es posible, y no necesariamente excepcional, que advirtamos que alguien finge, los signos externos del fingimiento no pueden ser exactamente los mismos que en el

caso de la expresión original¹². En segundo lugar, la expresión original, se ve de manera paradigmática en el caso del recién nacido, no es un informe acerca de un estado interno del emisor, sino simplemente una expresión natural. Sólo si suponemos que oraciones del tipo «Tengo dolor» tienen originalmente un sentido *básico* un valor cognitivo, surgen los problemas en torno al fingimiento, y con ello la dicotomía interno/externo para dar cuenta de lo mental.

Ahora bien, si fingimiento y expresión original son dos juegos del lenguaje distintos y, por tanto, tienen rasgos fundamentalmente distintos, ¿en qué consiste propiamente el juego del lenguaje del fingir? Aquí sí habría que apelar al aprendizaje mismo del fingimiento, pues ¿cómo aprende un niño a fingir? Wittgenstein lo describe así:

¿Qué tiene que aprender un niño antes que pueda fingir? Por ejemplo, el uso de las palabras como: “El cree que siento dolor, pero yo no lo tengo”. (*LSPP I* 866).

Un niño experimenta que se le trata mejor cuando, *v. gr.*, tiene dolores si llora; comienza a llorar para que lo traten así. *Esto* no es fingir. Sólo una raíz de la hipocresía. (*LSPP I* 867).

Un niño tiene que aprender muchas cosas antes de poder fingir. (*LSPP I* 868).

Tiene que aprender un modelo complicado de conducta antes que pueda fingir o ser sincero. (*LSPP I* 869).

El niño aprende también a imitar el dolor. Aprende el juego: actuar como si tuviese dolores. (*LSPP I* 871).

“Una vez que conoce el niño lo que es el dolor, también conoce, naturalmente, que el dolor puede fingirse”. (*LSPP I* 872).

¹² Ésta es la sorprendente conclusión a la que ha llegado Paul Ekman (1985) con sus estudios sobre las microexpresiones: el rostro traiciona cualquier verbalización, y mediante expresiones que duran una fracción de segundo podemos saber qué emociones se tratan de fingir o disimular.

Así pues, vemos que el niño tiene que aprender muchas cosas antes de poder fingir un estado mental. En primer lugar, un modelo de complicado de conducta, el uso de ciertas palabras, la capacidad de imitar estados mentales, etcétera. En cambio, resulta evidente que sus expresiones naturales no son aprendidas: en cierto sentido podríamos decir que son «naturales» o «animales».

Además, no debemos confundir la *hipocresía* con el *fingimiento*. Alguien es hipócrita cuando actúa de determinada forma con ciertos objetivos — el niño llora para que lo mimen —, pero la simple hipocresía está lejos de poder ser considerada fingimiento. Alguien finge, básicamente, cuando tiene intención de engañar al otro: cuando trato de hacerle creer ciertas cosas que yo creo que no son ciertas.

El niño que llora para que lo mime su madre no busca engañar a su madre, simplemente busca que lo mimen. En cambio, el niño que gime de dolor de estómago por la mañana para no ir a la escuela a presentar el examen para el que no estudió, busca que su madre crea algo que él sabe que no es verdad: que realmente tiene dolor de estómago. Por tanto, es necesario saber imitar estados mentales — por ejemplo, dolores de estómago —, entender el uso de palabras como «él cree *x*, aunque yo sé que no es así», etcétera, para poder decir que es posible el fingimiento. Con ello queda claro que el juego del lenguaje del fingimiento es radicalmente más complejo que el de las expresiones originales y auténticas. La conclusión, hasta este punto, resulta obvia:

Pero este nuevo juego del lenguaje no funciona al mismo nivel lógico, esto es: no tiene las mismas relaciones y consecuencias que el juego del lenguaje en el que sólo se puede expresar dolor auténtico. Así pues, el problema de la simulación [fingimiento] no es primariamente epistemológico, sino algo que tiene que ver con la relación entre los distintos juegos del lenguaje (Valdés 1996; xxii-xxiii).

A pesar del interesantísimo viraje lingüístico que Wittgenstein realiza respecto al problema del fingimiento, antaño un problema considerado desde una óptica fundamentalmente epistémica, éste tampoco elimina — como sugerimos en el apartado anterior — nuestra incertidumbre frente a las otras mentes. Las razones son varias.

En primer lugar recordemos , no se sigue de la falta de fingimiento que cada uno sabe cómo se siente el otro. En otras palabras, aunque fuese desterrado el fingimiento de la forma de vida humana, de ello no se seguiría que todos nos comprendiésemos de manera perfecta, pues los errores de comprensión están a la vuelta de la esquina. Podríamos decir: «Aunque sé que no finge, no sé qué es lo que le sucede». En segundo lugar, las prácticas del fingimiento no son resultado de un defecto de la forma de vida humana, sino simplemente una de sus tantas características.

3.2.3 Actitudes y opiniones

Para terminar la caracterización wittgensteiniana, sólo resta afirmar que la relación del yo consigo mismo no parece ser fundamentalmente epistémica, como tampoco lo es la relación del yo con el otro. La única forma de superar el escepticismo de otras mentes, no así de refutarlo¹³, es salir de la perspectiva epistémica¹⁴.

Respecto a esto último, resulta de la mayor utilidad la distinción wittgensteiniana entre actitud (*Einstellung*) y opinión (*Meinung*). Por ejemplo, aunque estemos inciertos epistémicamente de que alguien esté triste — no porque su expresión sea poco clara, sino por la incertidumbre misma en la alioatribución de estados mentales —, eso no quiere decir que en la práctica se presente dicha

¹³ Pues esto sería permanecer dentro de la misma perspectiva epistémica.

¹⁴ Algo similar propone Scruton, también desde una perspectiva wittgensteiniana; ver 1995, 48-50.

incertidumbre. Cuando tratamos con otros seres humanos no experimentamos ordinariamente incertidumbre epistémica respecto de sus estados mentales. La amenaza del escepticismo de otras mentes es fundamentalmente teórica, no práctica. Cuando el otro me expresa su tristeza, yo no suelo adoptar una opinión al respecto — a menos que se presente una anomalía —, sino que tomo cierta actitud ante ella. Así reza la formulación wittgensteiniana en las *Investigaciones*:

 Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma (*Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele*). No tengo la *opinión* de que tiene un alma (*Ich habe nicht die Meinung, daß er eine Seele hat*). (*PU II* 152; 22).

Justamente el giro que propone Wittgenstein se garantiza por las connotaciones tanto de «opinión» como de «actitud». Una opinión es un estado epistémico. Por el contrario, «actitud» tiene una clara connotación *práctica*, no *teórica*. Ahora bien, ¿acaso no las actitudes provienen o son el resultado de opiniones? Wittgenstein es muy claro al respecto:

 En lugar de «actitud hacia el alma» podría decirse también: «actitud hacia el hombre». / Siempre podría decir de un hombre que es un autómatas (podría aprender esto en la escuela, en las clases de fisiología) y, sin embargo, esto no influiría en mi actitud hacia los demás. Incluso puedo decirlo de mí mismo. / Pero ¿cuál es la diferencia entre una actitud y una opinión? Yo diría: la actitud viene *antes* de la opinión (*MS* 169, 38; *LSPP II* 38).

El malentendido surge debido a que cuando algo no sale bien modificamos — o sería plausible que modificáramos — nuestras actitudes hacia el otro. Cuando sospecho que finge, bien puedo tomar precauciones en mi respuesta. Quizá le brinde consuelo, pero no estaré sometido a sus caprichos. Sin embargo, cuando no se presentan anomalías, no tenemos opiniones sino que tomamos actitudes frente a los estados mentales del otro. La actitud — naturalmente — viene *antes* que la opinión.

Por ello, bien podríamos decir que el escepticismo de otras mentes surge cuando confundimos actitudes y opiniones, o tomamos las unas por las otras. Esto quiere que el escepticismo de otras mentes no es una postura que quepa generalizar teórica ni prácticamente. Aunque con ello tampoco podemos decir que nos hemos salvado de la incertidumbre. Quizá sea Cavell quien de mejor manera ha interpretado este punto. Para él, nadie ni nada nos releva de nuestra responsabilidad frente al otro: ni los criterios ni su ausencia. No hay algo que nos permita acceder al otro de manera completa y total, ni tampoco hay nada que nos lo impida de manera definitiva:

Ahora podemos ver algo más de lo que se expresa en el mito del cuerpo como algo que vela o esconde la mente. Algo *está* velado — la mente por sí misma —. Pero la idea del cuerpo desempeña su papel. En la fantasía del cuerpo como algo que vela, es él lo que se interpone entre mi mente y la del otro, lo que nos separa. Aquí, la verdad estriba en que *estamos* separados, pero no necesariamente *separados* (por algo); estriba en que somos, cada uno de nosotros, cuerpos, *i.e.*, encarnados; cada cual es éste y no aquél, cada cual aquí y no allí, cada cual ahora y no entonces. Si algo nos separa, se interpone entre nosotros, eso sólo puede ser un aspecto o una postura particular de la mente misma, una *forma* particular de relacionarnos, o en la que estamos mutuamente relacionados (por nacimiento, por la ley, por la fuerza, en el amor) — nuestras posiciones, nuestras actitudes, el uno respecto al otro. Llámese a esto nuestra historia. Es nuestro presente (1979; 368).

El otro es alguien al que yo respondo, y puedo hacerlo responsable o irresponsablemente. Esto es posible sólo si superamos la perspectiva epistémica, y sólo si aceptamos nuestra separación, no como algo remediable, o bien irreparable, sino como un hecho constitutivo de nuestra condición.

Hasta este punto, parece que hemos llegado a una conclusión negativa, pero con ello ya hay cierto avance. Valdés la formula así en su estudio introductorio al segundo volumen de los *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*:

[...] todo el libro es un espléndido viaje a través del juego del lenguaje de los conceptos psicológicos, donde se nos va mostrando hasta qué punto son falsas e ilusorias las figuras que habitualmente nos hacemos de lo mental. A la vez se nos muestra cómo tales figuras nos impiden hacer el esfuerzo necesario para comprender la abrumadora complejidad de lo mental y nos invitan a mirar hacia el lado equivocado [...] miramos hacia un pretendido interior del sujeto como aquello que nos ha de proporcionar la clave sin darnos cuenta de que es en la complejidad de la vida humana donde está el escenario en el que se desarrolla el juego del lenguaje de los conceptos psicológicos (1996; x-xi).

Así, no caben los reduccionismos ni los simplismos didácticos para dar cuenta de lo mental. Por un lado, la concepción cartesiana de la mente falla, pues supone que la dicotomía interno/externo nos proporciona la clave para entender lo mental.

Sin embargo, el fingir no se explica a partir de la idea de que algo interno se oculta tras algo externo, pues se trata de un juego del lenguaje bastante complejo, muy distinto al juego del lenguaje de las expresiones originales y auténticas. El conductismo su antítesis tampoco funciona: al reducir lo interno a lo externo, termina por desdibujar las asimetrías entre la perspectiva de la primera y tercera personas, y minimiza nuestra incertidumbre ante las otras mentes. Es conocido el pomposo slogan ryleano: «Dejar a un lado las esperanzas del Acceso Privilegiado es, también, dejar a un lado el temor del aislacionismo cognoscitivo; perdemos el gusto amargo del Solipsismo junto con su dulzura» (1949; 138). Sin embargo, aunque Ryle pretende salvarnos del aislamiento epistémico, no termina por erradicar nuestra incertidumbre respecto a las otras mentes. Ni la concepción cartesiana de la mente ni el conductismo lógico dan cuenta de las complejidades de lo mental.

A continuación y para finalizar este capítulo, atenderé a algunas posibles objeciones que podrían hacerse a la gramática wittgensteiniana del fingir: en particular, algunas que se desprenden de algunas consideraciones de Ryle.

3.2.4 Ryle y el fingimiento

Uno de los primeros mapas trazados sobre el entorno conceptual del fingir, contemporáneo a la gramática del fingir de Wittgenstein, fue el ryleano. En *El concepto de lo mental*, Ryle trata de establecer una cierta gramática de la imaginación y lo imaginario, y sus relaciones con el fingimiento y el recuerdo. Si enmarcamos el trabajo de Ryle en las filas del conductismo lógico, podemos intuir las razones que le mueven a ocuparse de la imaginación. Ryle, de cualquier forma, es claro:

He mencionado el hecho terminológico de que «mental» se usa, a veces, como sinónimo de «imaginario». Las experiencias de un hipocondríaco se describen, a menudo, como «puramente mentales». Pero mucho más importante que esta rareza lingüística es el hecho de que existe una tendencia general, entre los teóricos y los hombres comunes, a adscribir cierto tipo de realidad fantasmal (*other-worldly reality*) a lo imaginario, considerando luego que la mente es el *habitat* clandestino de tales criaturas descarnadas. Las operaciones de la imaginación son, por supuesto, ejercicios de facultades mentales. Pero [...] pretendo mostrar que tratar de responder a la pregunta «¿Dónde existen las cosas y acontecimientos que la gente imagina?» es tratar de responder a una pregunta espuria. No existen en ninguna parte, aunque se imagine que existen, ya sea en esta habitación, o en Juan Fernández. (1949; 222).

Dicha discusión inicia con el planteamiento que realiza Ryle en el octavo capítulo de *El concepto de lo mental*, en 1949. Éste es sumamente rico, y dibuja un mapa conceptual bastante extenso en el que enmarca al fingimiento en el entorno de la imaginación, la fantasía, incluso el recuerdo. A pesar de las enormes virtudes del

planteamiento ryleano, sabemos que el objetivo de su obra es uno solo: dismantelar lo que denomina «el dogma del fantasma dentro de la máquina». Por ello, el planteamiento que hace del fingir está viciado por el programa conductista y una tesis que a muchos posteriormente les parecería inaceptable: que el fingir se explica a partir de la dicotomía real/aparente.

Ryle piensa que, *e.g.*, un asesinato fingido se diferencia de uno real sólo porque en el asesinato fingido no se lleva a cabo asesinato alguno. Su planteamiento con respecto a la imaginación es aún más problemático: pues para él, «imaginar x » en ningún sentido propio puede constituir un caso de «ver x » (con los ojos de la mente, Ryle añade)¹⁵.

Lejos de la discusión de las imágenes mentales, el caso del fingimiento es problemático en Ryle puesto que acude a la dicotomía real/aparente para dar cuenta de la diferencia entre lo fingido y lo auténtico. Algunos años después, Austin y Anscombe, en un simposio sobre el fingimiento recogido en un volumen suplementario de los *Proceedings of the Aristotelian Society* de 1958, con un aparato argumentativo muy sutil, tratarán de negar la implicación que realiza el conductismo para dar cuenta del fingimiento: a saber, «que el fingimiento implica no ser realmente».

Lo que tiene en mente el conductista es una tesis sumamente extravagante que recoge Austin al inicio de su contribución: el único criterio de que disponemos para diferenciar lo fingido de lo auténtico es un *límite* en la conducta observable. El ejemplo lo recoge Austin de Errol Bedford: la diferencia entre «sentir enojo» y «fingir enojo» no consiste en un estado interno que en el primer caso se presenta, mientras que en el segundo está ausente, sino en un límite con respecto a la conducta observable; así, si A comienza a morder la alfombra o destruye los

¹⁵ El debate en torno a las «imágenes mentales» ha sido bastante acalorado las últimas décadas, tanto desde la psicología como desde la filosofía. Para tener un panorama general del mismo, ver Tye 2000. Para algunas críticas a la concepción conductista de las imágenes mentales, ver Kosslyn 1995, 2003 y 2006. También ya había señalado Dennett (2007) algo al respecto.

muebles de la habitación — piensa Bedford — parecería que no tiene sentido decir que *A* «sólo estaba fingiendo enojo» (ver Austin 1958; 253-4).

Esta misma tesis, aunque velada, es muy similar a la que defiende Ryle. Lo que le preocupa al conductista es que el único criterio del que disponemos para diferenciar lo fingido de lo auténtico sea la presencia o ausencia de un «estado interno». En ello no están mal encaminados. Sin embargo, tampoco es este supuesto límite en la conducta observable el criterio para distinguir lo auténtico de lo fingido.

En primer lugar, lo que habría que decirle al conductista es que si alguien que cree que finge enojo comienza a destruir los muebles de la habitación, ello tampoco nos indica que realmente esté enojado, sino sólo quizá que está un poco mal de la cabeza o no entiende bien qué significa «fingir enojo»¹⁶.

En esta línea, Austin y Anscombe presentan una serie de contraejemplos que parecen desacreditar la tesis conductista. Ellos se percatan de que, en una serie de casos muy bien definidos, fingir implica de hecho ser realmente. El ejemplo de Austin resulta muy esclarecedor: supongamos que *A* finge limpiar las ventanas de la oficina de *B* mientras toma nota de los objetos valiosos que se encuentran dentro; en dicho caso, el que *A* finja limpiar las ventanas de la oficina de *B* implica que, de hecho, *A* limpie las ventanas de la oficina de *B* (ver 1958; 259).

Las argumentaciones de Anscombe y Austin lo que intentan es mostrar la complejidad y multiplicidad de construcciones gramaticales que podemos realizar con el verbo «fingir», y con ello desacreditar la tesis conductista. Sin embargo, no muchos aceptaron las conclusiones de Austin y Anscombe (ver, *e.g.*, Helm 1971; Barrett 1969). Otros intentaron, contra estas críticas, salvar la tesis austiniana con alguna versión modificada de sus contraejemplos (ver Binkley 1974). De cualquier forma, la discusión no llegó a ninguna conclusión satisfactoria.

¹⁶ O quizá, desde una perspectiva wittgensteiniana, está jugando otro juego del lenguaje: su propósito podría no ser fingir, sino, *e.g.*, llamar la atención.

Para esclarecer el debate anterior, podemos considerar la siguiente tesis: la diferencia entre lo fingido y lo auténtico radica en el propósito mismo de la práctica a la que nos estemos refiriendo; *e.g.*, si *A* finge limpiar las ventanas de la oficina de *B*, lo único que esto significa es que su propósito no es el mismo que el que de hecho tiene quien se gana la vida limpiando ventanas ajenas. Esto también funciona en los ejemplos en los que fingir parece que no implica ser realmente; *e.g.*, si un mago finge que corta en tres piezas a su asistente, su propósito no es el que tendría un supuesto asesino serial que de hecho corta en tres pedazos a sus víctimas, sino causar una ilusión visual y sorprender a su auditorio.

Por ello, y a diferencia del que finge limpiar ventanas y de hecho las limpia (pues si no las limpiara, podría despertar sospechas), si el mago en efecto cortara en tres piezas a su asistente, no cumpliría con el propósito de los trucos de magia; *i.e.*, no causaría asombro, sino terror en su auditorio (por tanto, no *fingiría* que corta en tres pedazos a su asistente, sino que *de hecho* la estaría cortando).

Finalmente, pensemos en un caso que podría poner en cuestión la propuesta anterior: el buen actor. Éste encarnaría tan bien su papel que seguiría el propósito de su correspondiente práctica fingida mientras actúa. No sólo ello, pues cuando *A* actúa (finge) ira, de hecho siente ira, y todas sus expresiones no son fingidas, sino auténticas.

Así, parece que la gramática wittgensteiniana — su distinción entre expresiones auténticas y fingidas — resulta incapaz de diferenciar entre lo que sucede con el actor en escena y con el hombre ordinario cuando no está sobre el escenario. Reforzando lo anterior, se podría sugerir que un buen criterio para determinar si *A* es un buen actor consiste en que sus expresiones sean auténticas. Es decir, cuando *A* interpreta el papel de Otelo, no sólo aparenta celos, sino que los siente. Algo análogo sucede con el espectador: cuando *B*, desde su butaca, siente ira contra *A* por asesinar a Desdémona, su ira no podría ser caracterizada como

pseudo-ira, pues la vivacidad con la que la siente puede ser mucho mayor que la que lo embarga contra su vecino cuando no le deja dormir por la noche.

En resumen, el caso del actor no es el caso del fingidor; pues, en el primer caso, los propósitos de la práctica y los estados mentales involucrados parecen ser idénticos a los del ser humano ordinario en sus prácticas cotidianas.

Contra este posible contraejemplo, podríamos argumentar que los compromisos referenciales, también determinados por las prácticas, logran establecer las diferencias entre el actor y el espectador, y el furibundo ordinario y su víctima ordinaria. Cuando *A* (el actor que interpreta a Otelo) llora la muerte de Desdémona (la actriz que interpreta dicho papel), y *B* (el espectador en su butaca) llora la misma muerte de Desdémona y se enfurece con, o siente pena por, Otelo, tanto los compromisos referenciales de *A* como de *B* no son los mismos que si dicha muerte no fuera parte de un montaje teatral: en el primer caso, ni *A* ni *B* van al funeral de Desdémona; en el segundo, ambos irían a su funeral y quizá guardarían luto o sufrirían el duelo¹⁷.

Aun así, tanto los buenos actores, los atentos espectadores, como los seres humanos en sus prácticas cotidianas, poseen estados mentales que no es posible diferenciar por referencia a expresiones auténticas o fingidas, o estados mentales y pseudo-estados mentales: sólo es posible establecer la diferencia a partir de los compromisos referenciales de las prácticas mismas. Wittgenstein seguramente tuvo algo así en mente cuando anotó la diferencia entre tener la representación correcta de un estado mental y tener en claro sus consecuencias:

«Sé que le ha gustado verme». ¿Qué se sigue de esto? ¿Qué de importancia? ¿Olvídate de que tienes la representación correcta de su estado mental! ¿Puedo realmente decir que la importancia de esa verdad reside en que tiene ciertas consecuencias? Es agradable estar con alguien que se

¹⁷ Algunas de estas consideraciones las aplico de las tesis que defiende Pereda (ver 2006).

alegra de vernos, que se comporta de éste y aquel modo (si uno sabe de antes una serie de cosas sobre su conducta). (*MS 169*, 49; *LSPP II*, 49).

Capítulo 4

Lo interno y lo externo

Hay conceptos internos y conceptos externos. / Lo que quiero decir es, ciertamente, que lo interno se diferencia de lo externo por su lógica. Y que, efectivamente, la lógica explica la expresión “lo interno”, la hace comprensible (*LSPP II 62*).

En los capítulos precedentes he tratado de seguir de cerca el ciclo argumental wittgensteiniano iniciado en sus observaciones sobre el seguimiento de reglas, pasando por el argumento contra el lenguaje privado, hasta terminar en su gramática del fingimiento. La intención inicial era mostrar que estas partes en su conjunto pertenecían al mismo ciclo argumental, el cual está destinado a mostrar las confusiones que se desprenden de la concepción cartesiana de la mente y la doctrina del ojo interno. Para Wittgenstein, lo que corría peligro era la gramática misma de nuestros conceptos psicológicos y, en particular, la imagen de lo interno y lo externo que la delinea.

En el presente capítulo, se termina el ciclo con una fase mucho más constructiva: una gramática de lo interno que capture la mayoría de nuestras intuiciones ordinarias, sin que deforme la gramática de nuestros conceptos.

Para ello, inicio, planteando de manera general, algunas de las paradojas que se desprenden del concepto ordinario de lo interno. En un segundo momento, analizo un nuevo argumento wittgensteiniano que prefigura ya su concepto de lo interno: aquél que niega que nuestras autoatribuciones de estados mentales puedan ser consideradas como traducciones de una habla interna. En tercer momento, explico el concepto wittgensteiniano de lo interno: la diferencia entre lo externo y lo interno es meramente conceptual. Por último, hago una

recapitulación general de lo tratado en el trabajo con el objetivo de que la gramática de lo interno encuentre un lugar natural en la argumentación.

4.1 El concepto ordinario de lo interno

El concepto que tenemos acerca de lo interno resulta paradójico. Como tal, éste se aloja en el centro de nuestro plexo de conceptos psicológicos. Lo usamos cotidianamente innumerables veces: cuando nos preguntamos qué pasa por la cabeza de otra persona, o cuando no sabemos cómo tomar una mirada o gesto y nos preguntamos qué se esconde detrás de éste.

A pesar de nuestro aparente uso diestro del concepto, ¿sabemos bien a bien a qué nos referimos cuando lo usamos? Por ejemplo, ¿sabemos dónde se ubica lo interno? Sabemos que en un sentido literal lo *interno* no se encuentra *dentro* del sujeto, y por tanto tendría muy poco sentido ubicarlo en algún lugar fuera de éste.

La paradoja se vuelve aún mayor cuando tratamos de describir sus contenidos. Sabemos que la experiencia interna constituye una parte esencial de la vida humana, pero a algunos les parece una tarea imposible describirla o definirla. Nuestro lenguaje resulta incapaz de capturar del todo a la conciencia: un conjunto muchas veces informe de experiencias fluctuantes. Incluso cuando se trata de una experiencia particularísima — mi miedo a los aviones o a las arañas, el cariño que tengo a mi madre, o la satisfacción que siento al comer helado de chocolate — y la tarea pareciera más sencilla, podríamos estar tentados a afirmar que la única forma de tener conocimiento de dichas experiencias sería tenerlas.

A partir del punto anterior, podríamos llegar a la creencia de que nuestros estados mentales, ya sea uno en específico o el conjunto total de nuestra vida mental, son inherentemente privados y, por tanto, cognoscibles sólo por el sujeto que los posee.

Sin embargo, y he aquí de nuevo la paradoja, esto implicaría que la comunicación humana sería inútil. Parecería que de pronto se ha vuelto paradójico hablar sobre lo que sentimos o experimentamos. Así, el sujeto sería inevitablemente arrastrado hacia el solipsismo. ¿Acaso no sería su conciencia el único mundo del cual tendría conocimiento? Y, ¿no sería este mundo exclusivamente suyo una esfera privada a la cual sólo él podría tener acceso?

Ahora bien, ¿qué es aquello que hace tan esquivo y problemático al concepto que tenemos de lo interno? Quizá sea útil atajar la pregunta a partir de ciertas paradojas que presenta la psicología. En primer lugar, como Wittgenstein lo señaló en sus lecciones sobre Filosofía de la Psicología en Cambridge, lo más paradójico para el psicólogo resulta que éste al parecer nunca observa directamente los fenómenos que dice estudiar (ver también *BPP I* 287-8, 292). Lo que el psicólogo puede observar, en sentido estricto, sólo son las manifestaciones de lo interno, nunca lo interno propiamente dicho. La única alternativa que tendría para tener un acceso directo a lo interno sería la introspección, pero ello podría resultar más problemático. En primer lugar, implicaría circularidad: para observar el pensamiento, por ejemplo, éste tendría que saber de inicio qué es el pensamiento: «la introspección no nos dice lo que es pensar; porque si le pido a alguien que se observe a sí mismo pensando, debe saber ya de antemano lo que es pensar» (*LPP* 20). En segundo lugar, los resultados de una investigación vía introspectiva serían ampliamente cuestionables: ¿por qué los resultados particulares a los que llega el psicólogo introspectivamente deberían valer para cualquier otro ser humano? Por ejemplo, si vía introspección llega a la conclusión de que siempre que piensa viene a su mente una imagen, esto podría ser falso o verdadero sólo en su caso y en ciertos casos, pero no aplicaría necesariamente para la forma en la que otros seres humanos piensan. Por último, habría que separar el acto de observar la experiencia del acto de tenerla. Lingüísticamente,

entre el uso de la primera persona y la tercera persona del singular. Apunta Geach durante los cursos de Wittgenstein en 1946-1947:

Es característico de todo lo que llamamos experiencia, de todo lo que designamos por medio de expresiones psicológicas, que el verbo tenga una primera persona del singular no basada en observación alguna, y que la tercera persona del singular se base en la observación. Aunque esto, efectivamente, sea característico de nuestros conceptos psicológicos, lo es porque caracteriza los fenómenos psicológicos, la naturaleza de los fenómenos psicológicos: en particular, cuando la tercera persona del singular viene caracterizada por la observación de la conducta y la primera, sin tal observación (*LPP* 197).

Si retomamos lo dicho párrafos atrás, esta paradoja salta a la vista: por un lado, no *observamos* los fenómenos psicológicos de las otras mentes, sólo su manifestación — no observamos la experiencia interna de otra persona, sólo su conducta —, y en sentido estricto tampoco *observamos* nuestros propios fenómenos. Aunado a ello, si *observas* tus propios estados mentales puedes alterarlos creando nuevos estados mentales, y el punto por lo que se buscaba observarlos era precisamente que eso no sucediera.

Partiendo de estos puntos iniciales puede quedar claro que pensar lo interno tiene algo de elusivo en general. Esta desorientación puede hacer que caigamos nuevamente en la idea de que lo interno consiste en experiencias específicas pero indescriptibles, sólo cognoscibles por el individuo que las posee.

Pero, ¿acaso este viejo *Urbild* acerca de lo mental puede tener algún sentido? Primero, asistimos a un choque entre la noción de privacidad, y el hecho de que a pesar de ello podemos discutir sobre nuestras experiencias, y de hecho lo hacemos ordinariamente. Si nuestro mundo privado de la experiencia es, en principio, inaccesible a los otros, ¿cómo nos manejamos para discutir con otros acerca de él?

Chocamos nuevamente con la concepción cartesiana de la mente: la respuesta natural sería que nuestras palabras no son otra cosa que una especie de *traducción* de nuestros pensamientos. A pesar de que nuestro mundo de la experiencia sea privado, de cualquier forma puede ser representado de una manera coherente y comprensible para los otros.

Esta respuesta parece plausible si atendemos a usos ordinarios como los siguientes: «No encuentro los términos precisos para describirlo, pero...», «No sé bien a bien cómo ponerlo en palabras, pero...». Sin embargo, siguen surgiendo algunas anomalías: ¿cómo podemos traducir algo que los otros no pueden conocer en términos que supuestamente comprenden?, ¿cómo pueden hacer la conexión entre la palabra y un supuesto objeto que de modo necesario les sigue perpetuamente oculto? En síntesis, ¿en verdad se da un proceso de *comparación* y *traducción* cada que alguien dice lo que piensa?

Wittgenstein se enfrenta nuevamente a la concepción cartesiana con la cual hemos estado tratando, pero ahora el ángulo es distinto. Ya hemos visto que Wittgenstein considera que las oraciones psicológicas en presente indicativo de la primera persona — las autoatribuciones de estados mentales — no pueden ser considerados *informes* o *reportes* sobre nuestros estados internos. Ahora argumentará que tampoco pueden ser consideradas *traducciones* de nuestros pensamientos.

4.2 *Experiencia interna y traducción*

En primer lugar, los problemas que surgen de la idea de que *traducimos* nuestra experiencia interna en palabras nos sugieren que las relaciones entre lo interno y el lenguaje son sumamente complejas. En segundo, dichos problemas muestran que a pesar de que la idea de la traducción, como salida del solipsismo, parezca evidente y verdadera, puede ser que descansa sobre presupuestos falsos. Contra

esos presupuestos será contra los que argumentará Wittgenstein. Su tesis es contundente: «El conocimiento no se traduce (*übersetzt*) en palabras cuando se expresa. Las palabras no son ningún tipo de traducción (*Übersetzung*) de otra cosa que estaba allí antes que ellas» (Z 191). Vayamos ahora por pasos.

Wittgenstein afirma que la misma idea de traducción aplicada como puente entre lo interno y lo externo carece de sentido. Su primer punto es evidente: sólo tiene sentido hablar de traducción si es posible distinguir entre traducciones fiables y no fiables, más exactas o menos exactas, más o menos precisas. Por tanto, si hablamos de traducción de lo interno — digamos, pensamientos — en externo, mediante palabras, esto genera una dificultad al parecer insalvable: si lo interno es — por hipótesis — inaccesible a los otros, ¿cómo puede ser verificada la fiabilidad y exactitud de la traducción? Toda esta problemática está recogida en extenso en los apuntes de Geach:

Quando digo «Esta noche hará frío», el auténtico pensamiento está en mí; y sólo puedo ofrecerte una traducción. Yo tengo el enunciado; a ti te doy una fotografía. [...] ¿Es el pensamiento un lenguaje privado comunicable sólo mediante otra técnica, hablando o por figuras? / Cuando una persona normal habla supongo que algo sucede detrás de las palabras. No podemos saber lo que sucede, pero ¿no podemos saber nada? Tiene que haber algo de lo que las palabras sean una proyección? [...] ¿Cuál es el criterio de que alguien está expresando su pensamiento? ¡Tras un proceso de comparación de las palabras con sus pensamientos alguien dice: «Tengo la intención de dar a Wittgenstein 5 libras»! / Al fin y al cabo, se dice: «Tengo una idea pero no sé cómo expresarla». Puede haber casos en los que ninguna otra persona pueda decir lo que yo quiero decir. Ningún otro podría decir qué cambio es necesario. ¿Es esto «comparar palabras con el propio pensamiento»? / ¿Puedo confiar en la palabra de alguien que dice que compara las palabras con su pensamiento? Pero ¿tiene algún sentido la palabra «comparar»? / Supongamos que dibujo algo antes de hablar y que luego digo: «Esta es la

proposición correcta; la he comparado con mi dibujo». Pero ¿qué sentido tiene decir que se puede *fiar* uno de alguien cuando dice que ha hecho la comparación? (LPP 28).

Esta forma dialógica típicamente wittgensteiniana de abordar los problemas recoge los puntos mencionados con anterioridad: enuncia una posible respuesta, y luego la muestra carente de sentido.

Había dicho que la suposición de que lo interno es una esfera privada traía el problema de la comunicación de las experiencias subjetivas. La respuesta desde una concepción cartesiana es la de la traducción mediante palabras como puente entre lo interno y lo externo. Esto genera, como dije, otro conflicto: ¿cómo saber si la traducción es fiable y precisa? Pues la respuesta, si queremos seguir salvando la mitología depositada en nuestro lenguaje, es obvia: es el sujeto que posee las experiencias subjetivas quien hace la comparación que se requiere para verificar si la traducción es fiable y precisa. Ahora bien, ¿qué sentido puede tener una respuesta de este tipo? Wittgenstein es severo contra una respuesta como la anterior:

Imaginémonos una tabla que existiese sólo en nuestra imaginación; algo así como un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. ¿Pero debemos también decir que se trata de una justificación cuando esta tabla sólo se consulta en la imaginación? «Bueno, entonces es precisamente una justificación subjetiva.» Pero la justificación consiste, por cierto, en apelar a una instancia independiente. «Pero seguramente que yo puedo también apelar de un recuerdo a otro. Yo no sé (por ejemplo) si he retenido correctamente la hora de salida del tren, y para controlarla hago memoria de la figura de la página del horario de trenes. ¿No tenemos aquí el mismo caso?» No; pues este proceso tiene que provocar realmente el recuerdo *correcto*. Si la figura mental del horario de trenes no pudiera *comprobarse* ella misma en cuanto a su corrección, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo?

(Como si alguien comprase varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de la verdad de lo escrito.) / Consultar una tabla en la imaginación es tan poco consultar una tabla, como la imagen del resultado de un experimento imaginado es el resultado de un experimento. (*PU* 265).

El contraste que realiza Wittgenstein entre supuestas comparaciones subjetivas por ejemplo, la que el sujeto realiza entre lo que piensa y lo que dice y otras, de carácter objetivo, en las que hay un criterio independiente que permite la comparación, es constante mientras trata de demoler los presupuestos de la imagen falsa de la traducción de lo interno (ver *LPP* 165-6; 302).

Su ejemplo favorito para el contraste, como se puede ver, es la consulta de los horarios de un tren. Supongamos que yo pienso «Mi tren sale a las tres de la tarde». Quizá, luego se lo diga a mi acompañante: «Nuestro tren sale a las tres de la tarde». Pareciera, entonces, que se abre un hiato entre mi pensamiento y mi expresión, el cual puede ser zanjado mediante una comprobación subjetiva. Quizá, mediante la introspección, yo realice ese acto para verificar si mis palabras pronunciadas corresponden con mis pensamientos y creencias. Ahora bien, en este punto, se preguntará Wittgenstein: ¿tiene algún sentido hablar de «comparación»? ¿Tendrá sentido para mi acompañante *fiarse* de la comparación que sólo *yo* puedo realizar entre mi pensamiento y mi pronunciamiento lingüístico? Si es verdad que lo que yo digo es una mera traducción de lo que sucede en mi fuero interno, en efecto se podrá comparar, y por tanto verificar la fiabilidad y precisión de mis expresiones.

Sin embargo, de nuevo Wittgenstein se preguntará: ¿qué caso tiene una comprobación si sólo *yo* puedo realizarla? Y, más aún, ¿qué caso tendrá para mi acompañante fiarse de mí, si la comprobación es subjetiva, y tendría que fiarse tanto de mis expresiones como de mis comprobaciones subjetivas? La respuesta es evidente: no tiene sentido aquí hablar ni de «comprobar» ni de «fiarse» o «no fiarse». Mi acompañante, si duda que nuestro tren salga a las tres de la tarde, irá

al tablero de horarios y lo comprobará. Si no hay un criterio independiente, como en este caso lo es el tablero de horarios, «comprobación» y «fiabilidad» carecen de sentido: «Comparar pensar y hablar es como comparar lo que sucede en habitaciones diferentes. No tiene sentido decir que se trata de algo fiable» (LPP 166).

Ahora bien, lo anterior no significa que en efecto el individuo compare sus palabras con sus pensamientos, aunque dicha comparación sólo se realizara en el fuero interno. Esto nos llevaría al solipsismo. Lo que trata de demoler Wittgenstein es la idea misma de traducción de lo interno mediante el lenguaje, y por tanto las nociones de fiabilidad y exactitud aplicadas a dichas oraciones.

Para ello, supongamos que el sujeto encontrase un error en su primera expresión, ¿podría éste estar seguro que la segunda expresión es más precisa que la primera? Probablemente pensaría que sólo cometió un error. Quizá ninguna de las dos expresiones es correcta y precisa, por lo que se requeriría una tercera versión. El problema ahora se ve claramente: en su búsqueda de precisión, el individuo nunca pisa terreno firme, cada una de sus expresiones se fundamenta en su creencia de que es correcta, pero de manera intrínseca cada una de ellas no importa el número de versiones posibles, se encuentra en el mismo nivel que las otras. Frente a un número ilimitado de posibles traducciones, el individuo sólo puede elegir entre alguna de ellas si le parece correcta en un momento determinado. Dado que carece de un criterio independiente, no hay forma de distinguir entre lo que *parece* correcto y lo que *es* correcto. Así, conceptos como «precisión» o «traducción» no aplican en este terreno. Lo interno se nubla nuevamente frente a nosotros.

Ahora bien, ¿sucede lo mismo siempre que traducimos, por ejemplo una frase de una lengua a otra? Sabemos que no, pues la existencia de una práctica pública nos provee de un contexto dentro del cual es posible distinguir lo que *parece* de lo que *es* correcto. Dentro de la práctica de traducción existen reglas y

procedimientos que es posible o no aplicar correctamente¹. Y, dado que existen dichas reglas y procedimientos, también podemos distinguir entre traducciones más precisas que otras, y el acto de traducir de aquel relativo simplemente a expresar lo que se cree correcto en un momento determinado.

Dados estos pasos, ahora podemos comprender la conclusión del argumento, enunciada en su tesis que citamos al inicio de este análisis: «Las palabras no son ningún tipo de traducción de otra cosa (*eines Andern*) que estaba allí antes que ellas» (Z 191). Me explico. El objetivo del argumento wittgensteiniano es negar la idea de que las expresiones en primera persona son traducciones o representaciones de eventos privados. Pero, al hacerlo, también niega el presupuesto de esta idea: a saber, que debemos suponer, para explicar la naturaleza de nuestras emisiones lingüísticas, la noción misma de eventos privados e internos.

Parece que no tenemos buenas razones para suponer que hay alguna cosa detrás de las expresiones de la cual éstas sean su traducción. La razón de ello es que las autoatribuciones de predicados psicológicos no pueden ser catalogadas como *reportes*, pues el único supuesto acceso a los eventos internos ha sido descartado ya en capítulos anteriores.

Dado que no podemos distinguir entre la creencia en que un evento tiene lugar y el evento efectivamente teniendo lugar, la noción de eventos como ocurrencias que existen con independencia queda anulada. De hecho, lo único

¹ Wittgenstein no piensa que exista *a priori* un método o un sistema para traducir. Lo que no quiere decir que no existan prácticas públicas con sus respectivas reglas y procedimientos que nos provean de criterios para distinguir una traducción imprecisa de una precisa. Aunque es curiosa su analogía y dependiente de su filosofía de las matemáticas entre un problema de traducción y un problema matemático: «Traducir de un lenguaje a otro es una tarea matemática, y la traducción a una lengua extranjera de un poema lírico (por ejemplo) es similar a un problema matemático. Porque, sin duda, se puede plantear el problema: “¿Cómo ha de traducirse es decir, reemplazarse este chiste por otro en ese lenguaje (por ejemplo)?” Y el problema *puede* también resolverse; pero no existe ya de antemano un método, un sistema para su solución» (BPP I 778).

que juega un rol en el juego del lenguaje, y por tanto lo único que debiera importarnos, es lo que dice o lo que está inclinado a decir el individuo.

Así, podemos abandonar definitivamente la idea de procesos mentales que existen con independencia de las autoatribuciones de predicados psicológicos. Ahora bien, cabe señalar que esto no sucede debido a que el individuo no sea de fiar — con la tesis escéptica omnipresente del fingimiento a cuestas, ya revisada en el capítulo anterior —, sino porque ya no tiene sentido tratar las palabras y los pensamientos del individuo como dos entidades separadas, en una correlación uno a uno.

4.3 El concepto wittgensteiniano de lo interno

Dicho brevemente: la imposibilidad de comparar palabras y pensamientos implica un plexo completamente distinto de relaciones conceptuales. Así lo muestra Geach en sus apuntes: «“Me parece que he multiplicado correctamente” no significa “He multiplicado correctamente”. Pero, evidentemente, si me parece que he comparado, he comparado» (*LPP* 28). Lo que esto muestra es que, de cualquier forma, hablar aquí de comparación nos lleva por mal camino. Si el discurso sobre lo interno no puede ser falso, su aspiración de validez no puede descansar en la idea de que es una traducción o proyección precisa de lo que ocurre dentro del individuo. Johnston se percata de la importancia crucial del argumento wittgensteiniano:

La importancia de este argumento es difícil de exagerar, pues éste destruye nuestra imagen natural de lo interno y nos reclama que repensemos de manera general nuestro acercamiento a los conceptos psicológicos. El argumento desafía nuestros presupuestos más básicos acerca de cómo debemos entender lo interno y, si estos son derribados, de ninguna forma queda claro qué debemos poner en su lugar. La tentación es optar por el conductismo, pero éste, más que resolver el problema, sólo lo suprime. A

pesar de todos los misterios e incertidumbres que lo rodean, lo interno juega un rol crucial en nuestras vidas y, desde una perspectiva wittgensteiniana, el objetivo es entender dicho rol, no negarlo (1993; 5).

A partir de este giro wittgensteiniano, surgen una serie de problemas que habrá que resolver. Por ejemplo, si la función representacional del lenguaje no sirve para dar cuenta de las autoatribuciones de predicados psicológicos, ¿cómo opera allí el lenguaje? También, si dichas autoatribuciones parecen gestarse en un vacío carente de reglas, ¿cómo pueden tener significado las palabras del individuo? Aquí, otra de tantas paradojas: a pesar de ello, estas palabras parecen importarnos más que cualesquiera otras.

Por el momento, sentadas ya las bases del análisis, exploremos con mayor fineza el argumento. Parecería que, de inicio, el discurso interno fungiría como un claro contraejemplo a las afirmaciones de Wittgenstein. Nuestra tendencia natural consistiría en verlo como una humilde copia del discurso externo. Uno habla consigo mismo en silencio, mientras que lo hace con sonidos más o menos elevados cuando habla con otros. Aquí, al parecer no surgiría el problema de la traducción, pues el reporte del individuo respecto a su monólogo interno sólo daría voz a palabras que de hecho ya ha usado, sólo que interna y no externamente. Pero el problema surge de cualquier forma: en ausencia de una comprobación independiente, no tiene sentido hablar de más o menos fiabilidad o precisión, y por tanto dicho discurso no puede construirse ni comprenderse como un *reporte*. Este argumento lo recoge Jackson en sus apuntes:

Consideremos ahora «hablar con uno mismo» o «habla imaginada» [...] / Hay un fuerte deseo de decir: «Es semejante a hablar en voz alta» o «Es algo así como una imagen del hablar en voz alta». Estas afirmaciones son insostenibles. Pero la gente encuentra algo en ellas. Siente, por ejemplo, que es «algo como, o exactamente como» hablar en voz alta, o que «es algo como murmurar en voz baja», y puede que sienta que el murmullo proporciona el

vínculo de conexión, el caso que conecta el «habla imaginada» con el habla ordinaria; que ello proporciona una transición. Pero sabemos que no vale decir: «Smith da informes fidedignos sobre su hablar consigo mismo». «Fidedigno» no tiene sentido, a no ser que quiera decir «Smith no informa de que se ha dicho a sí mismo que Jones es malo, cuando él sabe perfectamente que se dijo a sí mismo que Jones no es un mal tipo», o algo parecido. «Es un relator fidedigno de lo que dice *The Times*» no tiene sentido; se comprueba leyendo *The Times*. Y él también puede comprobarlo leyendo *The Times*. Pero «Es un relator fidedigno de lo que realmente se dice a sí mismo» no nos vale ni a nosotros ni a él, en ese caso el que parezca a uno haber dicho X es el único significado que puedo dar a «He dicho X» (*LPP* 304).

Esto implica que, cuando Smith nos dice qué se ha dicho a él mismo, lo que nos diga no puede ser considerado como una *reproducción* de algo. Sus palabras no constituyen un *reporte* sobre procesos separados y privados. El interés que podamos tener en aquello que nos diga no debe descansar sobre su posible precisión, pues el mismo concepto de «precisión» no tiene aquí ningún sentido.

Si tratamos de continuar con esta implicación, de la que Wittgenstein quiere desembarazarnos, y evadir la conclusión anterior, posiblemente estaremos tentados a buscar otro criterio, un criterio independiente, contra el cuál pueda ser comprobada la fiabilidad y precisión del discurso interno. Buscando este criterio, y tratándolo de establecer, caeremos en mayores dificultades.

Imaginemos que Smith se dice a sí mismo «Tengo hambre», luego le dice a su acompañante lo mismo, pero en voz alta. Ahora supongamos que se encuentra un correlato físico que coincide tanto en el discurso interno como en el externo. Cuando Smith se dice «Tengo hambre» y dice a su acompañante lo mismo en voz alta, notamos ciertos movimientos de la laringe. Esto parecería confirmar la fiabilidad y precisión del discurso interno, y así regresaríamos a la tesis de que sus expresiones son la proyección externa de procesos internos.

Una primera objeción parece evidente: no hay garantía de que dicha correlación exista. Otra objeción, mucho más profunda, es que la referencia a un criterio independiente en este caso, ciertos movimientos de la laringe introduce un nuevo criterio y, por tanto, un nuevo concepto.

Consideremos la posibilidad de que ambos criterios fueran divergentes en algún momento. Que, por un lado, Smith nos dijera «Tengo hambre» y, por otro, no hubiese movimientos de la laringe. Si tomamos el nuevo criterio como el principal y más competente, y afirmamos que Smith se equivoca respecto a lo que se ha dicho a sí mismo, estaríamos así abandonando nuestro actual concepto de «discurso interno». Si, por el contrario, tomamos lo que dice Smith como el criterio más competente, no podremos decir en adelante que algún dato físico nos ofrece una comprobación independiente a lo que él diga. Así pues, dado que los dos criterios son independientes uno del otro, no hay razón alguna por la que debamos conservar ambos. O, al menos, el nuevo criterio parece que no es de nuestro interés².

Así, podemos percatarnos que nuestro interés radica en lo que el individuo tenga que decir o no decir, no en una posible comprobación que recurra a un criterio independiente. En otras palabras, es un interés en un tipo de descripción en la que no hay diferencia entre *cómo le parezca* al individuo y *en lo que de hecho le suceda*. Justo por esta razón no tiene caso buscar un nuevo criterio que justifique nuestro actual concepto.

Si lo que actualmente llamamos «discurso interno» no implica criterios independientes al individuo, la introducción de dichos criterios sólo puede

² Todo el argumento lo resume Wittgenstein de la siguiente forma: «El habla silenciosa ‘interior’ no es un fenómeno cuasi-oculto, difícil de ver con claridad, y al cual tenemos que intentar ver más claramente, diciendo sobre ello tanto como sepamos. *En absoluto* está oculto, pero su concepto es confuso. / Podemos denominarlo acontecimiento articulado: puesto que tiene lugar en un *lapsus temporal*, y puede acompañar a un acontecimiento ‘externo’. / (La pregunta sobre si los movimientos de la laringe, etc., ocurren siempre, o la mayoría de las veces en relación con el discurso interno, es, tal vez, de gran interés, pero no para nosotros)» (*LSPP I* 852).

generar un juego del lenguaje completamente nuevo. Ahora bien, dicho juego no nos proveería de evidencia objetiva de lo que realmente acontece *dentro* de nosotros, más bien reemplazaría nuestro concepto existente por otro de tipo completamente distinto.

En lugar de buscar una confirmación independiente de lo que dice el individuo, Wittgenstein nos pide que reconozcamos la distintiva gramática del discurso interno. Más que verlo como una versión oculta del discurso externo, nos pide que lo comprendamos de modo conceptualmente distinto, aunque atado o encadenado de alguna manera al discurso externo³.

Para diferenciar ambos tipos de discurso, Wittgenstein describe un caso donde las diferencias serían mucho más obvias:

Imagina *este* juego. Lo llamo “tenis sin pelota”: Los jugadores se mueven en una pista de tenis justamente como en el tenis, e incluso tienen raquetas, pero pelota no. Cada uno reacciona ante el golpe del otro como si, o más o menos como si, una pelota hubiese causado su reacción. (Maniobra.) El juez, que ha de tener buen ‘ojo’ para este juego, decide en casos dudosos si una pelota dio en la red, etc., etc. Este juego a menudo tiene gran parecido con el tenis y es, a su vez, fundamentalmente diferente. (*LSPPI* 854).

Johnston lleva el caso más allá (ver 1993; 7-8). Supongamos así un juego que podemos llamar «tenis interno». En él, los dos jugadores juegan tenis en su imaginación. Así, ellos juegan tenis y se describen el uno al otro los tiros que han intentado y si han sido o no ejecutados exitosamente. Tanto el «tenis sin pelota» wittgensteiniano, como el «tenis interno» de Johnston, son juegos que de una u

³ «El íntimo parentesco del ‘habla interna’ con el ‘habla’ se expresa en que se puede comunicar audiblemente lo que se habló internamente, y que al habla interna la puede *acompañar* una acción externa. (Puedo cantar internamente, o leer en silencio, o calcular de memoria, y en cada caso seguir un ritmo con la mano)». (*PU II* 187; 302).

otra forma están relacionados con el tenis, pero también son fundamentalmente distintos a él⁴.

El «tenis interno», por ejemplo, ni siquiera puede ser llamado «ejercicio». De hecho, éste presupone una serie muy distinta de cualidades para ser jugado. Por ejemplo, sinceridad, y una capacidad de apreciación realista de las propias habilidades para jugar al tenis.

Imaginemos otro ejemplo: aplicamos un examen de aritmética a un par de alumnos. En él, les pedimos que realicen un cálculo y que nos proporcionen una respuesta al mismo. El primer alumno, llena la hoja con anotaciones que nos permiten seguir su proceso mental hasta llegar al resultado que nos brinda. El segundo, por el contrario, sólo arroja la respuesta. En el primer caso, sea correcta o incorrecta su respuesta, sabemos qué llevó al alumno a ella. En el segundo caso, no. Podría ser que me hubiera distraído, y el segundo alumno copiara la respuesta del primero. Ya estamos listos para trazar la analogía: bien podríamos decir que el primero es un «cálculo externo», y el segundo — en caso de que no hubiese copiado — habría hecho un «cálculo interno». Se puede ver que la diferencia entre uno y otro es conceptual: por lo mismo sus consecuencias prácticas son distintas. En el primer caso juzgo el cálculo de manera distinta que en el segundo⁵.

⁴ Podemos imaginar otro caso: alguien imagina una partida de ajedrez mientras practica para un concurso — algo que, sin duda, hacen quienes juegan habitualmente este juego —. En él, se imagina todos los posibles movimientos de un rival y sus posibles estrategias para atacar. Este juego podría ser denominado «ajedrez interno», y la una diferencia con una partida perceptible de ajedrez serían sus relaciones conceptuales; *e.g.*, en el ajedrez interno tiene poca importancia quién gana la partida, no así en el juego externo del ajedrez.

⁵ Así elabora el ejemplo Wittgenstein: «Entonces, ¿*realmente* no calculo cuando calculo con la cabeza?!» — ¡Tú mismo eres capaz de distinguir entre calcular con la cabeza y calcular perceptiblemente! Y sólo puedes tener el primer concepto si ya tienes el último, y sólo puedes aprender aquella tarea aprendiendo ésta. (Sus conceptos están tan próximamente emparentados y tan ampliamente distanciados como los conceptos de un número racional y un número cardinal)» (*LSPPI* 857).

A partir de estos ejemplos, y contrastándolos con el caso del discurso interno, nos queda claro que es difícil afirmar que el «tenis interno» y el «tenis externo» sean el mismo tipo de juego. El hecho de que las consecuencias prácticas sean mucho más claras hace evidente que la versión *interna* de una actividad *externa* implica un conjunto completamente distinto de relaciones conceptuales.

Podríamos resumir así la concepción que Wittgenstein defiende del concepto de lo interno: podemos estar inclinados después del argumento wittgensteiniano que muestra las asimetrías entre el discurso interno y externo a atribuirle a lo interno algún tipo de estatuto ontológico. Vale la pena recordarlo nuevamente: la diferencia entre lo interno y lo externo es meramente *conceptual*.

4.4 La nueva imagen de lo interno y lo externo

Hemos llegado al final. Hemos trazado después de complicados hilos argumentales a lo largo de los capítulos la gramática de lo interno que nos ofrece Wittgenstein. Esto es importante, puesto que Wittgenstein — mediante sus anotaciones sobre seguir reglas, el argumento contra el lenguaje privado, y su gramática del fingimiento — no sólo busca cuestionar la imagen de lo interno que se desprende de la concepción cartesiana de la mente. También nos ofrece una gramática corregida: lo interno parece no tener el sentido metafísico ni epistémico que le atribuimos ordinariamente: más bien, las diferencias entre nuestros conceptos de interno y externo es meramente conceptual. Lo que resta, quizá, sea una tarea sumaria: recapitular las notas más importantes de esta nueva imagen de lo interno y lo externo que nos ofrece Wittgenstein. Eso haré en este último apartado del trabajo

A lo largo de este texto he seguido el hilo de la crítica que realiza Wittgenstein a la imagen de lo interno — la cual se desprende de la concepción cartesiana de la mente — como algo oculto o privado. En este capítulo, a partir del argumento

contra la imagen de las autoatribuciones de estados mentales como traducciones de eventos internos, se mostró el vínculo entre lo interno y lo externo: hablar de eventos internos sólo tiene sentido si disponemos de criterios externos para dichos eventos. Ahora bien, parece necesario preguntarse: si la imagen de lo interno y lo externo es tan confusa, ¿por qué seguimos usándola?

En primer lugar, parece que no podemos desecharla tan fácilmente, pues es parte de la gramática de nuestros conceptos psicológicos. En segundo lugar, parece que en realidad concebimos a lo interno como algo misterioso, a pesar de los intentos wittgensteinianos por desmitificarlo. ¿Cuántas veces de hecho las personas incluso más cercanas a nosotros actúan de manera que nos hacen sentir que no las conocemos en absoluto?

Empecemos por este sentimiento ordinario. Parece que la razón más obvia por la que concebimos a lo interno como algo oculto es que normalmente parece que lo que nos importa del otro no es su conducta, sino lo que está detrás de ella *e.g.*, lo que nos importa no son los gemidos del que tiene dolor, sino el hecho mismo de que tiene dolor, el cual parece estar detrás de su comportamiento . Esta imagen de lo interno como algo que se oculta detrás de lo externo, como lo hemos visto es el resultado de una concepción cartesiana de la asimetría entre la primera y la tercera personas: para el cartesianismo dicha asimetría radica en que desde la perspectiva epistémica de la primera persona nosotros tenemos un conocimiento directo de nuestros estados mentales, mientras que éste es sólo indirecto desde la perspectiva de la tercera persona a través de la observación de la conducta del otro. La solución wittgensteiniana es que dicha asimetría no es epistémica, sino sólo gramatical: el individuo no tiene dudas sobre el contenido de sus estados mentales porque el juego del lenguaje de las autoatribuciones de estados mentales excluye cualquier tipo de duda. Introducir en este juego del lenguaje la posibilidad de la duda socavaría nuestra concepción misma del «sujeto».

En otras palabras: desde una perspectiva wittgensteiniana, hablar de acceso o conocimiento privilegiado es confuso. La única razón por la cual parece que no me puedo equivocar con respecto a mis estados mentales es que, dentro del juego del lenguaje de las autoatribuciones de estados mentales, éstas cumplen el rol de expresar dichos estados: *i.e.*, no hay ningún hiato entre lo que digo sinceramente sobre mis estados mentales y mis estados mentales mismos. Wittgenstein nos lo sugiere así:

El que lo interno nos está oculto quiere decir: nos está oculto en un sentido en el que no está oculto para *él*. Y no está oculto para el poseedor en el sentido de que *él lo emite* y nosotros damos crédito a la emisión bajo determinadas condiciones y aquí no hay error. Y esta asimetría del juego se expresa con la oración de que lo interno está oculto para los demás. (*MS* 169, 36; *LSPP II* 36).

Para poner en claro esta sugerencia wittgensteiniana, pensemos en el siguiente juego: digamos que participo en uno de esos típicos juegos en los que se nos pide adivinar un número que está pensando el otro. En este juego, yo pienso un número acotado en un margen determinado (pongamos del 1 al 10), y pido que otra persona adivine el número que pienso. Así, yo puedo estar pensando en el 9, y el otro tratará de adivinarlo. En este juego, ¿podrían tener sentido las siguientes preguntas o afirmaciones?:

Sé que estoy pensando en el número 9.

¿Cómo sabes que estas pensando en el número 9 y no en otro?

¿Qué te da autoridad para decir que estás pensando en el número 9?

¿Cómo has logrado inferir que piensas en el número 9?

Yo sé que estás pensando en el número 3 y no en el 9.

El punto con un juego como el anterior no es que el individuo observe algo que sólo él puede observar su estado mental, sino que lo tratamos como un

sujeto, y con base en sus expresiones le atribuimos estados mentales. De este modo, la asimetría de nuestros conceptos psicológicos no radica en una verdad metafísica, sino sólo en las características propias del juego del lenguaje de las atribuciones de estados mentales a otras mentes: en la noción un sujeto cuyas expresiones son tratadas como necesariamente correctas.

Lo anterior no implica que este juego del lenguaje de las alioatribuciones no tenga ninguna conexión con la realidad. Por ejemplo, si preguntarle a alguien qué va a hacer a continuación rara vez nos hubiese llevado a predecir correctamente sus acciones futuras, seguramente nuestro juego del lenguaje como existe ahora no existiría; y si eso dejara de suceder en un momento determinado cada que le pregunto a Juan qué hará me dice x y hace y , seguramente mi juego del lenguaje con él cambiaría. Veamos la siguiente anotación de Wittgenstein:

Hay aquí dos hechos distintos: Uno es el hecho de que, por lo general, yo preveo mis actos con más seguridad que los demás; el otro, que mis previsiones no se basan en la misma evidencia que la de los otros, y que esto permite diferentes conclusiones. (*LSPP I* 893).

Si los demás predijeran mis acciones mejor de lo que yo lo hago, esto socavaría la idea de que soy un agente con intenciones particulares. Esto es así, porque tampoco, en sentido estricto, yo hago *predicciones* sobre mi conducta cuando simplemente digo «Iré al cine». Muchas veces esto es como hemos visto en capítulos anteriores una simple *manifestación* de mis intenciones.

La imagen anterior desde la concepción cartesiana puede ser revestida de cierto misticismo cuando afirmamos que yo sé mejor que nadie que haré debido a cierta clausura (metafísica) desde la perspectiva de una tercera persona. Wittgenstein expone así este punto de vista: «El pensar del hombre acontece en el interior de la conciencia en una clausura suya; en comparación con ella cualquier clausura física es apertura» (*MS* 169, 21; *LSPP II* 21). Wittgenstein

piensa que esta imagen es confusa debido a que supone que existe una entidad oculta, ahí dónde no hay ninguna. Sería, por analogía, lo mismo que suponer que un hombre que habla un lenguaje que no comprendo está ocultando algo: ciertamente no comprendemos lo que dice, pero el que no lo logremos no se debe a que él nos esté ocultando algo. Así lo resume Wittgenstein: «Ahora digo: “No tengo idea de lo que está ocurriendo con esas personas». Y, sin embargo, todo lo que está ocurriendo es externo» (*BPP II 568*).

El punto wittgensteiniano hasta este momento es el siguiente: hablar de lo interno como algo que se oculta entorpece la gramática de nuestros conceptos psicológicos. Que alguien me ocultara sus pensamientos expresándolos en un lenguaje que no entiendo no haría de sus pensamientos algo oculto en sentido metafísico, o clausurado, sino algo incomprendible. El sentido es distinto: «Alguien puede, por tanto, ocultarme sus pensamientos al expresarlos en un lenguaje que no entiendo. Pero ¿dónde está aquí oculto lo mental?» (*BPP II 564*).

Para clarificar este último punto, pensemos en la afirmación de que lo interno está oculto de manera necesaria. Para fundamentar esta afirmación, quien defienda la concepción cartesiana de la mente tiene que apelar a casos en los que parece que en realidad no sabemos lo que el otro está pensando. Sin embargo, estos casos son ambiguos: que lo interno en ocasiones permanezca oculto implica que a veces no lo está. Sobre lo que Wittgenstein quiere llamar la atención es sobre el hecho de que hablar en este asunto de conocimiento opaca la cuestión: lo que nos interesa es que el individuo tiene una relación con sus estados mentales distinta a la que tienen otras personas con respecto a los mismos. La diferencia no consiste en que las otras personas no tengan certeza allí donde él no tiene dudas, sino que sus estados mentales están definidos gramaticalmente como *suyos*, y ninguna evidencia de la que dispongan los demás podrá cambiar eso: «Lo opuesto a mi incertidumbre, en relación con lo que tiene lugar en él, no es *su* certeza. Porque *puedo* estar seguro de los sentimientos de alguien, pero esto

no los hace míos» (*LSPP I* 963). Esto lleva a Wittgenstein a una de sus posiciones fundamentales, la cual da un giro con respecto a la concepción cartesiana de la mente: la de que yo no puedo *conocer* mis propios estados mentales, mientras que los otros sí. Así expresa Wittgenstein este punto:

«¿Se puede saber lo que sucede dentro de otro, como él mismo lo sabe?»
Pues ¿cómo lo sabe? Puede expresar su vivencia. No entra en juego duda alguna —análogamente a la duda sobre si tiene ésta o aquella enfermedad sobre si tiene realmente esta vivencia; y, por lo tanto, es falso decir que sabe qué vivencia ha tenido. Pero los demás pueden dudar perfectamente sobre si él tiene esta vivencia. La duda entra entonces en juego, pero justamente por eso es posible también que exista seguridad completa. (*MS* 176, 92; *LSPP II* 92).

El punto de Wittgenstein es que ni creer, ni sospechar, ni saber son conceptos que uno pueda aplicar a su relación con sus propios estados mentales; y, si hablar de que alguien duda de la existencia de sus propios estados mentales es inapropiado, tampoco tendría sentido hablar aquí que cree en ellos o los conoce.

Si esto es así, entonces ¿cómo volver a dibujar una correcta imagen de lo interno y lo externo? Como se ha visto a lo largo de este trabajo, esta dicotomía no es la expresión de una verdad metafísica, ni una descripción de hechos distintos. Por el contrario, ésta expresa ciertas relaciones conceptuales que en su conjunto constituyen nuestra imagen del ser humano como un sujeto.

Para clarificar éste —mi último punto— consideremos el pensar mismo. Éste no puede ser considerado ni como una actividad en sí misma, ni como un acompañamiento de otras actividades. Tengamos en cuenta el uso que hacemos del adverbio «mentalmente», y opongamos su uso al de, *e.g.*, «mecánicamente». Ambos adverbios caracterizan cómo se realiza o se lleva a cabo una actividad. Recordemos la diferencia entre actividades externas e internas; las segundas bien podríamos calificarlas de «mentales». Pero, ¿qué es lo que esto quiere decir? Que

las relaciones conceptuales entre una actividad mental y una que es perceptible o mecánica (el cálculo «externo» de nuestro ejemplo) son distintas: sólo eso.

Por último, y ése sea quizá el elemento más persuasivo de la dicotomía interno/externo, es que ésta captura algunos de los aspectos fundamentales de nuestra relación con los demás. En primer lugar, sabemos que la ausencia de previsibilidad y regularidad mecánica determinan muchas veces nuestras reacciones frente a los seres vivos, y en particular frente a los seres humanos. Incluso, nuestra reacción frente a una máquina compleja es distinta que frente a un animal no humano: el comportamiento de la primera podemos describirlo mucho más fácilmente en términos, *e.g.*, matemáticos. Observar a un animal como algo vivo puede analogarse al observar a un ser humano (un rostro humano) como algo consciente. Aquí la dicotomía interno/externo conecta con la naturalidad de nuestras reacciones y sus diferencias: «Me inclino a hablar de lo que está sin vida como de un objeto que carece de algo. En sentido estricto, veo la vida como un plus, como algo que se añade a lo que está privado de ella. (Atmósfera psicológica)» (*Z* 128). Algo similar sucede, piensa Wittgenstein, cuando miramos el rostro de un ser humano:

La expresión del alma en un rostro. Sólo se necesita que pueda *pintarse* un rostro con una expresión anímica para creer que, en realidad, son los colores y las formas lo que provoca esta impresión. No debe creerse que sean solamente los *ojos* — el globo ocular, los párpados, las pestañas, etc. — de una persona aquello en lo cual uno puede extraviarse, en lo que uno puede ver con asombro y fascinación. Y, no obstante, éste es justamente el efecto de los ojos de un ser humano. “A partir de ellos puedes ver...”. (*BPPI* 267).

Si recordamos la distinción realizada el capítulo anterior entre actitudes y opiniones, esta imagen nos puede quedar mucho más clara: la dicotomía interno/externo captura la diferencia entre nuestras reacciones. Ella explica por qué frente a un ser humano (frente a un alma) la actitud viene antes que la

opinión. En conclusión, decir que alguien tiene una vida interna no es una opinión, no es un asunto empírico, mucho menos metafísico: decirlo significa que tenemos una relación con él como la que tenemos con los seres humanos. Es en este sentido que lo interno se aloja en, y delinea, la gramática de nuestros conceptos psicológicos.

Conclusiones

En el presente trabajo he tenido la intención de presentar el ciclo argumental que está detrás de la corrección gramatical que Wittgenstein realiza en la segunda etapa de su pensamiento de nuestro concepto de lo interno.

Para ello, he tenido en cuenta el contexto en el cual este ciclo se desarrolla, sus distintas fases, así como contra qué imagen filosófica son formulados los argumentos wittgensteinianos. Dicha imagen prefilosófica, o dicha teoría filosófica de la mente, es la que aparenta dar sentido a distintos problemas epistemológicos: en particular he considerado el problema de las otras mentes para atar distintos cabos argumentativos a lo largo del trabajo.

En estas páginas, llamé «concepción cartesiana de la mente» a dicha imagen prefilosófica o doctrina filosófica, sin implicar que ésta sea un retrato fiel de los puntos de vista que defendió explícitamente Descartes en sus obras filosóficas. Más bien sugerí que esta imagen está constituida por un conjunto de doctrinas, muchas de ellas incompatibles entre sí, pero que tienen en común diversos puntos: (i) la primacía del ojo interno de la mente; (ii) un planteamiento fundamentalmente epistémico de los problemas filosóficos; y (iii) y una distorsionada imagen de lo interno como algo oculto tras lo externo.

En el primer capítulo inicié con un primer reto que debemos plantearnos al abordar el problema de otras mentes desde una óptica wittgensteiniana: la lectura escéptica de Kripke de algunos pasajes de las *Investigaciones*, y su posterior defensa de una solución escéptica a la paradoja. Argumenté que dicha lectura es cuestionable a la luz de las mismas anotaciones wittgensteinianas: sugerí contra Kripke que para Wittgenstein la relación entre una regla y su aplicación no requiere de un criterio externo que justifique las aplicaciones particulares de la regla: la relación entre una regla y su aplicación es una relación gramatical; *i.e.*,

nuestra comprensión del significado de un concepto se expresa en la aplicación del mismo, y la misma aplicación puede considerarse como un criterio de uso. Así, como el mismo Wittgenstein lo sugiere a continuación del planteamiento de la paradoja, seguir una regla es una *práctica*. Nuestro entendimiento de la regla constituye una *habilidad* no una disposición para aplicar conceptos.

Así, argumenté que el desafío escéptico con el que Kripke realiza su lectura de las *Investigaciones* no puede considerarse como un desafío real. Sin embargo, sugerí que con las anotaciones sobre el seguimiento de reglas Wittgenstein sólo ha dado el primer paso hacia su gramática de lo interno, pues un par de posibilidades no quedan descartadas: podría ser el caso de que eliminásemos la idea misma de un poseedor de estados mentales, lo cual parecería eliminar o trivializar el problema de las otras mentes. También sugerí que de las anotaciones no se sigue estrictamente la conclusión del argumento contra el lenguaje privado: a saber, que para hablar de mi vida mental requiera poderlo hacer en casos distintos al mío.

Así, mencioné que el ciclo argumental iniciado con las anotaciones sobre el seguimiento de reglas requiere una argumentación adicional. En otras palabras, argumenté que las anotaciones sobre el seguimiento de reglas no pueden ser consideradas el argumento central de las *Investigaciones*, sino, en cualquier caso, la fase inicial del ciclo argumental completo.

En el segundo capítulo expuse, a grandes rasgos, tanto el contexto o trasfondo del argumento contra el lenguaje privado, lo delineé brevemente y expuse algunos de sus límites. En un segundo momento, a partir de la interpretación que Cavell realiza de la función que cumplen los criterios gramaticales en las *Investigaciones*, traté de dejar claro por qué es necesaria una posterior gramática del fingimiento, la cual traté de reconstruir en el tercer capítulo.

En ese capítulo presenté una sugerencia que no ha sido tratada con detenimiento en la literatura crítica: que las anotaciones que Wittgenstein elaboró sobre el fingimiento, desde las *Investigaciones* hasta el final de su vida, cerraban el ciclo argumental iniciado con las consideraciones sobre el seguimiento de reglas. Éstas pretendían atacar una última posibilidad escéptica: el sentido de *secreto* del concepto de privacidad.

Como argumenté en el tercer capítulo, Wittgenstein elabora una gramática del fingimiento que no busca refutar al escéptico: parece que el mismo Wittgenstein piensa que los juegos del lenguaje del fingir constituyen una parte importante de la vida humana, por lo cual se limita a describir su correcta gramática. Refutar al escéptico —eliminar la posibilidad del fingimiento— daría como resultado una imagen muy distinta de nuestra forma de vida. Así —sugerí— Wittgenstein disolvía algunos malentendidos importantes sobre el concepto de fingir, y ya previsualizaba cierta gramática del concepto de lo *interno*, de la cual me ocupé en el último capítulo.

Así queda ya una imagen completa de la argumentación: en los primeros tres capítulos traté de seguir de cerca el ciclo argumental wittgensteiniano iniciado en sus observaciones sobre el seguimiento de reglas, pasando por el argumento contra el lenguaje privado, hasta terminar en su gramática del fingimiento. Mi intención inicial era mostrar que estas partes en su conjunto pertenecían al mismo ciclo argumental, el cual está destinado a mostrar las confusiones que se desprenden de la concepción cartesiana de la mente y la doctrina del ojo interno. Para Wittgenstein, lo que corría peligro era la gramática misma de nuestros conceptos psicológicos y, en particular, la imagen de lo interno y lo externo que la delinea. En el último capítulo, terminé el ciclo con una fase mucho más constructiva: una gramática de lo interno que capture la mayoría de nuestras intuiciones ordinarias, sin que deforme la gramática de nuestros conceptos.

Para ello, inicié planteando, de manera general, algunas de las paradojas que se desprenden del concepto ordinario de lo interno. En un segundo momento, analicé un nuevo argumento wittgensteiniano que prefigura ya su concepto de lo interno: aquél que niega que nuestras autoatribuciones de estados mentales puedan ser consideradas como traducciones de una habla interna. En tercer momento, explicité el concepto wittgensteiniano de lo interno: la diferencia entre lo externo y lo interno es meramente conceptual. Por último, hice una recapitulación general de lo tratado en el trabajo con el objetivo de que la gramática de lo interno encontrase un lugar natural en la argumentación.

Muchas veces un trabajo filosófico se juzga más por las ventanas que ha abierto, que por las puertas que ha cerrado. Espero que algunos de los problemas planteados en este trabajo hagan ver la pertinencia de una lectura continua del pensamiento del segundo Wittgenstein, la necesidad de poner en contacto algunas de sus conclusiones sobre el fingimiento con los resultados recientes de las ciencias cognitivas, así como la necesidad que tenemos de una gramática del concepto de sujeto. Estos temas seguramente al menos en mi caso serán ventanas abiertas para futuras investigaciones.

Bibliografía

I. Fuentes

Obras de Wittgenstein consultadas y citadas en el texto (en inglés y castellano)

- (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- (1997). *Observaciones filosóficas*. México: UNAM-IIF.
- (1993). *Philosophical Occasions*. Hackett Publishing.
- (1992). *Gramática filosófica*. México: UNAM-IIF.
- (1992). *Last Writings on the Philosophy of Psychology, Volume II*. Oxford: Blackwell.
- (1997). *Zettel*. México: UNAM-IIF.
- (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM-Crítica.
- (1988). *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology*. Harvester Wheatsheaf.
- (1982). *Last Writings on the Philosophy of Psychology, Volume I, Preliminary Studies for Part II of «Philosophical Investigations»*. Oxford: Blackwell.
- (1980). *Remarks on the Philosophy of Psychology. Vols. 1 y 2*. Oxford: Blackwell.
- (1967). *Zettel*. Oxford: Blackwell.
- (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge.
- (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell. 1958, 2001, 2002, 2011.

II. Bibliografía crítica

- Albritton, Rogers. (1966). «On Wittgenstein Use of the Term ‘Criterion’». En Pitcher (1966); 231-50.
- Anscombe, G. E. M. (1971). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson.
- Anscombe, G. E. M. (1981). *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe. Vol. 3. Metaphysics and the Philosophy of Mind*. London: Blackwell.
- Anscombe, G. E. M. (1958). «Pretending». En Anscombe (1981); 83-93.
- Austin, J. L. (1961). *Philosophical Papers*. New York: Oxford University Press 1979.
- Austin, J. L. (1958). «Pretending». En Austin (1961); 253-71.
- Avramides, A. (2001). *Other minds*. New York: Routledge.

- Ayer, A. J. (1954). «Can There Be a Private Language (Symposium)». *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary, vol. XXVIII; 63-76.
- Barrett, Cyril. (1969). «Not Exactly Pretending». *Philosophy* 44-170; 331-38.
- Binkley, Timothy. (1974). «Real and Pretend». *Philosophy and Phenomenological Research* 34-4; 560-68.
- Bouveresse, Jacques. (1976). *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Block, Irving (ed). (1984). *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- Bruceckner, A. (1994). «The Structure of the Skeptical Argument». *Philosophy and Phenomenological Research* LIV.
- Bruceckner, A. (2000). «Klein on Closure and Skepticism». *Philosophical Studies* 98.
- Cavell, Stanley. (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley. (1989). *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*. Albuquerque: Living Batch Press.
- Cavel, Stanley. (1979). *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. New York: Oxford University Press.
- Currie, Gregory P. (1997). «On Being Fictional». *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 55-4; 425-28.
- Currie, Gregory P. (1995). «Imagination and Simulation». En Davies & Stone (1995); 151-69.
- Currie, Gregory P. (1985). «What is Fiction?». *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43; 385-92.
- Dancy, Jonathan. (1985). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Malden: Blackwell.
- Darwin, Charles. (1872). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: Oxford University Press 2009.
- Davidson, Donald. (2001). «Externalisms». En Kotatko & Pagin & Segal (2001); 1-16.
- Davies, M. & Stone, T. (eds). (1995). *Mental Simulation: Evaluations and Applications* Oxford: Blackwell.
- Dennett, Daniel. (2007). «Re-Introducing *The Concept of Mind*». *Electronic Journal of Analytic Philosophy* 7; 12-20.
- Dretske, Fred. (1970). «Epistemic Operators». *Journal of Philosophy* 67; 1007-23
- Ekman, Paul. (1996). «Why Don't We Catch Liars?». *Social Research* 63-3; 801-17.
- Ekman, Paul. (1985). *Telling Lies: Clues to Deceit in the Marketplace, Marriage and Politics*. New York: W. W. Norton 1995.
- Favrholdt, D. (1964). *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*. Copenhagen: Munksgaard.
- Fleming, Richard. (1993). *The State of Philosophy. An Invitation to a Reading in Three Parts of Stanley Cavell's The Claim of Reason*. London: Bucknell University Press.

- García Suárez, A. (1976). *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid: Tecnos.
- Gensollen, Mario. (2006). «Conductismo lógico y autoconocimiento. Alegato en pro de la primera persona». *Tópicos* 31; 103-34.
- Glock, Hans-Johann. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. London: Blackwell.
- Gómez Torrente, Mario. (2005). «El Wittgenstein de Kripke y la analogía entre reglas y fundamentos». *Diánoia* L-55; 55-94.
- Gordon, R. M. & Barker, J. (1994). «Autism and the ‘theory of mind’ debate». En Graham & Stephens (1994); 163-81.
- Graham, G. & Stephens, L. (eds). (1994). *Philosophical Psychopathology: A Book of Readings*. Cambridge: MIT Press.
- Guttenplan, Samuel (ed). (1994a). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Guttenplan, Samuel. (1994b). «First Person Authority». En Guttenplan (1994a); 291.
- Hacker, P. M. S. (2004). «Of the ontology of belief». En Siebel & Textor (2004); 185-222.
- Hacker, P. M. S. (1993a). *Wittgenstein: Meaning and Mind, Volume 3 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part I – Essays*. Oxford: Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1993b). *Wittgenstein: Meaning and Mind, Volume 3 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part II – Exegesis §§243-427*. Oxford: Blackwell.
- Hacker, P. M. S. & Baker, G. (1985). *Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Hammer, Espen. (2002). *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*. Polity Press.
- Harris, P.L. & Kavanaugh, R.D. (1994). «Imagining the outcome of pretend transformations: Assessing the competence of normal and autistic children». *Developmental Psychology* 30; 847-54.
- Harris, P.L. & Kavanaugh, R.D. (1993). «Young children's understanding of pretense». *Society for Research in Child Development Monographs*. (Serial No. 231).
- Harris, P.L. (1995). «Imagining and pretending». En Davies & Stone (1995).
- Harris, P.L. (1994). «Understanding pretense». En Lewis & Mitchell (1994); 235-59.
- Harris, P.L. (1991). «The work of the imagination». En Whiten (1991).
- Helm, Paul. (1971). «Pretending and Intending». *Analysis* 31-4; 127-32.
- Hintikka, Jaakko. (1958). «On Wittgenstein’s ‘Solipsism’». *Mind* 67-265; 88-91.
- Johnston, Paul. (1993). *Wittgenstein. Rethinking the Inner*. London: Routledge.
- Jones, C. A. (ed). (2006). *Sensorium. Embodied Experience, Technology, and Contemporary Art*. Cambridge: The MIT Press.
- Kenny, Anthony. (1981). «Wittgenstein’s Early Philosophy of Mind». En Block (1984); 140-7.
- Kenny, Anthony. (1964). «Cartesian Privacy». En Pitcher (1968); 352-70.

- Knabenschuh, Sabine. (2007). «¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los “textos transitorios”». *Revista de Filosofía* 56; 107-30.
- Knabenschuh, Sabine. (2004). «El mito de la “fase verificacionista” de Wittgenstein». *Revista de Filosofía* 48; 7-42.
- Knabenschuh, Sabine. (2001). «Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933». *Revista de Filosofía* 39; 7-24.
- Kosslyn, Stephen M. (2006). «Mental Image». En Jones (2006); 169-70.
- Kosslyn, Stephen M. (2003). «Understanding the mind’s eye... and nose». *Nature Neuroscience* 6-11; 1124-5.
- Kosslyn, Stephen, M. (1995). «Mental Imagery». En Kuper & Kuper (1995); 532-3.
- Kotatko, P. & Pagin, P. & Segal, G. (eds). (2001). *Interpreting Davidson*. Stanford: CSLI Publications.
- Kuper, Adam & Kuper, Jessica (eds). (1995). *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge.
- Kripke, Saul. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leslie, A. (1987). «Pretense and representation: the origins of “theory of mind”». *Psychological Review* 94; 412-26.
- Lewis, C. & Mitchell, P. (eds). (1994). *The Origins of an Understanding of Mind*. Brighton: Lawrence Erlbaum Associates.
- Lillard, A. (1993). «Young children’s conceptualization of pretense: action or mental representational state?». *Child Development* 64; 372-86.
- López de Santa María, Pilar. (1986). *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder.
- Lowe, E. J. (2002). *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Malcolm, Norman. (1958). «Knowledge of Other Minds». *Journal of Philosophy* 55; 969-78.
- Malcolm, Norman. (1954/1966). «Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*». *The Philosophical Review* 63-4; 530-59.
- Mulhall, Stephen. (1994). *Stanley Cavell: Philosophy’s Recounting of the Ordinary*. Oxford: Oxford University Press.
- McDowell, John. (1998). *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mill, John Stuart. (1867). *An Examination of Sir William Hamilton’s Philosophy*. London: Longmans.
- Nichols, Shaun (ed). (2006). *The Architecture of the Imagination: New Essays on Pretense, Possibility, and Fiction*. Oxford: Oxford University Press.
- Nichols, Shaun & Stich, Stephen. (2000). «A cognitive theory of pretense». *Cognition* 74; 115-47.
- Nozick, Robert. (1981). *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press.
- Oakeshott, Michael. (2007). *La actitud conservadora*. Tr. de Javier Eraso. Madrid: Sequitur.

- Pereda, Carlos. (2006). «La imaginación: ¿ornamento o creación de mundos?». *Tópicos* 30; 123-43.
- Pitcher, George. (ed). (1966). *Wittgenstein: A Collection of Critical Essays*. Anchor Books.
- Pitcher, George (ed). (1964). *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. London: Macmillan.
- Prades, J. L. & Sanfelix, V. (1990). *Wittgenstein: Mundo y lenguaje*. Madrid: Cincel.
- Rhess, Rush. (1972). *Discussions of Wittgenstein*. London: Routledge.
- Ribes, Diego. (2000). *Lo humano entre áreas. Arte, ciencia, tecnología, filosofía*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Rundle, B. (1997). *Mind in Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand. (1921). *Analysis of Mind*. London: Routledge.
- Ryle, Gilbert. (1949). *The Concept of Mind. 60th Aniversary Edition*. Oxford: Routledge 2009.
- Sanfelix, V. (2003). *Mente y conocimiento*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schlick, Moritz. (1979). *Philosophical Papers. Volume II (1925-36)*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Schlick, Moritz. (1936). «Meaning and Verification». En Schlick (1979); 456-81.
- Schulte, Joachim. (1987). *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Oxford University Press 1993.
- Scruton, Roger. (1995). *Modern Philosophy. An Introduction and Survey*. New York: Allen Lane The Penguin Press.
- Shiner, Roger A. (1983). «Canfield, Cavell and Criteria». *Dialogue* 22; p. 253-72.
- Siebel, Mark & Textor, Mark (eds). (2004). *Semantik und Ontologie*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Strawson, Peter. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. New York: Anchor Books 1963.
- Tomasini, Alejandro. (2008). *Una introducción al pensamiento de Bertrand Russell*. México: Cerezo Editores.
- Tomasini, Alejandro. (1995). *Ensayos de Filosofía de la Psicología*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Tye, Michael. (2000). *The Imagery Debate*. Cambridge: The MIT Press.
- Valdés Villanueva, Luis M. (1996). «Estudio preliminar». En Wittgenstein (1996); ix-xxxiv.
- Whiten, A. (ed). (1991). *Natural Theories of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Wright, Crispin. (2001). *Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge: Harvard University Press.