



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA

ACERCA DE LA NORMATIVIDAD EPISTÉMICA Y LINGÜÍSTICA  
EN EL WITTGENSTEIN TARDÍO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JESÚS FELIPE RUÍZ MENDOZA

TUTORA

DRA. MARÍA TERESA MUÑOZ SANCHEZ

CIUDAD DE MÉXICO, 2018.





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## ÍNDICE

Agradecimientos_____	4
Introducción_____	5- 7
Capítulo I. De la normatividad lógica a la normatividad gramatical_____	8-46
1. Normatividad lógica en el primer Wittgenstein_____	8-21
1.1. Ontología: hechos y objetos_____	9-13
1.2. El lenguaje pictórico_____	14-18
1.3. La normatividad lógica_____	18-21
2. Normatividad gramatical en el segundo Wittgenstein____	21-46
2.1. La crítica al concepto representacional del significado_____	24-32
2.2. Juegos de lenguaje y <i>forma de vida</i> _____	32-37
2.3. La gramática profunda y superficial de nuestro lenguaje_____	37-46
Capítulo II: La paradoja de seguir una regla y su solución_____	47-74
1. La interpretación kripkeana_____	48-63
2. La interpretación de Baker y Hacker_____	63-68
3. Una posición complementaria_____	69-73
Capítulo III: Epistemología social en la solución a la paradoja____	74-86

1. Epistemología social en el “domino de una técnica”\_\_\_74-78
2. Enunciados epistémicos y proposiciones base\_\_\_\_\_78-86

Conclusiones	87-91
Bibliografía	92-96

# AGRADECIMIENTO

# INTRODUCCIÓN

El objetivo general de la presente investigación consiste en ubicar la presencia de una *normatividad epistémica social*<sup>1</sup>, en el Wittgenstein tardío. Asimismo, como objetivo particular pretendo ubicar tal normatividad epistémica en las *Investigaciones filosóficas* y en *Sobre la Certeza*. Para atender y alcanzar estos objetivos, me planteo la siguiente cuestión: ¿cómo soluciona el Wittgenstein tardío la paradoja de seguir una regla? Conjeturo que Wittgenstein la resuelve basándose en una normatividad epistémica social la cual también permite justificar el seguimiento de una regla. Mi argumento es el siguiente:

1. En el segundo Wittgenstein, hay una normatividad semántica basada en reglas gramaticales que norman el uso del lenguaje, por ende, su significado, en actividades específicas.
2. Ahora bien, un curso de acción determinado se puede interpretar de diversas maneras, tal que podríamos asociar que se sigue más de una regla ahí. (Paradoja de seguir una regla).
3. Wittgenstein da una solución escéptica a la paradoja: como no se puede justificar el seguimiento de la regla con un hecho *sui generis*, entonces se tiene que apelar al consenso de los individuos integrantes de una comunidad para determinar que se sigue la regla (Interpretación kripkeana de la paradoja).

---

<sup>1</sup> Entiendo por “normatividad epistémica social” aquella que explica el conocimiento como un fenómeno social, que involucra la interacción entre sujetos, y entre ellos y su entorno, y que proporciona criterios para la obtención y justificación de conocimientos.

4. No obstante, el seguimiento de una regla y justificar que se sigue correctamente la regla no depende del consenso de la comunidad, sino de un “adiestramiento” social y del “dominio de una técnica” (Interpretación de Baker y Hacker).

Por tanto, Wittgenstein disuelve la paradoja de seguir una regla basándose en una normatividad epistémica social, la cual también permite justificar el seguimiento de la regla.

La premisa 1) la defiendo a lo largo del primer capítulo. Revisaremos la transición entre el primer Wittgenstein y el segundo con tal de establecer el cambio de una normatividad lógica a una normatividad gramatical sobre el significado. También explicaremos en qué consiste la normatividad gramatical después de explicar la crítica a la *concepción agustiniana* del lenguaje, el porqué el significado es determinado por el uso y la concepción del lenguaje como un juego. La premisa 2) es expuesta a lo largo del segundo capítulo. La premisa 3) y 4) serán defendidas en el capítulo tres. Se elige la interpretación de Kripke y la de Baker y Hacker porque a partir de la crítica que le realizan estos últimos al primero se logran explicación cómo el “adiestramiento” social en el seguimiento de la regla es indispensable para seguirla, explicación que complemento apelando a cómo el “dominio de una técnica” asegura el seguimiento de la regla mediante los criterios de corrección propios de la técnica que son públicos y de carácter social. Se puede notar la existencia de una conjunción en la premisa 4). El primer conyunto se defiende en el segundo capítulo, a saber: que el “adiestramiento” social y el “dominar una técnica” permiten el seguimiento de la regla. El segundo conyunto, a saber: que el “adiestramiento” y el “dominar una técnica” permite ustificar una regla, se defiende a lo largo del capítulo tres y se dirá en qué sentido el



“adiestramiento” y el “dominio de una técnica” nos habla de una normatividad epistémica social.

# CAPÍTULO I

## De la normatividad lógica a la normatividad gramatical

Tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones* encontramos una conceptualización de la normatividad lingüística: la primera es de carácter lógico y la segunda gramatical. En este capítulo, compararé ambas normatividades para mostrar sus diferencias.

### 1. Normatividad lingüística en el primer Wittgenstein

El *Tractatus logico-philosophicus*, desde una perspectiva lógica, proporciona las condiciones lógicas que todo lenguaje significativo tiene que cumplir con el fin de mostrar que los problemas filosóficos son *sinsentidos*<sup>2</sup>, debido a que “el planteamiento de estos problemas descansan en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje”<sup>3</sup>. La normatividad lingüística en el *Tractatus* es lógica: si alguna proposición o sus elementos violan una o más condiciones formales<sup>4</sup>, la proposición en cuestión ya no puede figurar, retratar o representar un hecho<sup>5</sup> - característica fundamental del lenguaje – y se vuelve un *sinsentido*. Esta normatividad lógica se sigue de dos ideas principales:

- 1) *Ontológica*. El mundo es “la totalidad de los hechos” y se encuentran en el “espacio lógico”, o bien, en un espacio de posibilidades. Los hechos son

---

<sup>2</sup>Tomasini, A (2011), p. 10.

<sup>3</sup>*TLP*, p. 55.

<sup>4</sup>Utilizo “formal” y “lógico” de forma intercambiable.

<sup>5</sup>La palabra aquí es “Bild”. No me inclino por una traducción predilecta de la palabra y utilizo intercambiabilmente “figurar”, “retratar” y “representar”.

independientes entre sí y son conexiones entre objetos simples, que no se descomponen en más objetos como sí lo hacen los hechos. La existencia de un hecho es *contingente*; puede existir una amplia gama de combinaciones de objetos que generan un hecho nuevo por cada combinación. Sin embargo, la gama de combinaciones de un objeto es necesaria en virtud de la naturaleza de cada objeto combinado. Los objetos son *indecibles*, pero su existencia es necesaria para que una proposición tenga sentido, ya que son el significado de los nombres simples, componentes de una proposición que refiere a un hecho

2) *El lenguaje pictórico*. El lenguaje retrata o representa isomórficamente hechos, por lo que una oración con significado representa a la relación lógica en la que los objetos interconectados constituyen un hecho del mundo en el espacio de posibilidades – o en el espacio lógico.

De estas dos ideas se sigue que las reglas de la lógica son condiciones que debe cumplir no sólo cualquier proposición significativa referente a un hecho, sino las representaciones mentales y los hechos. En el ámbito semántico, toda aquella proposición que infrinja alguna de estas reglas, se vuelve un *sinsentido*. Vamos a exponer con más detalle las dos ideas centrales y la normatividad lógica que se sigue de ellas.

### 1.1. Ontología: hechos y objetos

La ontología del *Tractatus* está capturada en la proposición primera y los subsecuentes comentarios que le realiza Wittgenstein<sup>6</sup>:

1. El mundo es todo lo que es el caso.
- 1.1. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.
- 1.11. El mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos *todos* los hechos.
- 1.12. Porque la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso.
- 1.13. Los hechos en el espacio lógico son el mundo.
- 1.2. El mundo se descompone en hechos.
- 1.21. Algo puede ser el caso o no ser el caso, y todo lo demás permanecer igual.<sup>7</sup>

Wittgenstein marca una diferencia entre “hechos” y cosas” en virtud de su descomposicionalidad. Un hecho es el “darse efectivo de un estado de cosas”<sup>8</sup>, es decir, una “conexión de objetos (cosas)”<sup>9</sup>. Si descomponemos un hecho, nos encontraremos con los objetos en conexión que lo constituyen. No obstante, no es posible descomponer un objeto en otro porque es “simple”<sup>10</sup>. El mundo es la totalidad de esas conexiones y no los elementos de la conexión. Decir que los hechos están en el espacio lógico significa que ellos se encuentran en un espacio de posibilidades<sup>11</sup> en el que algunos hechos – o conexiones entre objetos – se dan (son el caso) y otros no se dan de forma independiente a los primeros, pero sólo aquellos que sí se dan son el mundo<sup>12</sup>. Esta es la ontología “factual” del *Tractatus* y desde aquí es notable el papel que juega la lógica para la constitución de lo que *puede suceder*: la lógica si bien no decide qué sucede en la realidad, sí puede decir qué *podría suceder*<sup>13</sup>, por lo que plantear un hecho en contra de la lógica – “ilógico” – sería un hecho imposible; algo imposible de suceder.

---

<sup>6</sup> Recuérdese que la proposición comentada es aquella que se encuentra a la izquierda del punto decimal y el número de la derecha es la ordenación del comentario.

<sup>7</sup> *TLP*, 1-1.21.

<sup>8</sup> *TLP*, 2.

<sup>9</sup> *TLP*, 2.01. Aquí Wittgenstein introduce “objeto” entre paréntesis para dar entender que usará la palabra intercambiamente con “cosa”. Desde aquí, me referiré a las “cosas” como “objetos”.

<sup>10</sup> *TLP*, 2.02.

<sup>11</sup> Black, M (1971), p. 3.

<sup>12</sup> Villanueva, 2013, pp.107-108.

<sup>13</sup> Mounce, 2007, pp.31-32.

Ahora bien, hablemos de los “objetos”. Ya se dijo que tienen que ser “simples”, pero antes de analizar el por qué es conveniente revisar otras de sus características. Algunas de ellas se presentan en los siguientes comentarios a la proposición 2:

- 2.011. Poder ser parte integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa.
- 2.12. En la lógica nada es casual: si la cosa *puede* ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa.
- 2.0121. (...) Que las cosas pueden ocurrir en estados de cosas, es algo que debe radicar ya en ellas.  
(Algo lógico no puede ser meramente posible. La lógica trata de cualquier posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos.) (...)
- Si puedo representarme el objeto en la trama del estado de cosas, no puedo representármelo fuera de la *posibilidad* de esa trama.
- 2.0122. La cosa es independiente en la medida en que puede ocurrir en todos los *posibles* estados de cosas, pero esta forma de independencia es una forma de interpelación con el estado de cosas, una forma de dependencia. (Es imposible que las palabras aparezcan de dos modos diferentes, solas y en la proposición)
- 2.0123. Si conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas.  
(Cualquier posibilidad de este tipo debe radicar en la naturaleza del objeto)  
No cabe encontrar posteriormente una nueva posibilidad.
- 2.01231. Para conocer un objeto, no tengo ciertamente que conocer sus propiedades externas, pero sí debo conocer todas sus propiedades internas.
- 2.0141. La forma del objeto es la posibilidad de su ocurrencia en estados de cosas.<sup>14</sup>

Un estado de cosas o conexión entre objetos (un hecho) puede ser *contingente*: dependiendo de qué combinaciones se den entre los objetos es posible tener diferentes tipos de conexiones, por ende, de hechos. No obstante, la naturaleza del objeto me dice en qué combinaciones necesariamente puede entrar. Un ejemplo ayudaría a ilustrar la idea. Utilicemos uno que da Mounce:

Consideremos, (...), las proposiciones “Sócrates es gordo” y “Platón es delgado”. Supondremos que éstas representan estados de cosas. Estos estados de cosas se mantienen en el mundo; pero obsérvese que podría no haber sucedido así. Sócrates podría haber sido delgado y Platón gordo. Ahora bien, lo que esto muestra es que los estados de cosas son complejos. Pues podemos imaginarlos cambiados de orden, apareciendo los elementos en combinaciones diferentes de aquellas en las que aparecen realmente. Pero en lógica, dice Wittgenstein en la 2.012, nada es accidental; si una cosa *puede* ocurrir en un estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas debe estar escrita en la cosa misma. Así, está escrito en Sócrates y Platón que cada uno puede ser gordo y delgado. Hay un ámbito de posibles estados de cosas en los que Sócrates y Platón encajan. Cuáles de estos estados de cosas son reales no es una cuestión de lógica; pero cuáles estados de cosas son *posibles* sí es una cuestión de lógica. Que Sócrates sea gordo o flaco es una

---

<sup>14</sup> TLP, 2.011- 20141.

cuestión de hecho, pero es una cuestión de lógica que puede ser lo uno o lo otro. (...) la lógica no determina ningún hecho, sino sólo qué combinaciones son posibles. Lo que muestra la forma lógica es que “Sócrates es gordo” es una combinación posible, mientras que “Gordura es Sócrates”, no lo es.”<sup>15</sup>

“Gordura es Sócrates” no es una combinación posible entre los objetos denotados por los nombres “Gordura” y “Sócrates” porque los objetos marcan necesariamente qué gama de otros objetos se les puede combinar. En este sentido se entiende que la naturaleza del objeto da sus combinaciones posibles con otros. Por ende, no se requeriría conocer todas las posibles combinaciones del objeto, sino conocer sus “propiedades internas”, o bien, saber qué lugares de argumento puede llenar el objeto en las distintas funciones como “x es gordo”.

Es momento de explicar por qué un objeto tiene que ser “simple”. Wittgenstein dice:

2.02. El objeto es simple.

2.0201. Cualquier enunciado sobre complejos puede descomponerse en un enunciado sobre sus partes integrantes y en aquellas proposiciones que describen completamente los complejos.

2.021. Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos.

2.211. Si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera.<sup>16</sup>

Siguiendo a Max Black, la razón que hace necesaria la existencia de objetos no descomponibles en más objetos – o bien, que sean “simples” – versa en que cualquier oración que refiera a un hecho no diría *nada*<sup>17</sup>. Supongamos que existe una oración que refiere a un hecho no constituido por objetos simples. Utilizando el ejemplo anterior de Mounce, sea la oración “Sócrates es gordo”, la cual supondremos que representa un estado de cosas o un hecho no constituido por objetos simples y que denotaremos como “P”. Si descomponemos “P”, sus objetos estarían denotados por los nombres “Sócrates” y “gordo”. Como estos objetos constituyentes del hecho no son simples, se pueden

---

<sup>15</sup> Monce, *op.cit.*, pp. 32-34.

<sup>16</sup> *TLP*, 2.02-2.211.

<sup>17</sup> Black, *op. cit.*, p. 60.

descomponer en oraciones sobre ellos<sup>18</sup>, tal que considerando sólo a “Sócrates” se puede descomponer en “Existe algo que es griego y filósofo” (la denotaremos como P1). A su vez, P1 como “griego” y “filósofo” son objetos en la oración, es posible descomponer cada uno en oraciones sobre ellos (P2), de las cuales también se puede descomponer en más oraciones sobre sus elementos (P3) y así *ad infinitum*. Si es posible descomponer los elementos de P *ad infinitum*, entonces el significado de P es el de P1 que es a su vez el de P2, y este es del P hasta Pn y, por transitividad, el significado de P es Pn. Pero esto es absurdo, pues habíamos supuesto que P refería a un hecho y no a P1— otra oración, la cual habla de otra oración (P2) y a su vez esta de otra oración P3 y así hasta Pn. Por tanto, es falso que una oración refiere a un hecho no constituido por objetos simples; si fuera el caso, las proposiciones que refieren a hechos no dirían *nada*, en el sentido de que están refiriendo a otra proposición infinitamente. Siendo consecuentes, un hecho tiene que estar constituido por objetos simples que ya no son analizables para que las proposiciones que se refieran a ellos tengan significado. Los objetos son la “sustancia del mundo” porque sin ellos, las proposiciones que hablen sobre hechos no tendrían contenido – o bien no dirían *nada*.

Ahora bien, si cuestionamos qué podría ser un objeto simple, es imposible decirlo, ya que cada candidato que se dé como objeto puede ser presentado como una oración sobre ese objeto. No puedo hablar de los objetos simples, pero tengo que suponerlos para que el lenguaje que hable de hechos tenga contenido. En este sentido, son *indecibles* los objetos a los que refieren los nombre simples<sup>19</sup> – no analizables a partir de otros signos<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Esto se puede hacer porque “cualquier enunciado sobre complejos puede desintegrarse en enunciados sobre sus partes integrantes”.

<sup>19</sup> “3.203. El nombre significa el objeto. El objeto es su significado. (“A” es el mismo signo que “A”).”

<sup>20</sup> Villoro, 1975, pp. 8-9.

## 1.2. El lenguaje pictórico

Wittgenstein da la concepción del lenguaje pictórico – lo que se ha denominado *Picture Theory* – en los siguientes comentarios a la proposición 2:

2.1. Nos hacemos figuras de los hechos.

2.11. La figura representa el estado de cosas en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estados de cosas.

2.12. La figura es un modelo de la realidad.

2.13. A los objetos corresponden en la figura los elementos de la misma.

2.131. Los elementos de la figura hacen en ella las veces de objetos.

2.14. La figura consiste en que sus elementos se interrelacionan de un modo y manera determinados.

2.141. La figura es un hecho.

2.15. Que los elementos de la figura se comporten unos con otros de un modo y manera determinados, representa que las cosas se comportan así unas con otras.

Esta interrelación de los elementos de la figura se llama su estructura y la posibilidad de la misma, su forma de figuración.

2.1514. La relación figurativa consiste en las coordinaciones entre los elementos de la figura y de las cosas. (...)

2.16. Para ser figura, el hecho ha de tener algo común con lo figurado. (...)

2.17. Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera – correcta o falsamente – es su forma de figuración.

2.18. Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera – correcta o falsamente – figurarla, es la forma lógica, esto es la forma de la realidad.<sup>21</sup>

La idea central de la *Picture Theory* consiste en que el lenguaje representa hechos. Una proposición para que pueda representar o figurar un hecho tiene que tener en común a lo representado una forma lógica. Las proposiciones que figuran o retratan un hecho pueden hacerlo porque hay una relación isomórfica uno a uno con los elementos del hecho y se representan como los nombres simples de la proposición. Si “Sócrates es

---

<sup>21</sup> *TLP*, 2.1-2.18



gordo” representa un hecho, se debe a que hay una relación uno a uno entre los nombres “Sócrates” y “gordo” y los objetos que constituyen al hecho. Asimismo, la proposición tiene la forma lógica “aRb”, que también indica la manera en que se combinan los objetos denotados por “Sócrates” y “gordo” en el hecho al que hace referencia la proposición “Sócrates es gordo” – de ahí que la proposición muestre que “las cosas se comportan así unas con otras” y la “forma de figuración” muestra la posibilidad de que los objetos así interactúen<sup>22</sup>. Hay que tener especial precaución en no pensar que una proposición verdadera es la única que representa hechos, también lo hacen las falsas porque lo único que se requiere para que la proposición figure al hecho es representar su forma lógica, la cual tienen no sólo los hechos verdaderos (los que son el caso), sino los hechos falsos, pues todo hecho sin importar que sea verdadero o falso es un hecho posible porque tiene forma lógica, la cual es una combinación posible entre objetos. Esto intuitivamente se puede entender como: el valor de verdad de una proposición no es su significado, pues si dices que así es, entonces no tiene sentido que pueda entender el significado de “Hoy es martes” siendo viernes – una proposición falsa. A su vez, tampoco hay que pensar que los objetos tienen que tener un correlato empírico, como creía Rudolf Carnap<sup>23</sup>. La razón de ello es doble: por un lado, para Wittgenstein la lógica tiene que ser claramente distinguible de cualquier contenido empírico<sup>24</sup>, por lo que no viene al caso dar como necesario un correlato empírico a los objetos. Por otro lado, comprender el significado de una proposición no depende de que el objeto tenga correlato – nótese que esto es diferente a negar la existencia del objeto;

---

<sup>22</sup> McGuinness, (1988), p. 396.

<sup>23</sup> Véase Carnap, (1993) “La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje”. En: Ayer (comp.) *El positivismo lógico*. FCE: Madrid, pp. 66-87. Carnap inspirándose en la *Picture Theory* establece que el correlato de los objetos son las famosas “proposiciones protocolares”, o bien, “proposiciones de observación” y que refieren a cualidades sensibles simples como “caliente”, “azul”, “alegría”, etcétera. Wittgenstein mantuvo un fuerte desacuerdo con esta manera de interpretar los objetos tractarianos (Véase el capítulo 10: “Fuera del yermo” de Monk (2006) *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Traducción de Damián Alou. Anagrama: Madrid).

<sup>24</sup> Mounce, *op. cit*, pp.23-24.

es decir, lo que se niega es la existencia del correlato del objeto, pero no la existencia del objeto. Más bien, la comprensión del significado depende de la relación lógica que combina a los objetos de una forma u otra:

3.1431. Muy clara resulta la esencia del signo proposicional cuando, en lugar de imaginármolo compuesto de signos escritos, nos lo imaginamos compuesto de objetos espaciales (como, por ejemplo, mesas sillas, libros).

La recíproca posición espacial de estas cosas expresa entonces el sentido de la proposición.

3.1432. No: “El signo complejo “aRb” dice que a está en relación con b”, sino: *Que* “a” está en cierta relación con “b” dice *que* aRb. <sup>25</sup>

Lo que nos pide Wittgenstein en primera instancia es imaginar a los elementos de una proposición como cosas concretas que ocupan un espacio: una silla, una mesa, un libro. Luego, imaginemos que en la proposición “Hay un libro sobre la mesa” los nombres “libro” y “mesa” son este tipo de cosas. En su sentido textual, la relación espacial, o bien, el acomodo espacial de los nombres en la proposición proporcionan un significado diferente a si intercambiamos los nombres en la relación espacial<sup>26</sup>: al intercambiar “mesa” por “libro” en la proposición, obtenemos: “Hay una mesa sobre el libro” cuyo significado es totalmente diferente a la proposición “Hay un libro sobre la mesa” ¿A qué se debe el cambio de significado? A la “posición espacial”, que no es más que cómo están acomodados los nombres en la proposición. Esto se comprobable en el hecho de que puedo comprender una proposición por la relación entre los objetos aunque ignore qué son los objetos: en “A despidió a B” sé que alguien que no conozco despidió a otra persona diferente que desconozco. Esto nos revela que la comprensión del significado

---

<sup>25</sup> TLP, 3.1431 y 3.1432

<sup>26</sup> Mounce, *op. cit.*, pp. 42-43.

de una proposición depende de la relación entre los objetos donde se conserva la comprensión sin importar que el objeto tenga correlato.

Ahora bien, la *Picture Theory* no sólo establece que debe existir en común una forma lógica entre los elementos del hecho y los elementos de la proposición que hacen de objetos para que esta pueda representar un hecho y pueda tener significado, también establece que una representación mental debe tener en común dicha forma lógica para que pueda ser pensado un hecho:

3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.

3.001 “Un estado de cosas es pensable” quiere decir: Podemos hacernos una figura de él.

3.01. La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo.

3.02. El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible.

No podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente.<sup>27</sup>

Como comenta Villanueva, Wittgenstein usa aquí “pensamiento” en su sentido fregeano como el “contenido del acto de pensar”<sup>28</sup>. Pensar en un hecho o en un “estado de cosas” significa que podemos representarnos ese hecho. Al igual que la totalidad de los hechos que acontecen (que son el caso) son el mundo, todas las representaciones o “figuras” que nos hagamos de los hechos que son el caso serían el mundo también, lo cual equivaldría a tener una representación del mundo. Ahora, para que podamos pensar en un hecho posible, tiene que existir en común entre el pensamiento y el hecho la forma lógica de este último, de tal suerte que si intentamos pensar en un hecho sin forma lógica, no es posible pensarlo; de ahí que nada “ilógico” – hecho sin forma lógica – pueda ser pensado.

---

<sup>27</sup> *TLP*, 3-3.02.

<sup>28</sup> Villanueva, *op. cit.*, p. 124.

La proposición con significado y la representación mental posible comparten la forma lógica del hecho. De esta manera pensamiento, lenguaje y realidad comparten en común a la forma lógica; sin ella, la representación mental es imposible, el lenguaje asignificativo y el mundo imposible – no es posible la existencia de un hecho sin lógica. Esta forma lógica tan importante, sin embargo, tiene la peculiaridad de ser *indecible*, pues cada vez que intentemos explicarla con palabras, lo que haremos es representar otro hecho. Como con los objetos, la forma lógica aunque es *indecible* es condición de posibilidad de la significatividad, la representación mental y la existencia del hecho; se “muestra”, pero no se “dice”:

[...] el análisis del lenguaje figurativo conduce a admitir la forma lógica como su condición *a priori*. Toda proposición supone lo que tiene en común con el hecho que figura: la forma lógica. Pero la forma lógica no puede ser ella misma figurada por el lenguaje. “Las proposiciones pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que deben tener en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica”. La forma lógica se muestra, sin embargo, en toda proposición con sentido. Al igual que el objeto, la forma lógica es indecible, sólo puede mostrarse en lo decible.

En todo uso significativo del lenguaje, en cualquier pensamiento, se muestra, sin ser mencionado, su supuesto: los objetos, como sustratos últimos a que se refiere el lenguaje y la forma lógica, como “espacio” en que se construye toda figura<sup>29</sup>

### 1.3. La normatividad lógica

Como mencionábamos, la lógica es de vital importancia para el lenguaje, el pensamiento y el mundo: sin lógica, los tres se vuelven imposibles. En consecuencia, la lógica tiene un carácter normativo para la existencia del significado, del pensar y del mundo mismo:

3.031. Se dijo en otro tiempo que Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto fuera contrario a las leyes de la lógica. De un mundo “ilógico” no podríamos, en rigor, *decir* qué aspecto tendría.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Villoro, *op. cit.*, pp. 9-10.

Ni siquiera podría existir imaginar un mundo así. Las reglas de la lógica permiten preservar la forma lógica que necesariamente existe en común entre el lenguaje y el mundo para que las proposiciones tengan significado, también para que el pensamiento pueda representar un hecho, incluso para que el mundo sea posible. Violar alguna regla de la lógica significaría representar un hecho imposible. La delgada línea entre decir una proposición con *sentido* o un completo *sinsentido* radica en respetar la forma lógica, pues de no hacerlo, la proposición ya no habla sobre el hecho. Pero, ¿cuáles son dichas reglas lógicas?

Antes de enunciar tales reglas, hay que notar que Wittgenstein distinguía entre “proposiciones elementales” y “complejas”. Las primeras afirman un estado de cosas o un hecho, mientras que las segundas se crean a partir de la combinación entre proposiciones elementales. Existen normas lógicas para cada tipo de proposición y normas que tienen que ver con ambas. Empezaremos con las normas referentes a las proposiciones elementales. Estas indican un “lugar en el espacio lógico”, esto quiere decir que la proposición tiene que hablar de un hecho posible, por lo que no podrían ser posibles las proposiciones elementales que sean internamente contradictorias, o bien, cuyos objetos combinados sean incompatibles – “Un círculo es un cuadrado” sería una proposición elemental internamente contradictoria y “Gordura es Sócrates” es una proposición cuya combinación entre objetos es incompatible. Asimismo, la proposición elemental nunca afirma de sí misma si es verdadera o falsa, de ahí la crítica a la barra de aserción fregeana<sup>31</sup>.

Las normas que regulan a las proposiciones compuestas se manifiestan en las tablas de verdad que representa semánticamente al espacio lógico; esto significa que una

---

<sup>30</sup> *TLP*, 3.031.

<sup>31</sup> Jaramillo, 1989, p. 38.

tabla de verdad nos indica qué combinaciones son posibles entre proposiciones elementales para construir proposiciones complejas, pues son funciones de verdad de las proposiciones elementales<sup>32</sup>. En los casos en los que la evaluación arroje una tautología – todo verdadero – o una contradicción – todo falso – y no representan una situación o un hecho posible porque admiten o niegan, respectivamente, todas las posibilidades<sup>33</sup>. Es entendible que la contradicción no sea un hecho posible porque rechaza toda posibilidad, pero es más complejo con la tautología que admite toda posibilidad: ¿no sería un hecho posible algo que es totalmente posible de suceder? La respuesta es no porque hablar de la totalidad de las posibilidades no es hablar de una posibilidad. Esto es claro en: “Llueve o no llueve” que representa una tautología que al “llenar todo el espacio lógico” – hablar de todas las posibilidades – no habla de un punto en específico en el espacio lógico donde “Llueve”.

Ahora bien, hay reglas lógicas que tienen que ver con ambos tipos de proposiciones. Una de ellas consiste en respetar la denotación de los signos por la naturaleza lógica de sus denotados. Wittgenstein considera como un “signo” a aquel que expresa una proposición (el “signo proposicional”: 3.12, 3.14, 3.1431), o bien, como aquellos nombres que componen a la proposición analizada (los “signos simples”: 3.2, 3.201 y 3.202). Decir “p tiene una propiedad interna” es utilizar un signo proposicional (p) para hablar de un signo simple (un objeto), lo cual no tiene sentido porque la naturaleza lógica de los hechos – referidas por los signos proposicionales – consiste en ser combinaciones de objetos (signos simples) no tener propiedades, sólo los objetos tienen propiedades, debido a que su naturaleza lógica es la de poseer

---

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>33</sup> Villanueva, *op. cit.*, p.181.

“propiedades intrínsecas” para determinar en qué combinaciones puede entrar el objeto<sup>34</sup>.

En síntesis, en el *Tractatus* el lenguaje y las representaciones mentales son imágenes, figuras o retratos de los hechos porque los tres comparten una forma lógica. Sólo el lenguaje y las representaciones mentales tienen contenido factual o referido al hecho si se respeta la forma lógica del hecho en el lenguaje y la representación mental. La lógica se ve como normatividad lingüística, pues sin ella el lenguaje, el pensamiento y el mundo son imposibles. No se tiene que contravenir a las reglas de la lógica para establecer el significado de una proposición.

## 2. Normatividad gramatical

Uno de los puntos de partida del Wittgenstein intermedio y tardío, y divergentes al primer Wittgenstein, es su concepción del significado. Como vimos, para el primer Wittgenstein, el significado de una oración depende directamente de que se respete la forma lógica del hecho representado. La forma lógica de las oraciones es, en consecuencia, esencial para el significado de una oración, pues ella es la que permite que se dé el retrato como una relación uno a uno entre los componentes del hecho y de la figura o retrato que nos proporcionaría el lenguaje. Si nuestro lenguaje ordinario se apegara más a un lenguaje ideal, como el de los lenguajes formales que aprendemos en lógica, se mostraría nítidamente las oraciones cuyo significado es ambiguo o un sinsentido y así los problemas filosóficos como producto de ignorar la lógica de nuestro

---

<sup>34</sup> Villoro, *op.cit.*, p. 22.

lenguaje<sup>35</sup>. El lenguaje ordinario que es ambiguo se muestra como contrapuesto a un lenguaje lógico ideal que es claro. El Wittgenstein intermedio y segundo se va a distanciar de esta concepción ideal del lenguaje como un lenguaje lógico, el cual puede mostrar con claridad el significado de nuestras palabras. El lenguaje ordinario está bien como está; no necesita ser perfeccionado con un lenguaje ideal de corte lógico:

81. [...] si se dice entonces que nuestra expresión verbal se aproxima sólo a esos cálculos, se está con ello de inmediato al borde de un malentendido. Pues entonces puede parecer como si hablásemos en lógica de un lenguaje ideal. [...] Mientras que la lógica no trata del lenguaje — o del pensamiento — en el sentido en que una ciencia natural trata de un fenómeno natural, y lo más que puede decirse es que construimos lenguajes ideales. Pero aquí la palabra «ideal» sería desorientadora, pues suena como si esos lenguajes fuesen mejores, más perfectos, que nuestro lenguaje corriente; y como si le tocase al lógico mostrarles finalmente a los hombres qué aspecto tiene una proposición correcta<sup>36</sup>.

Es erróneo decir que en filosofía consideramos un lenguaje ideal, como opuesto a nuestro lenguaje ordinario. Pues esto hace que parezca como si pensásemos que podríamos perfeccionar el lenguaje ordinario. Pero el lenguaje ordinario está perfectamente.<sup>37</sup>

En lugar de buscar estos lenguajes ideales, el Wittgenstein intermedio y segundo invita a observar la manera en que hablamos para comprender las múltiples maneras de usar el lenguaje, pues, como menciona Robert Arrigton:

“Regresemos al terreno agreste” se convirtió en su lema a partir de 1929. En lugar de apuntar a un ideal de lógica, buscar la lógica, o lo que él denominó *gramática*<sup>38</sup>, de nuestro discurso cotidiano; en lugar de buscar un modo ideal de hablar y de escribir, de estar satisfecho, él nos aconsejaba, con la ambigüedad y vaguedad, con la esencial imprecisión de este discurso cotidiano. (...) Wittgenstein se convenció de que esas nociones de un ideal nos llevaban a malinterpretar los modos toscos, pero perfectamente adecuados, del habla cotidiana<sup>39</sup>.

No sólo existe un rechazo por los lenguajes ideales, también por pretensiones de teorizar sobre el lenguaje, pues, como dice Katherine Morris:

---

<sup>35</sup> Véase Black, M, *op. cit.*, pp. 376-387: “The right method in philosophy; how the *Tractatus* is to be understood”.

<sup>36</sup> *IF*, 81.

<sup>37</sup> *Cuaderno azul*, p. 57.

<sup>38</sup> De la “gramática” hablaremos más a detalle en la penúltima y última sección.

<sup>39</sup> Arrigton, 2015, pp. 18-19.



The principal task of true philosophy, rather, was to replace theorizing with platitudinous descriptions of 'grammar'. On this conception of his method, 'myths', 'dogmas' and 'prejudices' are understood as interfering with the correct perception of grammar, leading their holders to violate grammar, i.e. to talk nonsense; a secondary task, aimed at reducing the amount of nonsense talked, is to rid people of these prejudices<sup>40</sup>.

Antes de continuar, es conveniente profundizar más en la motivación por la que se invita a observar nuestro lenguaje coloquial en lugar de buscar tanto un lenguaje ideal como una teorización de éste. La motivación primordial es realizar un examen profundo del fenómeno que *muestre* las relaciones que existen con una colección de observaciones sin dar carga teórica que malinterprete el fenómeno con un examen superficial. Conviene recordar aquí la reacción de Wittgenstein ante el análisis superficial que efectúa Frazer en la *Rama Dorada*<sup>41</sup> en concordancia con lo que menciona Ray Monk al respecto:

No podía existir nada más adecuado para despertar su ira que la manera en que Frazer abordaba los rituales mágicos, como si se tratara de ciencia en un estado precoz. El salvaje que clava una aguja en la efigie de su enemigo lo hace, según Frazer, porque se ha formado la equívoca hipótesis científica de que su voluntad dañará a su oponente. Esto, en opinión de Wittgenstein, era «explicar» algo profundo reduciéndolo a algo incomparablemente más superficial. «¡Qué estrechez de miras encontramos en Frazer!», exclamaba. «Y como resultado: ¡cuán imposible le es comprender una manera de vivir diferente a la de la Inglaterra de su época!»

Frazer es incapaz de imaginar un sacerdote que no sea básicamente un párroco inglés de nuestro tiempo, con toda su estupidez y debilidad...

Frazer es mucho más salvaje que la mayoría de salvajes, pues estos salvajes no estarían tan lejos de comprender temas espirituales como lo está un inglés del siglo XX. Sus explicaciones de las costumbres son mucho más crudas que las propias costumbres. (...)

Wittgenstein opinaba que la riqueza de hechos que Frazer había recogido en relación a esos rituales habría sido más instructiva de haber sido presentados sin ningún tipo de comentario teórico y dispuestos de manera que pudieran mostrarse las relaciones de unos con otros (...)<sup>42</sup>

Hablemos de la nueva concepción del significado del segundo Wittgenstein y la crítica que se va a desplegar de ella a la concepción tractariana del significado.

---

<sup>40</sup> Morris, 2007, p. 67.

<sup>41</sup> *La rama dorada* (*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*) fue publicada originalmente por James George Frazer de 1890 a 1915. En esta colosal obra, se estudian los rituales mágicos y religiosos de distintas culturas con el fin de mostrar elementos en comunes.

<sup>42</sup> Monk, 2002, p. 291.

## 2.1. La crítica al concepto representacional del significado

Wittgenstein romperá con una concepción intuitiva del significado: el significado de una palabra es el objeto al que refiere. Esta concepción se conoce como la “concepción agustiniana del lenguaje”. G. P. Baker y P. M. S. Hacker caracterizan esta concepción del lenguaje como aquella que:

- 1) Determina que toda palabra tiene un significado.
- 2) El significado de esta palabra se encuentra correlacionado con la palabra
- 3) El significado de la palabra es el objeto que representa<sup>43</sup>.

Asimismo, esta concepción implica cierta teorización sobre el aprendizaje del lenguaje. Dado que la significatividad del lenguaje es el objeto al que refiere, se aprenden los significados de las palabras mediante *ostentación* – señalar el objeto. Baker y Hacker describen de la siguiente manera el aprendizaje ostensivo:

- (i) Ostension is the instrument for connecting language with reality; it ‘steps outside language’. Hence there must be ostensive explanations in any language, on pain of total vacuity. For it is by their means that content is injected into the web of words.
- (ii) Ostensive explanation involves pointing at something and saying, ‘This is A’, thus connecting the word ‘A’ with the object that is its meaning.
- (iii) The thing pointed at may be conceived to be an object described by the sentence ‘This is A’, or it may be conceived to be a sample or pattern.
- (iv) Ostensive explanation explains inasmuch as the word ‘A’ can then be applied to anything that resembles the object or pattern pointed
- (v) The status of ostensive explanation may be variously conceived. A behaviourist conception will view it as having only a causal and pedagogic role in language acquisition. It is part of the training that establishes a child’s disposition to respond appropriately to stimuli, both verbal and non-verbal. It is an instrument for bringing about understanding of observation sentences. Alternatively it may be viewed as having a normative role in linking words with their meanings in reality<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> G. P. Baker y P. M. S. Hacker, 2005, pp. 4

<sup>44</sup> *Ibid*, pp. 7-8

La crítica de Wittgenstein a esta concepción en las *Investigaciones* abarca ambos aspectos: la idea de que toda palabra significativa representa a un objeto y la idea de que se aprende todo el lenguaje mediante ostensión:

1. [...] En estas palabras [la descripción de cómo Agustín aprendió las palabras de niño<sup>45</sup>] obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente ésta: Las palabras del lenguaje nombran objetos — las oraciones son combinaciones de esas denominaciones. — En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: Cada palabra tiene un significado.

– Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra.

De una diferencia entre géneros de palabras no habla Agustín. Quien así describe el aprendizaje del lenguaje piensa, creo yo, primariamente en sustantivos como «mesa», «silla», «pan» y en nombres de personas, y sólo en segundo plano en los nombres de ciertas acciones y propiedades, y piensa en los restantes géneros de palabras como algo que ya se acomodará.<sup>46</sup>

La *concepción agustiniana* del lenguaje parece correcta. Si me cuestionan por el significado de palabras como “pan”, “Felipe”, “mesa”, sin duda me veo inclinado a señalar un objeto al que refieren estas palabras. Sería muy intuitivo pensar que su significado es ese objeto al que señalo. Asimismo, si recuerdo el aprendizaje de ciertas palabras, esta inclinación se refuerza; por ejemplo, aprendo el significado de un nombre de una cosa o una persona cuando me la señalan, como Agustín narra haber aprendido el lenguaje cuando niño<sup>47</sup>. Por ende, la *concepción agustiniana* es bastante intuitiva. Sería natural, entonces, generalizar esta *concepción* del significado a *todas* nuestras palabras.

---

<sup>45</sup> El pasaje que cita Wittgenstein de las *Confesiones* en las *Investigaciones* dice (coloco sólo la traducción):

1. (...) Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos

<sup>46</sup> *IF*, 1.

<sup>47</sup> “1. (...) Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla”

Bajo esta *concepción* del lenguaje, sería muy natural que un filósofo piense en que, por ejemplo, la palabra “no” debe referir, como algunos han pensado, a un hecho negativo y, así, comenzar una discusión filosófica<sup>48</sup>. Es consecuente a la crítica de Wittgenstein que este tipo de discusiones filosóficas sobre “hechos negativos” se vean como una confusión si la concepción agustiniana de la que parte también lo es.

Usando el pasaje de Agustín, Wittgenstein critica esta *concepción* del lenguaje diciendo que no se está diferenciando entre distintos tipos de palabras por una actitud a teorizar sobre el lenguaje que pierde de vista la actividad lingüística y genera, como consecuencia, una “falsa idea del lenguaje”, como lo señala Marie McGuin:

Wittgenstein begins his commentary on the passage from the Confessions by observing that Augustine does not distinguish between different kinds of word, but takes one sort of word—“‘table’, ‘chair’, ‘bread’, and people’s names’ —as a model, and derives his general picture of how language functions from this one sort of case. Wittgenstein clearly sees this tendency to take a central case and derive a general model from it as both an important element in the theoretical attitude and a major source of false pictures. Our general sense of a need ‘to penetrate phenomena’ predisposes us to neglect the wide horizon of human linguistic activity, and to focus on particular linguistic elements in isolation from both the field of language and the actual employment of this language by speakers<sup>49</sup>.

¿Por qué una concepción tan intuitiva del significado generaría una “falsa imagen del lenguaje”? Partamos del ejemplo del tendero y las manzanas con el que comienza Wittgenstein a articular su crítica:

Envío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: «cinco manzanas rojas». Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón que tiene el signo «manzanas»; luego busca en una tabla la palabra «rojo» y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales — asumo que la sabe de memoria — hasta la palabra «cinco» y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra. (...) ¿Pero cuál es el

---

<sup>48</sup> Hay personas que de hecho defienden esto. Véase: Reinach, Adolf, 1911 [1982], “Zur Theorie des negativen Urteils”, in *Münchener Philosophische Abhandlungen*, A. Pfänder (ed.), Leipzig: Barth. Translated as “On the Theory of Negative Judgement” in Barry Smith (ed.), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Munich: Philosophia Verlag, pp. 315–378. Reinach 1911 [1982] available online. Cabe mencionar que Russell creía en la existencia de “hechos negativos”. Véase: Russell, Bertrand, 1906–1907, “On the Nature of Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)*, 7: 28–49.

<sup>49</sup> McGuinn, 1997, pp. 38-39.

significado de la palabra «cinco»?— No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se usa la palabra «cinco»<sup>50</sup>.

Lo que se pretende hacer notar aquí es la importancia de cómo se relaciona las actividades del tendero respecto a “cinco manzanas rojas” para determinar su significado. Se vuelve irrelevante preguntar por el significado de “cinco”, en el sentido de a qué objeto refiere cuando se observa en el ejemplo que sólo usa el signo “5” para sacar la cantidad requerida de manzanas y venderlas. Hay que señalar que el caso del tendero no está funcionando para decir que el significado de *ninguna* palabra sea el objeto que refiere, sino para frenar la inclinación a generalizar la concepción agustiniana del significado – pensar que el significado de *todas las palabras* es su objeto referido –, pues, siguiendo a McGuinn:

Thus, Wittgenstein’s concrete example begins to work against Augustine’s temptations both to think about language in abstraction from its use and to look for the essence of meaning. When we see language functioning in this way, we do not feel the same inclination to ask what object is signified by the words ‘red’ or ‘five’<sup>51</sup>

El lenguaje al verlo funcionar en este caso se entiende que el significado de “cinco manzanas rojas” no es referir a un objeto, sino el uso particular que le está dando el tendero en su actividad: “5” se usa para despachar o vender sus productos. Se detiene la inclinación de generalizar la concepción agustiniana porque se está dando un caso que podría ser visto como contraejemplo. Vamos a reconstruirlo de esa manera:

1) TESIS GENERAL DE LA CONCEPCIÓN AGUSTINIANA: El significado de toda palabra es el objeto al que refiere.

---

<sup>50</sup> *IF*, 1.

<sup>51</sup> McGuinn, *op. cit.*, p. 40.

2) CONTRAEJEMPLO DEL TENDERO: Existen palabras cuyo significado es dado por cómo se utilizan en una situación concreta y no por referir a un objeto. (El significado de “5” en el caso del tendero no es un objeto, sino cómo utiliza el tendero el “5”: contar las manzanas que debe entregar según lo dispuesto por la nota dada. Sucede esto análogamente con “manzana” y “rojo”; el tendero usa los símbolos para sacar de los cajones los objetos que contiene).

Ahora bien, no sólo cuenta el caso del tendero para ver cómo las actividades en específico hacen que el significado de una palabra no sea un objeto, sino cómo se usa la palabra en la actividad. Los casos más obvios en los que el significado es determinado por el uso y no un objeto referido son las exclamaciones:

27. [...] hacemos las cosas más dispares con nuestras oraciones. Basta pensar en las exclamaciones. Con sus funciones totalmente diversas.

¡Agua!  
¡Fuera!  
¡Ay!  
¡Auxilio!  
¡Bien!  
¡No!

¿Aún te inclinas a llamar a estas palabras “denominaciones de objetos”? (...) <sup>52</sup>

De todos estos casos se articula la idea del lenguaje como una “caja de herramientas”:

11. Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: encontramos allí 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. (...) <sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> *IF*, 27.

<sup>53</sup> *IF*, 11.

Es decir, el lenguaje es un instrumento que usamos en una gran variedad de actividades, tal que el significado de diversas *expresiones se determina por* ese uso. Ciertamente, si no hay objeto al que refieren las palabras de los ejemplos anteriores, no tiene sentido hablar del aprendizaje ostensivo de estas palabras – no hay objeto que aprender como significado de la palabra.

Hay que señalar que la intuición de que el significado de *toda* debe referir a un objeto se debilita, pero no se refuta; dentro de la misma concepción instrumental podría haber un uso en el que las palabras refieran a objetos y, por ende, habría aprendizaje ostensivo de su significado. Además, no hay que perdernos aquí. Wittgenstein no está afirmando que Agustín esté mal. Sólo se limita a decir que la concepción de Agustín es limitada y que se aplica a unos cuantos usos:

3. Agustín describe, podríamos decir, un sistema de comunicación; sólo que no todo lo que llamamos lenguaje es este sistema. Y esto debe decirse en muchos casos en que surge la cuestión: «¿Es esta representación apropiada o inapropiada?» La respuesta es entonces: «Sí, apropiada; pero sólo para este dominio estrictamente circunscrito, no para la totalidad de lo que pretendemos representar».<sup>54</sup>

De hecho, Wittgenstein solicita imaginar una situación en la que la que se estén usando las palabras para referir a objetos, como lo describe Agustín:

2. (...) Imaginémonos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado Agustín: El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: «cubo», «pilar», «losa», «viga». A las grita — B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito. (...) <sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> *IF*, 3.

<sup>55</sup> *IF*, 2.

Las palabras “cubo”, “pilar”, “losa” y “viga” refieren a objetos, de tal suerte que cuando el ayudante B escucha las palabras trae el objeto porque sus significados son el objeto al que refieren. Asimismo, se puede afirmar que conocen esto porque lo aprendieron vía ostentación: saben qué objeto es un cubo porque alguien se los tuvo que señalar. Luego, cumple con una descripción del significado dada por la concepción agustiniana<sup>56</sup>. El aprendizaje ostensivo del que habla Agustín sugiere que un niño ya conoce de manera innata la técnica para asignar un nombre<sup>57</sup>. Wittgenstein pide que se piense cómo un niño perteneciente a una “tribu de constructores” aprendería el significado de “cubo”, “pilar”, etcétera. El niño que pertenece a esta tribu debe ser aculturado en ella, además de dominar una técnica<sup>58</sup>. Esto significa que debe estar involucrado en el aprendizaje de la actividad de la tribu – construir – para que el niño sepa cómo usar y responder a la instrucción del albañil; es decir, un niño que conoce la actividad de la tribu sabe que cuando le gritan “cubo” debe traer el objeto así nombrado dentro de la actividad. El lector notará que hasta ahora no se ha refutado la idea de que el significado de una palabra sea un objeto; el niño o ayudante B puede evocar en su mente la imagen del cubo cuando escucha la palabra “cubo”. Pero este aspecto no es central para determinar ni el significado de una palabra ni si un niño o un ayudante conocen su significado. Es la actividad de construir la que se vuelve central para determinar el significado de ciertas palabras y el aprendizaje de la misma – junto con la técnica – para saber si alguien conoce o no el significado. Asimismo, no es central el aprendizaje ostensivo de

---

<sup>56</sup> Véase la nota 48 para ver por qué la descripción del aprendizaje vía ostentación forma parte de la concepción agustiniana del lenguaje.

<sup>57</sup> Véase la nota 51. Cuando Agustín recuerda cómo de pequeño los adultos señalaban las cosas y sabía así el significado de las palabras, necesariamente tiene que comprender que esto que hacen los adultos es “nombrar cosas”. De lo contrario, no sabría qué están haciendo los adultos. Luego, la narración supone cierta habilidad innata – no aprendida – para comprender que se están nombrando cosas. Sobre por qué esto es una “técnica” hablaremos más a detalle en el capítulo tres. Por el momento, se puede partir de una noción intuitiva y no técnica de esa noción: una “técnica” es una habilidad que permite entender cómo se usan ciertas palabras en la actividad.

<sup>58</sup> Véase las dos últimas secciones del capítulo dos y tercero al respecto.



la palabra para saber su significado, sino el aprendizaje de la actividad, pues siguiendo a

Marie McGuinn:

Given that this is the purpose of the utterance of words in this language, would the fact that the child forms an image of a slab when it hears the word 'slab' be enough to effect an understanding of the word? Again, Wittgenstein does not say that it would not, but rather draws our attention to an aspect of the training with language that the Augustinian picture neglects. We have been thinking of what is accomplished by the ostensive teaching of words purely in terms of what goes on in the child's mind, and have neglected the way in which the training with the language is embedded in an overall training in the tribe's practice of building. When we focus on the embedding of linguistic training in the wider context of learning to build, we see how this neglected aspect of the process is actually paramount to our ordinary idea of what constitutes understanding: 'Don't you understand the call "Slab!" if you act upon it in such-and-such a way?' (PI 6). There is no doubt that the ostensive teaching of words plays a role in bringing this about, but the function of the words of this language is given only with its embedding in the activity of building, and it is only by mastering this function—i.e. by mastering the use of words within this activity—that the pupil fulfils our ordinary criteria for understanding the language.<sup>59</sup>

Imaginemos lo siguiente para comprender mejor lo anterior. Dos ayudantes A y B. El ayudante A aprendió por ostentación el significado de “cubo”, tal que cuando escucha la palabra imagina el objeto al que refiere, pero no aprendió cómo se usa la palabra en la actividad de construir; es decir, cuando le dice el albañil “cubo”, no sabe qué hacer. El ayudante B, análogamente a A, sabe por ostentación el significado de “cubo” y aprendió cómo se usa la palabra en la actividad, por lo que, el albañil al decir “cubo”, B trae el objeto. Preguntémosnos quién sabe el significado de “cubo”. Si nos quedamos en la concepción agustiniana, tanto A como B evocan la imagen del objeto al que refiere “cubo” y, por ende, los dos sabrían el significado de la palabra; sin embargo, sería muy contraintuitivo decir que ambos saben el significado de “cubo”, ya que uno no lo trae. Por ende, la explicación del significado en la concepción agustiniana se vuelve contraintuitiva. Pero al cambiar la concepción del lenguaje por una en la que el significado de una palabra se determina por cómo se usa en actividades, podemos explicar intuitivamente que A no trae el cubo porque no aprendió cómo se usa el

---

<sup>59</sup> McGuinn, *op. cit.*, p. 43.

término en la actividad de construir – como una instrucción –, por lo que no sabe qué significa “cubo” cuando un albañil grita la palabra, sin importar que tenga una imagen mental de la palabra “cubo” que refiera al objeto.

En síntesis, la nueva concepción del significado de Wittgenstein contempla al lenguaje como una herramienta que se utiliza en actividades específicas, tal que el significado particular de una palabra se aprende mediante el uso que desempeña en la actividad y el aprendizaje de una técnica o habilidad en particular.

A la intrincada conexión entre uso-actividades para la determinación del significado queda plasmada en la noción de juego de lenguaje. A continuación, hablamos sobre ella.

## 2.2. Juegos de lenguaje y formas de vida

Como indica Marie McGuinn<sup>60</sup>, Wittgenstein introduce el concepto de juego de lenguaje para resaltar que el lenguaje funciona dentro de la vida activa y práctica de los hablantes y que su uso está ligado al comportamiento no lingüístico de los hablantes. Esta interpretación se refuerza si consultamos el párrafo 23:

23. [...] La expresión “juego de lenguaje” aquí utilizada tiene la finalidad de poner de relieve que el lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida.  
Ten a la vista la variedad de juegos de lenguaje ante los siguientes ejemplos, y otros:  
Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes —  
Describir un objeto por su apariencia, o según sus medidas—  
Fabricar un objeto según una descripción (dibujo)—  
Relatar un suceso —  
Hacer conjeturas sobre el suceso —  
Plantear una hipótesis y comprobarla—  
Representar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas— Inventar una historia; y leerla—  
Hacer teatro—  
Cantar en corro—  
Adivinar acertijos—  
Hacer un chiste; contarlo—

---

<sup>60</sup> McGuinn, *op. cit.*, p. 43.

Resolver un problema de cálculo aplicado—  
Traducir de una lengua a otra—  
Pedir, agradecer, maldecir, saludar, rezar.  
[...]<sup>61</sup>

Nótese que, en el pasaje citado, Wittgenstein menciona que los juegos de lenguaje son parte de una actividad o forma de vida. Es importante aclarar qué es una *forma de vida* porque si podemos hablar de la existencia de un juego de lenguaje dada una actividad o forma de vida, es importante decir qué tan amplio es el sentido de “actividad o forma de vida”, pues de pronto, bastaría con tener una actividad entre dos individuos para tener un juego de lenguaje. Esta alternativa queda excluida porque como indica Tomasini, *forma de vida* refiere a una estructura social concreta:

Un error grotesco en el que hay que evitar caer es el de confundir ‘forma de vida’ con ‘manera de vivir’ (*form of life* con *way of life*). Las formas de vida son una estructura social, objetiva, independiente de los individuos aislados, que se les *impide* y que rige su modo de pensar y de actuar. Para cada individuo particular las formas de vida son, como dice Wittgenstein, “lo dado”. “Lo que tiene que aceptarse, lo dado, son, así podría decirse – las formas de vida”.<sup>62</sup>

La forma de vida también no sólo implica a la estructura social que se les da a los individuos, también nos habla del carácter compartido, por ende, público que tienen las actividades respecto a los individuos. De tal suerte que, si los juegos de lenguaje son parte de las formas de vida, se sigue que ellos son compartidos y públicos. No hay, en este sentido, juegos de lenguaje privados, en consecuencia, tampoco el lenguaje sería privado.

Ahora bien, no es fortuita la denominación de “juegos” para hablar de la íntima conexión entre la multiplicidad de modos de usar las palabras y las actividades donde se usan, ya que, como dicen Baker y Hacker:

---

<sup>61</sup> *IF*, 23

<sup>62</sup> Tomasini, 2003, p. 22.

The analogy between a game and a language did indeed prove illuminating. Games, like languages, are creations of human beings in their social interactions. They are not answerable to reality for correctness. They are, by and large, rule-governed. The rules of a game are constitutive rules, as are rules of grammar. Unlike those of a calculus (but like the rules of language), they are not ‘closed’; they do not attempt to budget for all eventualities<sup>63</sup>.

Hablar del lenguaje como un *juego* es una analogía que muestra diversos elementos presentes en el lenguaje inserto en una actividad. Los juegos, como los lenguajes, son creados por los seres humanos en sus interacciones sociales. Asimismo, los juegos tienen reglas que gobiernan las interacciones entre los jugadores y el juego mismo; en el lenguaje, existen también reglas que gobiernan las distintas maneras en que se usan las palabras, las reacciones de los usuarios ante ellos y el lenguaje mismo. Las reglas del juego son constituyentes del juego, aunque no son definitivas o cerradas – por ejemplo, puedo tener un tablero con fichas de damas chinas, pero por las reglas sé que juego ajedrez o damas chinas –, de tal suerte que las reglas del juego como en el lenguaje siempre pueden cambiar. La analogía también sirve para resaltar el entrenamiento como base para dominar un lenguaje y, así, saberlo usar, ya que permite dominar una técnica o una habilidad perteneciente a ella<sup>64</sup>. Como en los juegos, necesitamos ser entrenados en él para poderlo jugar. Análogamente, con el lenguaje se necesita que los usuarios aprendan a dominar una habilidad o técnica<sup>65</sup> para saber cómo usar las palabras en la actividad:

The foundation of the ability to play a game, like the foundations of our linguistic skills, typically lies in training. The ability to play a game, like the ability to use the words of a language, is mastery of a technique<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> G. P. Baker y P. M. S. Hacker, *op.cit.*, p. 52.

<sup>64</sup> Se profundizará más en el “domino de la técnica” en la última sección del próximo capítulo y en la segunda y última secciones del capítulo tercero

<sup>65</sup> Véase nota anterior.

<sup>66</sup> *Ibid.* Aunque lo profundizaremos con más detalle, conviene explicar por qué es necesario dominar una técnica o una habilidad. Recuérdese el caso del albañil. El ayudante necesita más que tener la imagen mental de “cubo”, aprender la habilidad de nombrar dentro de la actividad de construir para comprender el significado de “cubo” cuando el albañil grita la palabra.

Hay que comprender aquí que los juegos de lenguaje funcionan también como recurso metódico para observar que no existe una forma lógica unívoca<sup>67</sup> a todas nuestras maneras de hablar que determinen el significado dentro de nuestras actividades. Wittgenstein resalta que no existe tal estructura en común a las diferentes maneras de usar el lenguaje dentro de actividades, como tampoco la hay en los múltiples tipos de juegos. A lo mucho, existirán semejanzas entre ellos:

66. Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos "juegos". Me refiero a juegos de mesa, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? —No digas: "*Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'*" —sino *mira* si hay algo común a todos ellos. —Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! —Mira, por ejemplo, los juegos de mesa con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. Si ahora pasamos a los juegos de pelota, continúan manteniéndose varias cosas comunes pero muchas se pierden. —¿Son todos ellos '*entretenidos*'? Compara el ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar o perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza una pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuán distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis. Piensa ahora en los juegos de corro: Aquí hay el elemento del entretenimiento, pero ¡cuántos de los otros rasgos característicos han desaparecido! Y podemos recorrer así los muchos otros grupos de juegos. Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen. Y el resultado de este examen reza así: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle<sup>68</sup>.

Si observamos la multiplicidad de juegos, no existe un elemento en común que pertenezca a ellos; surgen semejanzas que "aparecen y desaparecen" entre ellos. La expresión "parentesco de familia" la utiliza Wittgenstein para caracterizar las múltiples semejanzas que existen entre los juegos de lenguaje al carecer de una mejor expresión:

67. No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión "parecidos de familia"; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se

---

<sup>67</sup> Como se pretendía con la *Picture theory* del *Tractatus*

<sup>68</sup> *IF*, 66.

dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. —Y diré: los 'juegos' componen una familia<sup>69</sup>.

Asimismo, como se podrá observar, los juegos de lenguaje sirven metodológicamente para resaltar ciertos elementos generales del lenguaje y, así, eliminar ciertas perspectivas o “falsas imágenes” que se tienen del lenguaje<sup>70</sup>. En este sentido, el caso de los constructores que vimos en la sección anterior es un juego de lenguaje que se emplea para resaltar aspectos generales del lenguaje y, así, criticar la concepción agustiniana del lenguaje, como indica Severin Schroeder:

Wittgenstein uses the simple language-game of the builders (PI §2) to make, or illustrate, some fundamental points about language in general: that the use of language is essentially interwoven with non-linguistic activities; that even where Augustine is correct in so far as each word is associated with an object, such a correlation is not enough to account for the meaning of a word (PI §10); rather, the meaning of a word is its use (PI §43). And in the subsequent extensions of the builders' language-game (PI §§8, 15, 21) Wittgenstein illustrates some basic features of colour words, numbers, proper names, and the difference between reporting and ordering<sup>71</sup>.

Ahora bien, cuando observamos y describimos varios juegos de lenguaje y sus múltiples parentescos, se dice que se tiene una “visión sinóptica” del lenguaje y que se puede, en consecuencia, comprender las reglas del juego o su *gramática* por los contrastes o las diferencias entre juego y juego:

la visión sinóptica puede ser entendida como la descripción de la totalidad de la gramática de un concepto. Esto es, la descripción de las diferentes maneras como un mismo concepto se usa o puede ser usado en distintas situaciones, al interior de diferentes juegos de lenguaje, y el establecimiento de conexiones entre sus usos y los usos de otros conceptos<sup>72</sup>

El filósofo para Wittgenstein, dentro de esta concepción del lenguaje como un juego, no tiene una “visión sinóptica” de los múltiples juegos del lenguaje por lo que

---

<sup>69</sup> *IF*, 67.

<sup>70</sup> Ya hablamos en la primera sección sobre las “falsas imágenes”.

<sup>71</sup> Schroeder, S (2004) , p. 150

<sup>72</sup> Gómez, S, (2006), p. 84.

confunde usos del lenguaje y las reglas gramaticales que gobiernan dichos usos. Esta confusión trae como consecuencia la existencia del problema filosófico. Por ello:

Esa tarea [la descripción de los usos y las reglas que los gobiernan] tiene el objetivo terapéutico de eliminar las confusiones filosóficas originadas en una inadecuada comprensión de la gramática. Pero ese objetivo sólo puede lograrse mediante un trabajo disciplinado y minucioso, orientado a desenredar la enmarañada madeja de los usos lingüísticos en la complejidad de las formas de vida<sup>73</sup>.

En resumen, “juego de lenguaje” es una noción que refiere a un conjunto de elementos lingüísticos normados y que tienen significado por cómo se usan en actividades, pertenecientes a una forma de vida, lo cual implica que el juego de lenguaje pertenece a una estructura social que comparten los individuos inmersos en el juego y que vuelven al lenguaje público. Se requiere dominar una técnica o una habilidad para comprender el significado de las palabras que en el juego se usan. No existe nada en común entre la multiplicidad de juegos de lenguaje, sino parentescos entre ellos y una visión sinóptica de todos ellos me permite comparar sus semejanzas con el fin de eliminar problemas filosóficos a modo de terapia, pues el problema es producto de no comprender los distintos usos lingüísticos y las reglas que los gobiernan. En la siguiente sección, hablaremos más de las reglas lingüísticas o “gramaticales” que gobiernan al uso lingüístico.

### 2.3. La gramática profunda y superficial de nuestro lenguaje

Siguiendo con la analogía wittgensteiniana entre el lenguaje y los juegos, el lenguaje tiene reglas como un juego cualquiera. En el ajedrez, por tomar un ejemplo, no está permitido mover como se quiera el caballo; hay reglas que me permiten moverlo en

---

<sup>73</sup> Marrades, J, (2011), p.148.

“L”. Análogamente con el lenguaje, tampoco estaría permitido usar las palabras como se nos dé la gana, pues habría reglas que me permitirían usar las palabras de cierta manera. Profundicemos más en qué son estas reglas y cuál es su relación respecto al significado de nuestras palabras.

Demos un paso atrás en el pensamiento wittgensteiniano y regresemos de momento al *Tractatus*. En dicha obra, las reglas de la sintaxis lógica son fundamentales para que la relación proyectiva entre lenguaje-realidad pueda retratar o dar la imagen de un hecho. Las definiciones formales vienen a tomar el papel de reglas – en su sentido de “sintaxis proposicional”, pues ellas dan la estructura de la proposición tal que al violarlas vuelve un sinsentido a la oración<sup>74</sup>. En el pensamiento del Wittgenstein tardío, la idea de “reglas gramaticales” tiene una herencia del *Tractatus*, como mencionan Hacker y Gordon<sup>75</sup>:

What Wittgenstein called ‘rules of grammar’ – the rules for the use of symbols which he took to inform our language-games – are heirs to the ‘rules of logical syntax’ of the *Tractatus*.

No obstante, hay que determinar qué se hereda de la concepción de “regla” del *Tractatus* para evitar confundirnos. Las reglas de la sintaxis lógica en el *Tractatus* están pensadas de forma abstracta y para ser las reglas de cualquier lenguaje posible. En contraste, las “reglas gramaticales” no son abstractas ni pretenden ser universales en el sentido de que sean las reglas de cualquier lenguaje posible. Más bien, las “reglas gramaticales” son reglas de un uso particular dentro de nuestro lenguaje natural. De tal forma que “gramática” se entiende como las reglas del uso de los símbolos. Todo esto es ratificado por Gordon y Baker:

---

<sup>74</sup> Véase la primera sección del presente capítulo.

<sup>75</sup> G. P. Baker y P. M. S. Hacker, (2009), p. 45.



In the *Tractatus*, Wittgenstein conceived his task to be the delineation of the essential nature of any possible language. The rules of grammar, by contrast with the rules of logical syntax, are not universal. They are rules of particular languages at particular times, characteristic of particular forms of representation. Grammar consists of rules for the use of symbols of natural languages (words, phrases, sentences (PI §108)), not for the use of ‘sublimated’ entities such as ‘real (logically proper) names’ or ‘elementary propositions’<sup>76</sup>.

Entonces, ¿qué heredan las “reglas gramaticales” de la concepción tractariana de una “regla lógico-sintáctica”? El papel que tienen para determinar el significado de una oración. En el *Tractatus* es más evidente el papel que juegan las reglas sintácticas para dar significado a una oración: las reglas son fundamentales al significado, ya que, como son condiciones universales del significado, basta con violar alguna de esas reglas para que la oración se vuelva asignificativa o un sinsentido<sup>77</sup>. Las reglas gramaticales también son fundamentales para la significatividad de un signo<sup>78</sup>, aunque no en el mismo sentido que en el *Tractatus*. Para comprenderlo, hay que preguntarnos qué se entiende por una “regla gramatical” en el Wittgenstein tardío. Una regla aquí se entiende como una explicación de significado de un signo, la cual incluye las más diversas maneras de hacerlo: ostensivamente, por ejemplificaciones, gestos, etcétera. Ahora, como sabemos que el significado de un signo se determina por su uso en una actividad o forma de vida, entonces una regla es una explicación de cómo se usa un signo en una actividad o forma de vida, la cual nos dice el uso correcto de dicho signo en la actividad:

Its rules (las gramaticales) include all forms of explanations of meaning, not merely formal definitions but also ostensive definition, explanations by examples or paraphrase, gestures, etc.<sup>79</sup>

A language is a public, rule-governed practice, partly constitutive of the form of life and culture of its speakers. The meaning of a word is what is given by an explanation of meaning, and an explanation of meaning is a rule for the use of the word explained, a standard of correct use.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> G. P. Baker y P. M. S. Hacker, *op.cit.*, pp. 45-46.

<sup>77</sup> Véase la primera sección. En especial, la reconstrucción que citamos de Villoro sobre las condiciones de significatividad.

<sup>78</sup> “Signo” es más general que “palabra” o “expresión”. No obstante, sigue refiriendo a un elemento lingüístico. Usaré “signo” y “palabra” intercambiamente.

<sup>79</sup> G. P. Baker y P. M. S. Hacker, (2009), p. 45.

Demos varios ejemplos de “reglas gramaticales” en este sentido que establecen Hacker y Baker. Preguntar “¿qué es el color negro?” y decir: “Esto es negro”; constituye una regla, pues explica el significado de “negro” – o cómo se está utilizando “negro”. Explicar el significado del término una “partícula” diciendo que son como “motitas de polvo” es dar una regla para el significado de “partícula”. Decir qué significa “cansancio” con gestos es introducir una regla para el significado de la palabra.

Como vemos, las reglas son indispensables para determinar el significado de lo que se dice en los casos anteriores en tanto explicaciones de cómo se usan los términos. Es en este sentido que las reglas son fundamentales para el significado; nos dicen qué significa cada palabra en tanto explicaciones de uso, o de significado (aunque suene tautológico el asunto, lo cual no es de extrañar<sup>81</sup>).

Hay que mencionar que las “reglas gramaticales” se conciben como “arbitrarias” en el sentido en que “grammatical rules are arbitrary or autonomous. There is no such thing as justifying grammar as correct by reference to reality. Grammar is not answerable to reality in the currency of truth”<sup>82</sup>. Por ejemplo, pensemos en los colores y en la regla ostensiva: “Esto es negro”. La regla no “reflejaría” la naturaleza del objeto al que llamamos negro, sino que sólo habla de las reglas para usar la palabra “negro”, ya que

Our color-grammar does not reflect the nature of colours (Z §357). On the contrary, it is our rules for the use of colour-words which lay down what is to be called ‘colour’ and hence too what is to count as the ‘nature of colour’<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> G. P. Baker, P. M. S. Hacker, 2005, p. 15.

<sup>81</sup> Para Wittgenstein no hay ningún problema con que las reglas lingüísticas tengan forma tautológica. Como dice Tomasini (2017), lo importante en una tautología aquí no es si no dice nada, sino cómo se usa. Así, se vuelve una regla lingüística en forma tautológica sumamente informativa en tanto que se emplea para introducir una regla, la cual dice qué significan las palabras o cómo se usan (recuérdese que el significado es uso).

<sup>82</sup> G. P. Baker y P. M. S. Hacker, *op.cit.* p. 336.

<sup>83</sup> *Ibid*, p. 334.

Se debe tener precaución al considerar que cualquiera puede dar la regla que desee, ya que no hay manera de justificarla como correcta apelando a la realidad más que por el propio uso. Luego no hay que creer que, por ejemplo, si yo quisiese puedo introducir una regla ostensiva cualquiera, digamos: “Esto es gato” para referirme a los perros, entonces eso sería correcto. Recordemos que el lenguaje es público y que nos encontramos en una forma de vida cuando usamos el lenguaje, por ende, no hay usos correctos particulares<sup>84</sup>.

Tampoco las reglas son prescripciones inamovibles que existan antes que la práctica, como si existiera una tablilla llamada “reglas del lenguaje para X actividad” tal que los hablantes sólo tendrían que consultarla y aplicar las reglas. En este aspecto hay que recurrir a lo que dice Wittgenstein en el párrafo 83:

83. [...] Podemos imaginarnos perfectamente que unas personas se entretienen en un prado con una pelota jugando de tal manera que empiezan diversos juegos existentes sin acabar de jugar algunos de ellos, y arrojan a lo alto la pelota sin plan ninguno, se persiguen mutuamente en broma con la pelota y se la arrojan, etc. Y ahora alguien dice: Durante todo el tiempo esas personas juegan a un juego de pelota y se guían por ello en cada pelotazo por reglas definidas. ¿Y no hay también el caso en que jugamos y— 'make up the rules as we go along'?. [hacer las reglas sobre la marcha]Y también incluso aquel en el que las alteramos— as we go along. [sobre la marcha].

Esto significa que las reglas se pueden configurar conforme a la dinamicidad de la actividad misma. No olvidar que el uso lingüístico está supeditado a las actividades, de tal forma que es consistente pensar que la regla que gobierna ese uso también se configure y modifique conforme a que las actividades también se modifiquen. Luego si la actividad se vuelve tan dinámica – como en el caso de los niños que crean y modifican las reglas del juego de pelota conforme juegan –, entonces la creación y modificación de la regla también puede ser dinámica.

---

<sup>84</sup> Véase la sección anterior.

Es importante señalar que cuando describamos las reglas gramaticales, sólo nos enfoquemos a eso y no a explicar qué son o por qué existen ni a evaluarlas como “correctas o incorrectas”:

496. La gramática no dice cómo tiene que estar construido el lenguaje para que cumpla su propósito, para que influya en los seres humanos de tal y cual manera. Sólo describe el uso de los signos, pero no lo explica en modo alguno<sup>85</sup>

No es nuestra intención criticar esta forma de expresión o mostrar que no es apropiada. Lo que debemos hacer es: comprender su funcionamiento, su gramática<sup>86</sup>

Ahora bien, el lector puede notar una peculiaridad dentro de los ejemplos que vimos: lo que llamamos “reglas” no suelen ser lo que comúnmente entendemos por ellas; es decir, “Esto es negro” no tiene una forma normativa habitual como sería “Debes decir x es “negro” si pasa y”. Esto se debe a la naturaleza engañosa de nuestras formas de expresión; es decir por la facilidad con la que se confunde una proposición gramatical que expresa una regla con una proposición aseverativa cualquiera sobre un hecho a partir de la forma que comparten en común las dos. Exploremos esto con más detalle.

Wittgenstein dice:

664. En el uso de una palabra se podría distinguir una 'gramática superficial' de una 'gramática profunda'. Lo que se nos impone de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la construcción de la proposición, la parte de su uso — podría decirse — que se puede percibir con el oído. — Y ahora compárese la gramática profunda de las palabras «querer decir», por ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es de extrañar que nos sea difícil orientarnos<sup>87</sup>

Lo que se quiere enfatizar aquí, según la lectura de Baker<sup>88</sup>, son las dos distintas “gramáticas” o reglas inmersas en el uso lingüístico. Una “superficial” relacionada a las reglas con las que se construyen las oraciones – todas las reglas de construcción sintáctica que aprendimos en la escuela – y otra “profunda” relacionada con las reglas

---

<sup>85</sup> *IF*, 496.

<sup>86</sup> *Cuaderno azul*, p. 33.

<sup>87</sup> *IF*, 664

<sup>88</sup> Baker, (2004), pp. 73-91

que de hecho están rigiendo el uso y, por ende, nos da el significado de la oración<sup>89</sup>. No obstante, es común perder de vista la gramática profunda por la inmediatez con la que pensamos o “percibimos con el oído” a las reglas gramaticales superficiales, lo cual nos hace pensar en un significado que no viene al caso. Con varios ejemplos es posible comprender esto. Hay una gramática superficial y profunda cuando alguien le dice a un mesero: “Me gustaría tomar un café americano”. Lo que resalta a primera vista son sus reglas superficiales de construcción: se trata de una oración declarativa que habla sobre un hecho de la forma “sujeto, verbo, predicado”. Ahora bien, si nos cuestionan: “¿qué se quiere decir ella con esa pregunta?”, nuestra primera inclinación es decir que esa persona desea tomar un café en un tiempo futuro indefinido. No obstante, en la situación concreta no tiene sentido pensar que ese es el significado de la oración; la persona estaría justificada al disgustarse con el mesero si interpreta de esa manera lo que dice. Cuando se observa la situación concreta y cómo se está usando “Me gustaría tomar un café americano”, nos damos cuenta de que se usa como una petición y, así, nos percatamos de la existencia de otro tipo de reglas lingüísticas vinculadas con el uso: las relativas a la gramática profunda que, en esta situación, el “Me gustaría” significa una petición, por ende, esa es su regla de uso aquí. Demos otro ejemplo: “¿Me podrías pasar tu teléfono?”. Su gramática superficial nos hace pensar que se pregunta si se tiene o la facultad para pasar su número telefónico. Si quien escucha la pregunta se atiene a esto y dice “sí”, pero sin proporcionar su número, entonces no comprende la gramática profunda de la expresión: “Podrías” se usa como petición; su significado es una petición y, por ende, esa es su regla. Demos otro ejemplo en el que se proceda por comparaciones: “Me duele el alma” y “Me duele la pierna”. Este ejemplo es muy útil porque hay ocasiones en las que gramática superficial y profunda se coordinan y

---

<sup>89</sup> Véase la sección anterior para saber por qué esto es así.

significan lo mismo, como en el caso de “Me duele la pierna”: la forma gramatical de la oración es declarativa y se usa para informar sobre un dolor en alguna parte del cuerpo. Ahora, por la forma análoga de expresión, se podría pensar que con ambas oraciones se informa de un dolor en alguna parte del cuerpo. Si no se tiene sutileza respecto a la gramática profunda de ambas, terminaríamos pensando que el alma debe existir porque es alguna parte del cuerpo que “duele” como en el caso de la pierna. La sutileza radica en distinguir que “me duele el alma” se usa para expresar tristeza y no para expresar dolor en alguna parte del cuerpo.

Ahora bien, no atender a la gramática profunda de las expresiones provoca también que creamos que ciertas proposiciones gramaticales que expresan reglas son afirmaciones de hechos. Por ejemplo, en ciertos contextos, decir “Esto es negro” no habla de un hecho sobre el color del objeto, sino que habla sobre cómo se usa la palabra “negro” en tanto que la oración se usa para expresar una regla sobre cómo usar la palabra. De manera análoga al juego de ajedrez, no es un hecho, sino una regla decir, por ejemplo, “el caballo se mueve en L”. El filósofo, bajo esta perspectiva, comete confusiones en los modos de expresión<sup>90</sup>.

Es conveniente para terminar este capítulo mencionar que las reglas gramaticales profundas son necesarias ¿En qué sentido? En el que determinan cómo usar el lenguaje, por ende, el significado de éste. El hablante no las puede alterar y tiene que seguirlas porque lo que tiene sentido o no está configurado por la gramática (las reglas de uso):

Las reglas de la Gramática son, pues, necesarias pero lo son a posteriori. No obstante, hay también un sentido en el que son a priori, en el sentido de que prefiguran o condicionan el uso del lenguaje por parte del hablante. Dicho de otro modo: desde dentro del lenguaje, convertidos ya en hablantes normales, los usuarios del lenguaje no las pueden modificar; las reglas de la Gramática prefiguran la experiencia y, por consiguiente, la experiencia no puede ni fundarlas ni refutarlas. Nadie puede alterar a su voluntad las reglas Gramaticales, puesto que éstas determinan de antemano el universo de lo que tiene sentido o no lo tiene<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Véase la sección tres de este capítulo.

<sup>91</sup> Tomasini, (2017), pp. 631-632.

La palabra “necesario” podría causar confusión; alguien puede pensar en términos de necesidad metafísica y eso está muy alejado a lo que quiere expresar Wittgenstein<sup>92</sup>. Recorro a la palabra “obligatoriedad” para explicar el carácter “necesario” de las reglas gramaticales profundas de las que habla Tomasini. Con esta nueva palabra, es posible comprender que, por ejemplo, si no se cumplen de manera obligatoria las reglas gramaticales de construcción del español, se puede aún ser comprendido<sup>93</sup>; sin embargo, esto no ocurre si no seguimos de manera obligatoria una regla gramatical profunda. El significado de nuestras palabras cambiaría drásticamente a tal grado de no ser comprendidos por los demás<sup>94</sup>.

Hablamos de “seguir una regla” de forma obligatoria, pero ¿qué es exactamente “seguir una regla” y cómo lo hacemos? Lo averiguaremos en el siguiente capítulo. Por el momento, hay que regresar a la pregunta original de este capítulo para concluirlo: ¿cuál es la diferencia entre la normatividad lingüística del primero y segundo Wittgenstein? Para el primero, la normatividad lingüística era estrictamente lógica; si se viola una de las leyes de la lógica, deja de existir una forma lógica en común entre la oración y el hecho en concreto. Esto se vincula directamente con la idea del lenguaje como pictórico – que representa hechos de hechos –, idea que considera al significado de los nombres como el objeto al que refieren. En el segundo Wittgenstein, se da un giro de 360 grados. La crítica a la *concepción agustiniana del lenguaje* muestra cómo el significado no puede reducirse al objeto referido; hay multiplicidad de usos del lenguaje en los que no todo el tiempo se usa el lenguaje para referir a objetos. Luego, en el segundo Wittgenstein el lenguaje deja de ser considerado como pictórico para pensarse

---

<sup>92</sup> Hay una demanda constante de atenerse a la descripción. Véase la segunda sección de éste capítulo.

<sup>93</sup> Puedo, por ejemplo, escribir a fuera de los baños del metro “Baño 5 \$” y se entiende que se quiere decir el costo de usar el baño, aunque la oración viole las reglas de construcción gramaticales del español, a saber: la oración no tiene verbo.

<sup>94</sup> Mismo ejemplo que en la nota anterior. Si decido cambiar el significado de “5” a “4”, no debería extrañarme que la gente deseosa de usar el baño me de cuatro pesos en lugar de los cinco que quería.

como una “caja de herramientas” en donde los diferentes usos del lenguaje en actividades determinan el significado. La normatividad lingüística para el segundo Wittgenstein se vuelve gramatical, lo cual quiere decir que se piensa a la normatividad del lenguaje en relación estrecha con las prácticas: observando las prácticas, se encuentra la “gramática profunda de nuestro lenguaje”, o bien, las reglas que de hecho están gobernando el uso lingüístico.



## CAPÍTULO II

### La paradoja de seguir una regla y su solución

En el capítulo anterior, concluimos que las reglas gramaticales deben seguirse de manera obligatoria para que el hablante se exprese con sentido, o bien, para ser entendido por los demás. No obstante, no profundizamos en qué se entiende por seguir una regla. Conviene partir de lo que dicen Hacker y Baker al respecto:

‘To follow a rule’ is a success-verb. There is no such thing as someone’s following a given rule in V-ing unless his V-ing constitutes acting in accordance with that rule, just as there is no such thing as knowing that p if it is false that p. Consequently, (a) it is always possible to distinguish someone’s meaning to follow a rule from his actually following it; and (b) somebody’s sincerely believing that he is following a rule never logically guarantees that he is. Whether he really follows the rule requires that his action conform with it, and this is not settled by his believing himself to have followed it.

A person’s V-ing counts as following a given rule only if the rule is, directly or indirectly, part of his reason for V-ing. His reason for V-ing must involve reference, although possibly only indirect reference, to the fact that V-ing accords with the rule in question.<sup>95</sup>

“Seguir una regla” expresa un verbo de éxito. Esto significa que es una expresión dada cuando algo sucede. ¿Qué tiene que suceder para que alguien diga “A sigue la regla”? Que la acción de la persona se ajuste a lo que dicta la regla que se haga. Como señalan Hacker y Baker no es suficiente con que la persona crea seguir una regla para que lo haga. Por ejemplo, puedo creer mover correctamente el caballo en ajedrez, pero moverla como si fuese un peón. No se diría, entonces, que sé seguir la regla para mover el caballo, pues mi acción no se ajusta a lo que prescribe la regla para mover el caballo: “el caballo se mueve en L”. Análogamente, con las reglas gramaticales, debe haber adecuación entre lo que se dice concretamente y lo que prescribe la regla que se diga – en el sentido de que usen las palabras como sus reglas correspondientes dicten – para expresar exitosamente que “¡A sigue la regla!”. Por ejemplo, si alguien quiere expresar

---

<sup>95</sup> G. P. Baker, P. M. S. Hacker, (2009), p. 137.

su cariño diciendo “vete al diablo”, no está siguiendo las reglas para expresar cariño, pues lo que dice no se ajusta a las reglas que gobiernan el uso de “vete al diablo” – su uso es insultar – ni a las reglas que gobiernan las expresiones que se usan para expresar cariño. Por su parte, sigue la regla para expresar cariño quien dice “te quiero” porque se ajusta lo que se dice con lo que dicta la regla que se haga, la cual gobierna el uso de esa expresión, a saber: ser usada la expresión para manifestar cariño. Por más que crea decir te quiero con un “vete al diablo”, en tanto que no hay adecuación entre el acto y lo que dicta la regla que se haga, no se puede decir que sigo la regla para comunicar cariño y, en consecuencia, ignoraría el significado de “vete al diablo”<sup>96</sup>.

Ahora bien, cuando preguntamos cómo saber si alguien sigue una regla, se presentan dos posibles respuestas: mediante algún hecho mental o físico en particular, o bien, apelando al consenso social (interpretación de Kripke). La paradoja de seguir una regla puede ser interpretada al menos de dos formas: 1) la paradoja es un problema genuino que muestra la imposibilidad de la primera opción y conduce a la aceptación de la segunda como una respuesta escéptica – interpretación kripkeana – y 2) la paradoja en sí muestra un absurdo que tiene su origen en pensar la comprensión de una regla sólo en interpretar qué regla correcta se asocia a un curso de acción determinado sin considerar que se necesita un “adiestramiento” en una práctica de una comunidad – interpretación de Baker y Hacker. En este capítulo, me dedicaré a exponer ambas interpretaciones para que al final me posicione.

## 1. La interpretación kripkeana

---

<sup>96</sup> Recordar que la regla determina el significado de la palabra (véase la sección 4 del capítulo anterior), luego si no se sigue la regla en el sentido ya dicho, no se sabe el significado de la palabra, signo o expresión.

Bajo la interpretación kripkeana, se puede explicar la paradoja de seguir una regla con un ejemplo matemático – más adelante veremos cómo el problema se aplica también al lenguaje normado por reglas. Solemos usar la palabra “más” con su correspondiente símbolo “+”. El uso de esta palabra con su signo denota una función matemática que va de enteros a enteros; es decir, si tomo dos números enteros y los sumo, el resultado me dará otro entero. El símbolo “+” es una representación externa de “más” y con una representación mental interna adquiero –aprehendo mediante aprendizaje – la regla para sumar. Siguiendo la caracterización de Hacker y Baker de “seguir una regla”, diríamos que se sigue la regla para sumar cuando mi acción se corresponde con lo que dicta la regla, en este caso que de hecho sume enteros. Cálculo con esta regla – que llamaremos ahora “más” – un número finito de sumas en el pasado y, en virtud de ser una regla, cuando tenga la intención de usarla para un número indefinido de nuevas sumas, se determinará una respuesta en virtud del carácter obligatorio de la regla<sup>97</sup>. Ahora bien, supongamos que “68 + 57” – para seguir el ejemplo de Kripke –, es un cálculo nuevo: ni mental ni externamente lo he efectuado antes. Aplico la regla “más” y obtengo que su resultado es “125”. En su sentido aritmético es correcta la suma. También en su sentido metalingüístico<sup>98</sup>: al usar la palabra “más” denoto una función que se aplica a los enteros, en este caso: “68” y “57”, tal que arroja otro entero la función: “125”. Ahora, Kripke invita a suponer que nos topamos de pronto con un escéptico que

---

<sup>97</sup> Véase la sección última del capítulo anterior sobre la obligatoriedad de las reglas.

<sup>98</sup> En lógica se utiliza la distinción uso/mención denotada por las comillas simples o dobles. De tal suerte que si digo “El sol es amarillo” estoy mencionando a la oración sin usarla. “Metalingüístico” se usa para referirse a las afirmaciones que se hacen sobre un lenguaje objeto, el cual se menciona sin usarse dichas afirmaciones; por ejemplo, si digo “ ‘Canción’ lleva acento en la ‘o’”, la afirmación habla sobre la palabra “canción” y el entrecomillado significa que se menciona la palabra, pero no se usa. En este caso estoy hablando de una regla gramatical superficial del español que me dice que las palabras agudas se acentúan, tal que la regla sería el lenguaje objeto y lo que digo de ella pertenecería al metalenguaje. En el caso de la adición, cuando la uso correctamente, es correcta en su sentido aritmético. Cuando evaluo si la regla aplicada es o no correcta, en tanto que hablo de una regla, la regla toma el lugar de lenguaje objeto y, lo que digo sobre ella, de metalenguaje.

[...] cuestiona mi certeza acerca de mi respuesta, en lo que acabo de llamar el sentido “metalingüístico”. Tal vez, sugiere, tal como yo usé el término “más” en el pasado, la respuesta a la que aspiraba para “68+57” debería haber sido “5”<sup>99</sup>.

¿Por qué el escéptico diría que la respuesta a “68+57” es “5” y no “125”?

Recordemos que “seguir una regla” significa adecuación entre la acción realizada y la acción que dicta la regla. En sumas anteriores a “68+57”, al sumar enteros obtenía resultados menores a 57 y si seguía la regla “más”, entonces había adecuación entre mi acto de sumar – los resultados de mis sumas menores a 57 – y la regla “más”. Luego, si se quiere afirmar que aun sigo la regla “más” en “68+57”, entonces debe existir adecuación entre el resultado que dé – mi acto de sumar – y la regla “más” que estaba aplicando en las sumas anteriores, cuyos resultados – o actos de sumar – daban menor a 57. Por tanto, el resultado de “68+57”, siguiendo la regla “más”, debe ser 5 o cualquier otro número menor a 57. ¡Pero esto no puede ser correcto! Sabemos que así no se suman enteros. No obstante,

El escéptico sostiene (o finge que sostiene) que estoy ahora malinterpretando mi propio uso pasado. Mediante “más”, dice, yo *siempre quise decir* “tás”; ahora, bajo la influencia de algún malévolo frenesí o por un poco de LSD, he llegado a malinterpretar mi propio uso anterior<sup>100</sup>.

Es decir, si yo afirmo que estoy siguiendo la regla “más” cuando sumo “68+57”, en realidad estaría confundiendo la regla actual que digo seguir – “más” – con otra regla pasada que seguía – “tás”, como Kripke la llama–, ya que la regla que ahora sigo se adecúa a “68+57”, pero no a los otros casos cuyos productos eran menores a 57. Aquí está nuestra paradoja: si digo que sí seguía la regla “más” en “68+57”, entonces no la

---

<sup>99</sup> Kripke, 1989, p. 18.

<sup>100</sup> *Ibid*, p.19

seguía para los casos menores a 57, más bien seguía la regla “tás”<sup>101</sup>. Pero si acepto que en los casos menores a 57 sí estaba siguiendo la regla “más”, entonces ya no la estoy siguiendo para “68+57” si digo que su resultado es “125”<sup>102</sup>.

Es importante aclarar que el escéptico no está dudando de nuestro uso y aplicación de la regla “más”. Es necesario que el escéptico acepte mi uso actual de “más” para que podamos discutir con él. Más bien, el escéptico está cuestionando si mi uso actual de “más” coincide con mi uso pasado. No se trata de un problema de saber qué significa “más” o “tás” actualmente, sino de saber:

Si la palabra “más” tal como la usé en el pasado, denotaba a la función tás y no a la función más (adición y no adición), entonces mi intención pasada era tal que, si se me hubiera preguntado por el valor de “68+57”, debería haber respondido “5” [y no “125”]<sup>103</sup>

Una respuesta al escéptico, de acuerdo con Kripke, debe satisfacer dos condiciones:

Primero, debe dar cuenta de cuál sería el hecho (referente a mi estado mental) que constituye el que yo me refiera a más y no a tás. Pero, además, hay una condición que debe satisfacer cualquier candidato que se proponga para tal hecho. Dicho candidato debe en algún sentido mostrar que tan justificado estoy al dar la respuesta “125” para “68+57”<sup>104</sup>.

La razón de la primera condición se debe a que, daba mi aplicación de la regla a los casos finitos anteriores, no se sigue que “68+57” sea “125”, sino “5” o cualquier otro menor a 57, debido a que la regla “tás” es la que también permite hacer las operaciones en los casos anteriores y al aplicarla a la nueva operación debería dar algo

---

<sup>101</sup> Porque la regla “tás” se adecua a mis pasados actos – a mis pasadas sumas – con lo que dicta la regla “tás”, la cual puede ser formulada así: “ $x+y = z < 57$ ”, donde  $x$ ,  $z$  e  $y$  son números enteros.

<sup>102</sup> Siguiendo la clasificación de Quine, 1966, se trataría a mi parecer de una paradoja verídica. Se ha llegado a una conclusión absurda – que se sigue y no se sigue la regla “más” –, pero verdadera, pues se sigue del razonamiento. No discutiré esto a profundidad porque no es pertinente a la investigación investigar qué tipo de paradoja es la de seguir una regla.

<sup>103</sup> *Ibid*, p. 21

<sup>104</sup> *Ibid*, p. 20

menor a 57. No obstante, la aplicación de la regla “más” en su sentido habitual permite tanto hacer las operaciones anteriores como la nueva operación. Se necesita un hecho referente a mi estado mental para determinar la continuidad en la aplicación de alguna de las dos reglas tanto en mis actos pasados como en el presente. Tener la mera intención de aplicar la regla “más” no basta: en los casos finitos anteriores con la regla “más” o “tás” las cuentas salen a pesar de tener la misma intención. Ahora, el candidato propuesto como hecho debe mostrarme qué tan justificado estoy cuando digo “125” porque el escéptico duda de si

(...) cualquier instrucción que me di a mí mismo en el pasado obliga (o justifica) a la respuesta “125” antes que a la de “5”. Él expone el reto en términos de una hipótesis escéptica acerca de un cambio en mi uso. Tal vez cuando usé el término “más” en el *pasado*, siempre quise decir tás: por hipótesis, nunca me di a mí mismo ninguna directiva explícita que fuera incompatible con tal suposición<sup>105</sup>

Este hecho mental debe, por ende, ser especial en el sentido de que haga incompatible la idea de que en el pasado al aplicar la regla “más” en realidad aplicase “tás” con que actualmente esté usando “más”. Es así que, por ejemplo, apelar a la historia mental como hecho mental no sirve, pues mis recuerdos de aplicaciones pasadas de la regla son compatibles con la idea de que actualmente use “más”, pero en el pasado “tás” porque el resultado bajo cualquiera de las dos reglas en los casos pasados es idéntico – por decir, “5+2”, “6+3”, “29+18”,..., tiene solución en los enteros bajo la regla de la suma habitual o bajo la regla “tás”.

Ahora, el lector curioso podría cuestionarse si es aplicable si quiera a otros asuntos matemáticos donde se puedan dar definiciones explícitas que no sean tan triviales como la operación de suma en los enteros, tal que sea una posibilidad muy remota el ejemplo de Kripke sobre la regla “tás”. Pensemos en la siguiente sucesión:

---

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 22

1, 2, 4, 7...

Podríamos decir que la regla de la sucesión consiste en: dado un elemento, súmale los dos números que le anteceden y súmale uno. Sin embargo, nuestro amigo escéptico nos podría decir que sigue el 11 no el 12. La regla que estamos usando, nos diría él, consiste en: sumar al elemento anterior uno, luego a ese resultado sumarle dos, luego tres, cuatro y así en orden ascendente. Se aplica el problema de seguir una regla, pues el escéptico me podría decir que estoy malinterpretando mi uso pasado de la regla, ya que por la primera regla *en realidad estaba aplicando la segunda*. La pregunta es: ¿cómo sé que continúo siguiendo la primera regla y no la segunda en la sucesión? Luego, en sucesiones está el problema de cómo seguir una regla de suma importancia para el cálculo infinitesimal; si dos sucesiones tienen reglas diferentes, podrían cambiar tu construcción de series y por cada regla una misma sucesión tendría diferentes cotas.

Ahora, apartémonos de las matemáticas por un momento y veamos si se puede presentar este problema de seguir una regla en el lenguaje cotidiano. Kripke pone el ejemplo del uso del término “mesa” y de una mesa en la base Torre Eiffel:

Estos problemas [el de seguir una regla], desde luego, surgen a todo lo largo y ancho del lenguaje y no se reducen a ejemplos matemáticos, si bien es a través de éstos que aquéllos quedan más prístinamente expuestos. Yo pienso que aprendí el término ‘mesa’ de tal manera que se aplicará a un número indefinido de elementos futuros. De ahí que pueda aplicar el término a una nueva situación, como cuando por ejemplo voy por primera vez a la Torre Eiffel y veo una mesa en la base. ¿Puedo responderle a un escéptico que supone mediante ‘mesa’ en el pasado lo que yo quería decir es *sime*, en donde ‘sime’ es cualquier cosa que se una mesa pero que no se encuentre en la base de la Torre Eiffel o una silla si allí se le encuentra? ¿Acaso pensé explícitamente en la Torre Eiffel cuando por primera vez ‘aprendí el concepto de’ mesa, me di a mí mismo directivas concretas para lo que yo quería decir mediante ‘mesa’? E inclusive si pensé en la Torre ¿no pueden las directivas que me di a mí mismo y que la mencionan ser interpretadas de tal manera que sean compatibles con la hipótesis del escéptico? <sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> *Ibid*, pp. 26-27

Considero cierto que, como dice Kripke, se aprende a usar el término “mesa” para aplicarlo a un número indefinido de elementos. Supongamos que la regla para aplicar el término “mesa” versa así:

X se llama “mesa” si tiene cuatro patas, una tabla y está al interior de una habitación<sup>107</sup>

Voy a la Torre Eiffel y veo una mesa en la base. Como en la regla no se habla de que se use “mesa” para objetos que se encuentran en la base de la Torre, el escéptico bien podría decir: “No niego tu uso actual de “mesa”, pero a eso a que le llamabas “mesa” en realidad es un “sime” porque estás aplicando en el pasado la regla para llamarle a algo “sime” – donde “sime” es una mesa que no está en la base de la Torre Eiffel. La pregunta del escéptico se mantiene: ¿cómo sabes o qué tan justificado estás para creer que estabas siguiendo la regla para usar “mesa” en el pasado y no la regla “sime”? Recordemos las dos condiciones que mencionaba Kripke presentes en la pregunta del escéptico: 1) dame un hecho mental que determine que de hecho estabas siguiendo la regla “mesa” y no “sime” en el pasado, y 2) este hecho debe asegurarme que de hecho sigues la regla “mesa”. No basta, como menciona Kripke, si quiera darme instrucciones a mí mismo sobre aquello de lo que quería hablar con “mesa”: supongamos que pienso en la Torre cuando aplico la regla. El escéptico acepta que el uso actual de la regla para aplicar “mesa”, pero podría decir que en el pasado estaba aplicando la regla “mesa\*” por variaciones presentes en la regla actual aplicada respecto a la regla pasada (variaciones del tipo: en tu regla pasada pensaste en una Torre Eiffel más grande o más pequeña, o bien, en diferente espacio, o bien, de distinto color en grado, etcétera).

---

<sup>107</sup> Recordemos qué es una regla: una explicación de significado. En este sentido, sería una regla ostensiva. Véase la sección segunda y cuarta del capítulo anterior.



Ahora bien, ¿qué consecuencias trae consigo la paradoja de seguir una regla? Es conveniente recordarla: cada vez que se intente decir qué regla actual estoy siguiendo con base en casos finitos anteriores en los que la estoy aplicando, se puede plantear que en la actualidad se sigue una regla diferente a la pretérita y viceversa. Es así como el escéptico pide una justificación para que podamos decir que seguimos una regla determinada tanto en el caso pasado como en el presente y no que hayamos seguido otra regla distinta en el pasado a la regla que aplicamos en el presente, o viceversa. En este sentido, el escéptico pide un hecho mental especial que me permita decir que sigo aplicando la misma regla. De no proporcionar este hecho, a pesar de que las reglas las hayamos adquirido públicamente, el lenguaje se volvería privado porque no hay certeza de que el individuo siga la regla que se esperaría y, como las reglas determinan el significado del lenguaje<sup>108</sup>, el individuo podría hablar de cosas distintas que el resto que sí sigue determinada regla. Demos un ejemplo. Supongamos que digo mediante la aplicación de la regla “si tienes un ejemplar de azul, entonces dile azul” que algo es azul – aunque la regla sea redundante y tautológica. Aplico el término por esta regla en un número finito de casos y me encuentro con un nuevo caso: digamos, un objeto de color turquesa. Quizás el lector ya se vuelva escéptico también y cuestione si seguía esta regla para llamarle a algo “azul” en los casos anteriores. El lector me cuestionaría que, si le digo “azul” a algo que es de color turquesa, entonces a las cosas que anteriormente yo decía que eran de color azul posiblemente no son azules, sino que son de otro color, supongamos, color verdeazules. De manera que en los casos anteriores a lo que yo llamo “azul” mediante su respectiva regla puedo que en realidad me refiriese a “verdeazul”, también con su respectiva regla de uso. En estos ejemplos de lenguaje de sensaciones, nos encontramos con la idea de que sea un *lenguaje privado* porque

---

<sup>108</sup> En tanto que norman el uso. Véase la sección cuarta del primer capítulo.

creyendo aplicar una regla pública en particular, en realidad estoy aplicando otra, tal que el significado de “azul” deja de ser público y se vuelve privado. Asimismo, si la paradoja de seguir una regla es generalizada a todo juego de lenguaje, el lenguaje se vuelve *privado*.

La interpretación kripkeana ofrece también una serie de respuestas que apelan al hecho mental o físico en particular y muestra cómo éstas no son viables para responder a la paradoja. Una respuesta consistiría en apelar a nuestras intenciones o “disposiciones” para usar una determinada regla. Esta es la solución “disposicional” que Kripke presenta así:

En verdad, el argumento escéptico muestra que toda mi historia mental pasada ocurrente podría haber sido la misma independientemente de si quise hablar de más o de tás, pero todo lo que esto muestra es que el hecho de que yo haya querido decir más (y no tás) tiene que ser analizado *disposicionalmente*, antes que en términos de estados mentales ocurrentes. Los análisis disposicionales, desde *The Concept of Mind* de Ryle, han ejercido influencia; la obra posterior del propio Wittgenstein es, desde luego, una de las fuentes de inspiración para tales análisis y algunos podrían pensar que él mismo deseaba sugerir una solución disposicional a su paradoja. El análisis disposicional que yo he oído proponer es simple. Referirse a la suma mediante ‘+’ es estar dispuesto, cuando se me pregunta por cualquier suma ‘ $x+y$ ’, a dar como respuesta la suma  $x$  y  $y$  (en particular, ‘125’ cuando se me interroga acerca de ‘ $68+57$ ’). Es cierto que mis pensamientos y respuestas que de hecho tuve o di en el pasado no permiten diferenciar entre la hipótesis más y la hipótesis tás; pero, inclusive en el pasado, habría hechos disposicionales acerca de mí que sí establecerían tal diferencia. Afirmar que yo en realidad quise en el pasado decir más es afirmar – como con toda seguridad pasó – que si se me hubiera preguntado acerca de ‘ $68+57$ ’ yo *habría* respondido ‘125’. Por hipótesis no se me preguntó, pero no por ello la disposición dejó de estar presente.<sup>109</sup>

Sabemos que mi historia mental es compatible si quise hablar de más y su regla o de tás y su regla (esto es aplicable también para los otros ejemplos). Esto me impide diferenciar si aplique en el pasado “tás” o “más”. El disposicionalista dice que la diferenciación entre ambas se da cuando estoy dispuesto a aplicar una regla en lugar de otra. Si me preguntas qué quise decir: “más” o “tás” y respondo “más” en “ $68+57$  es 125”, entonces esto sería suficiente para saber que estoy aplicando la regla “más”. El

---

<sup>109</sup> *Ibid*, pp. 29-30.

hecho mental aquí sería la “disposición” o “intención” de usar una regla. Es falso, *prima facie*, pensar que no sé si aplique “más” o “tás” a los casos anteriores después de contestar a “ $68+57=125$ ”, ya que tengo la disposición de usar más y así sé que regla estoy aplicando. Por más que mis actos pasados sean finitos tal que en el nuevo caso no sé si antes aplique una regla en específico y no otra, la disposición permite saberlo. Sin embargo, Kripke tiene una objeción al respecto:

La teoría disposicional, tal como fue enunciada, presupone que la función a la que me refiero queda determinada por mis disposiciones para calcular sus valores en casos particulares. En realidad, así no es. Puesto que las disposiciones cubren un único segmento finito de la función total y puesto que dichas disposiciones pueden desviarse de los valores verdaderos de la función en cuestión, dos individuos pueden estar de acuerdo acerca de sus cálculos en casos particulares inclusive si están de hecho calculando funciones diferentes. De ahí que el punto de vista disposicional no sea correcto.<sup>110</sup>

Regresemos al ejemplo de más y véase a “+” como una función. La función “+” toma dos enteros y regresa otro entero. El conjunto finito de sumas que yo realizo al aplicar la regla “+” no es todo el conjunto infinito de sumas que puedo realizar. Lo que dice Kripke es que suponiendo que mediante la disposición se determine qué regla estoy aplicando – más o tás –, la disposición para aplicarla también es finita; se hace sobre el conjunto de operaciones finito que ya realicé y no sobre el conjunto infinito de operaciones que puedo realizar. Ahora, también se puede aplicar la función “tás” y obtener los mismos resultados sobre este conjunto finito, tal que dos individuos concuerden en los resultados de aplicar la función sobre el conjunto finito aunque estén aplicando diferentes funciones: uno la función “más” y el otro la función “tás”. Luego, apelar a la disposición no soluciona el problema de seguir una regla. Dos individuos pueden aplicar la función sobre el conjunto finito, tal que el escéptico nos pueda seguir diciendo que estábamos aplicando una regla en lugar de otra en el pasado.

---

<sup>110</sup> *Ibid* , pp. 35-36

Kripke también menciona una variante del punto de vista disposicional: una maquina puede seguir una regla hacia el resultado correcto:

Si construyo una maquina así, ésta simplemente elaborará la respuesta correcta en cualquier caso particular para cualquier problema de adición particular. La respuesta que la máquina daría sería, pues, la respuesta que yo quería obtener<sup>111</sup>.

Teniendo una máquina que siga la regla a modo de algoritmo y que la aplica en todo el conjunto infinito de posibles resultados – cosa que no puede hacer una persona ordinaria –aseguro que se sigue la regla “más” en todos los productos todo el tiempo. Sin embargo, esta variante de la solución disposicional tiene los mismos problemas que su versión original. Si un técnico programa a esta máquina, el escéptico podría plantear si el técnico al hacerlo no dio a la maquina otra regla distinta a “más” creyendo el técnico que esa era la regla; es decir, el técnico pudo programar la regla “tás” en lugar de la regla “más”. Ahora, suponiendo que el técnico logra transmitir a la máquina mi intención cuando yo uso la regla más en un nuevo caso como en los anteriores, esto no soluciona tampoco el problema, pues: “(...) el escéptico puede fingir creer que también el programa debería interpretarse a la manera de la tsuma”<sup>112</sup>; es decir, el escéptico ve que la máquina realiza el nuevo producto “68+57” y a eso le llama sumar; sin embargo, no excluye esto que la máquina estuviese utilizando la regla “tás” en casos anteriores.

Ahora bien, otra solución intuitiva consistiría en elegir cuál de las dos reglas es más factible que suceda por ser la más simple y esa sería la correcta. Así, el problema que plantea el escéptico se puede considerar como un problema de saber cuál de las dos hipótesis es correcta: que use en el pasado “más”, o bien, que use “tás”. La hipótesis correcta, bajo esta nueva manera de dar respuesta al problema, consistiría en afirmar

---

<sup>111</sup> *Ibid*, p. 36.

<sup>112</sup> *Ibid*, p. 38

que fue “más” en lugar de “tás” por ser la *hipótesis más simple*. No obstante, Kripke critica esta alternativa y dice:

Tal llamado [a escoger la hipótesis más simple] debe basarse en una incompreensión o del problema escéptico o del papel de las consideraciones sobre la simplicidad o ambas cosas. Recuérdese que el problema escéptico no es meramente epistémico. El escéptico argumenta que no hay ningún hecho en cuanto a lo que yo quise decir, ya sea más o tás. Ahora bien, las consideraciones en torno a la simplicidad pueden ayudarnos a decidir entre las hipótesis que están compitiendo, pero obviamente nunca podrían decirnos que dichas hipótesis en competencia son: si no comprendemos lo que las dos hipótesis *enuncian* ¿qué significará decir que una es ‘más probable’ porque es más simple? Si las dos hipótesis rivales no son hipótesis genuinas, no son aseveraciones sobre genuinas cuestiones de hecho, entonces ninguna consideración sobre la ‘simplicidad’ las hará ser eso<sup>113</sup>.

Lo que plantea el escéptico no sólo es una cuestión de justificación para afirmar que seguía la regla “más” y no “tás”, tal que al aplicarla en ‘68+57’ esté justificado en decir ‘125’ y no ‘5’. También plantea el hecho de que lo que *quiero decir*, o bien, el significado, de “más” al aplicarla en los casos pasados es “tás”. Luego, también está el planteamiento de que no sé el significado de ‘mas’ más que como ‘tás’, pues con ‘más’ *quise decir* – lo cual implica que *no dije* – otra cosa que no es ‘más’ – como sí en el uso actual de más, que recuérdese que el escéptico nunca niega – , sino ‘tás’. Como se ha de elegir de entre las dos tesis la más simple, Kripke cuestiona cómo hacerlo si ni siquiera sabemos qué significa, o bien, *qué quisimos decir* con “más” si rechazamos que no queríamos decir con “más” algo como “tás”. Es así que no podríamos hacer la elección, por ende, esta respuesta no es viable.

Otra respuesta que se puede pensar al problema consistiría en apelar a algún tipo de experiencia directa sobre el uso de la regla que podemos corroborar por una experiencia *introspectible*:

Me referí a una experiencia *introspectible* porque, dado que cada uno de nosotros conoce de inmediato y con un buen grado de certeza que mediante “más” se quiere significar la adición, probablemente el punto de vista en cuestión presuponga que sabemos esto de la misma manera

---

<sup>113</sup> *Ibid* , p. 39.

en que sabemos que tenemos dolores de cabeza – fijándonos en el carácter ‘cualitativo’ de nuestras propias experiencias. Probablemente, la experiencia de *referirse a la adición* tiene su propia cualidad irreductible, como lo tiene el sentir un dolor de cabeza. El hecho de que yo mediante ‘más’ me refiera a la adición ha de identificarse con mi posesión de una experiencia de esta cualidad<sup>114</sup>.

Pensemos en la regla “más”. Si asociamos a la regla una experiencia única e irreductible a otra, como sentir un dolor de cabeza, es claro que distinguiremos si aplicamos en los casos finitos anteriores la regla “más” o “tás” y, así, decirle al escéptico que sabemos que usamos también la regla “más” en los casos finitos pasados y en el actual porque la regla tiene asociada una experiencia particular – el dolor de cabeza, tal que si al pensar en aplicar “más” me la cabeza, entonces sigo la regla “más”. Pero esto no parece funcionar porque:

(...) supóngase que en efecto tengo un cierto dolor de cabeza con una cualidad muy especial siempre que pienso en el signo ‘+’. ¿Cómo diablos podría este dolor de cabeza ayudarme a entender si debo responder ‘125’ o ‘5’ cuando se me pregunta acerca de ‘68+57’? Si pienso que el dolor de cabeza indica que debería decir ‘125’ ¿habría algo en él que refutara la afirmación del escéptico de que, al contrario, indica que debería decir ‘5’?<sup>115</sup>

Es decir, el escéptico podría decirnos: “No. A la regla “tás” le estás asociado el dolor de cabeza, tal que al aplicarla sientes ese dolor de cabeza”. La asociación con la experiencia particular ya no nos soluciona el problema porque es posible que a dos reglas se le asocie la misma experiencia y ya no podamos distinguir las.

Ahora bien, el modo en que supuestamente Wittgenstein soluciona la paradoja, según interpreta Kripke, es mediante una solución escéptica, como lo haría Hume con el problema de la causalidad y de la inferencia: se niega la existencia de un hecho mental y se propone ver tanto cómo se usan o aplican las aseveraciones que contienen ciertos conceptos y sus reglas como su importancia para nuestras vidas para saber si se sigue una regla en específico:

---

<sup>114</sup> *Ibid*, p. 42.

<sup>115</sup> *Ibid*, p. 42

El escepticismo de Wittgenstein acerca de la determinación del uso futuro por los contenidos pasados de mi mente es análogo al escepticismo de Hume acerca de la determinación del futuro por el pasado (causal e inferencialmente). (...) La paradoja puede resolverse sólo mediante una `solución` escéptica de estas dudas`, en el sentido clásico de Hume. Esto quiere decir que tenemos que abandonar el intento por encontrar algún hecho acerca de mí en virtud del cual yo me referí a `más` y no a `tás`, y tengo entonces que seguir cierta manera. En lugar de eso, tenemos que considerar cómo de hecho usamos: (i) la aseveración categórica de que un individuo está siguiendo una regla dada (de que mediante `más` quiero decir la adición); (ii) la aseveración condicional de que “si un individuo sigue tal y tal regla, entonces tiene que hacer tal y tal cosa en una ocasión dada” (e.g. , “si está hablando mediante `+` de la adición, su respuesta a `68+57` debería ser `125`”). Es decir, tenemos que ver las circunstancias bajo las cuales se introdujeron estas aseveraciones en el discurso, así como su papel y utilidad en nuestras vidas<sup>116</sup>.

Antes de profundizar cómo bajo esta interpretación el apelar a la comunidad representa una solución escéptica a la paradoja, hay que comprender la analogía que hace Kripke entre Hume y Wittgenstein. Primeramente, la analogía se da en dos sentidos: entre la paradoja de seguir una regla y el problema de la causalidad en Hume, y entre la respuesta de Hume y Wittgenstein a los respectivos problemas. Las analogías establecen relaciones de semejanza, más *no de identidad*. Habrá, por ende, que buscar la semejanza que ve Kripke entre la paradoja de seguir una regla y el problema de la causalidad sin pretender que son cuestionamientos *idénticos*. En el problema de la causalidad, bajo el empirismo radical de Hume<sup>117</sup>, el reto consiste en justificar en una impresión la idea de la causalidad como conexión necesaria entre causa y efecto. Sin embargo, no se puede justificar tal idea en una impresión, pues, en palabras del propio Hume, “esta idea de conexión necesaria entre sucesos surge del acaecimiento de varios casos similares de constante conjunción de dichos sucesos”<sup>118</sup>; es decir, la semejanza entre sucesos continuos nos hace creer que existe una conexión necesaria entre ellos, mas no de una impresión en particular. Al negarse la posibilidad de justificar la causalidad en una

---

<sup>116</sup> *Ibid* , p.99

<sup>117</sup> El empirismo humenano establece como fuente de todo conocimiento a las impresiones. Incluso ideas como “una montaña de oro” tienen un correlato empírico que la imaginación asocia de cierto modo. Véase el capítulo II “La teoría de las ideas” de Straud (2005), *Hume*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM: México.

<sup>118</sup> Hume, 2007, p. 192.

impresión, se justifica en la costumbre, pues ella es “gran guía de la vida humana”<sup>119</sup>. Como el principio de causalidad es tan importante para nuestra vida práctica – sin él no podríamos hacer planes a futuro, tener expectativas de vida, etcétera – y a la vez no se puede justificar en una impresión, tenemos que confiar en la costumbre como aquella “gran guía”. En otras palabras, si me preguntas cuál es mi justificación para decir que el movimiento de una bola de billar es causado por el taco, no puedo justificarlo porque no hay una impresión correlativa que diga que necesariamente hay una conexión entre el taco y el movimiento de la bola de billar. Sólo hay una serie de eventos semejantes que se repiten habitualmente, lo cual me indica que así pasa y seguirá pasando cada vez que una bola de billar entre en contacto con el taco. La solución de Hume es “escéptica” en el sentido de que renuncia a la posibilidad de justificar la causalidad en una impresión y se apela a la costumbre. Ahora, ¿en qué es análoga la paradoja al problema de la causalidad en Hume? En la paradoja de seguir una regla no habría una conexión necesaria entre la aplicación pasada de la regla con la futura, lo cual es semejante con el reto de justificar la conexión necesaria entre eventos pasados y futuros. A su vez, la respuesta de Wittgenstein, a consideración de Kripke, es “escéptica” porque de manera similar a Hume, Wittgenstein estaría negando un hecho en particular que garantice la aplicación a futuro de la regla que se aplicó en el pasado, como Hume al negar que no hay una impresión correlativa a la causalidad, y recurriendo a los usos y costumbres de la comunidad. Pasemos a entender cómo apelar a la comunidad soluciona el problema de seguir una regla.

El elemento clave para comprender cómo (i) y (ii) solucionan el problema es que un individuo pertenece a una comunidad y existe en ella acuerdo sobre qué cuenta como seguir una regla. Aisladamente, un individuo no puede solucionar el problema planteado

---

<sup>119</sup> *Ibid*, p. 161.



por el escéptico. Puedo tener la convicción e intención – disposición – de que de hecho utilizo “más” y no “tás” en “68+57” para decir que el resultado es “125”; sin embargo, la pura convicción e intención no son suficientes para que de *hecho* siga una regla: puedo tener la convicción y la intención de sumar “68+57”, pero, como hemos estado viendo, esto es compatible con que siga la regla “tás”. Todo lo que haga un Robinson Crusoe aislado que reflexione sobre qué reglas aplica puede ser compatible con toda regla posible, tal que no sea posible saber si sigue o no una regla en particular. No obstante, esto cambia si consideramos al individuo como perteneciente a una comunidad. En este panorama, (i) tiene sentido cuando la afirmación se dice en una comunidad que tiene ya las reglas establecidas o “dadas” y (ii) refiere a lo que se acepta en la comunidad como aquello que *tiene que pasar* cuando un individuo sigue una regla. Para que de un individuo se pueda afirmar que sigue cierta regla (i), el individuo pasará por pruebas dadas por condicionales de la forma de (ii). Por ello, al decir que alguien sigue cierta regla y no otra – aseveraciones como las de (i) – se determina al observar las circunstancias de la comunidad y el rol que tiene en las prácticas decir que X individuo sigue o no una regla – enunciadas por condicionales como el de (ii) – y no a un “hecho mental”.

## 2. La interpretación de Baker y Hacker

Nótese, en primer lugar, que la condición (ii) de Kripke es idéntica a la caracterización que da Hacker y Baker sobre “seguir una regla”; sólo que Kripke lo enuncia en forma de condicional<sup>120</sup>. No obstante, en la de la respuesta, Hacker y Baker están en desacuerdo

---

<sup>120</sup> Véase la primera sección del capítulo. Recuérdese que la caracterización de Baker y Hacker sobre “seguir una regla” consistía en “adecuación entre el acto realizado y lo que dicta la regla que se haga”.

con Kripke. Para Hacker y Baker, la respuesta que da Wittgenstein no es escéptica, pues, argumentan, no hay nada para Wittgenstein más absurdo que el escepticismo:

[...] anyone familiar with Wittgenstein's work will feel sceptical about suggestion that he made a sceptical problem the *centre-piece* of his *chef d'oeuvre*. In this very first philosophical notes he wrote against Russell:

Scepticism is *not* irrefutable, but *obvious nonsense* if it tries to doubt where no question can be asked.

For doubt can only exist where a question exists; a question can only exist where an answer exists, and this can only exist where something *can be said*.

In his last notes on certainty he wrote:

The queer thing is that even though I find it quite correct for someone to say "Rubbish"! and so brush aside the attempt to confuse him with doubts at bedrock, - nevertheless, I hold it to be incorrect if he seeks to defend himself (using, e.g., the words "I know").

It would be very surprising to discover that someone who throughout his life found philosophical skepticism *nonsensical*, a subtle violation of bounds of sense, should actually make a sceptical problem the pivotal point of his work.<sup>121</sup>

Esto nos da pautas para pensar que no es una lectura muy conveniente interpretar el problema central de las *Investigaciones* como un problema que conduce a una respuesta "escéptica", como la que ofreció Hume. Si somos caritativos con Kripke, es compatible lo que dice con la interpretación de Baker y Hacker respecto a "seguir una regla" en el sentido de que ellos tampoco consideran que Wittgenstein *justifique* seguir reglas mediante un hecho mental.<sup>122</sup>No obstante, para Baker y Gordon no es un problema genuino el que *no podamos justificar* cómo seguimos una regla y Wittgenstein se dedica a elucidar el porqué desde el 198, ya que la "paradoja" de seguir una regla es aparente y se formula cuando se piensa que *sólo las interpretaciones de la regla* son suficientes para determinar el significado; se necesita también *actuar* y que los actos estén acorde a un uso y a una costumbre. Esto requiere ser explicado a detalle.

---

<sup>121</sup> Gordon P. Baker y P. M. S. Hacker, 1986, p.5.

<sup>122</sup> Véase la caracterización que dimos de "seguir una regla" de Hacker y Baker en la primera sección del capítulo: "Whether he really follows the rule requires that his action conform with it, and this is not settled by his believing himself to have followed it." El énfasis en que "seguir una regla" no depende de que el individuo así lo crea, implica la exclusión de estado mental alguno.

En primer término, el primer argumento devastador para la interpretación kripkeana sobre la solución escéptica de la paradoja y en favor de la lectura de Baker y Hacker radica en su exégesis que realizan del pasaje 201 de las *Investigaciones*. Vale la pena citar el mencionado pasaje:

201. 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.

Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostramos que hay una captación de una regla que no es una interpretación, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos «seguir la regla» y en lo que llamamos «contravenirla». De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solamente debe llamarse «interpretación» a esto: sustituir una expresión de la regla por otra.<sup>123</sup>

Kripke interpretó, argumentan Baker y Hacker, el inicio del 201 como la introducción de la paradoja: en él se establece el problema de la multiplicidad de las interpretaciones para seguir una regla; es decir, a un curso de acción se le puede asociar distintas reglas que lo explique, de ahí el problema de justificar qué regla seguimos<sup>124</sup>. Baker y Hacker señalan que aquí no se está presentando la paradoja, pues en el pasaje 198 se habla del problema interpretativo en torno a la acción, por lo que ahí está presentada la paradoja y no en el 201 como cree Kripke. A consideración de ellos, Wittgenstein en el 201 no está dando una solución escéptica a la paradoja, sino que la solución como la presentación de la “paradoja” ya está en el 198:

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

---

<sup>123</sup> *IF*, 201.

<sup>124</sup> Porque al curso de acción pasado se le puede asociar más de una regla diferentes a la regla actual. Kripke, Baker y Gordon están de acuerdo en la formulación de la paradoja.

«Así pues, ¿cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla?» — Permítaseme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla — el indicador de caminos, por ejemplo — con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? — Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guíemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre.<sup>125</sup>

El 201 repite lo planteado en el 198: las reglas no pueden determinar una acción acertada porque a toda acción se le puede volver correcta mediante una regla. Lo paradójico aquí radicaría en que las reglas deben decirme qué uso sería el correcto<sup>126</sup>, pero si cualquier regla puede *per se* ser correcta, entonces cualquier uso sería correcto también *per se*. A este respecto, Baker y Hacker comentan que ya para el 201 la respuesta está dada en forma de *reducción al absurdo*:

§201(a) repeats the difficulty raised in §198(a): it seems that a rule cannot determine an action as correct. Why not? Because every course of action can be made compatible with a rule by means of some interpretation. But that is paradoxical, since it is the nature of rules (such as the rule for the series of even integers) to determine what is to count as correct. In §201 the response to this is advanced in the form of a ( literal ) *reductio ad absurdum*. For if every course of action can, on some arbitrary interpretation or another, be brought into accord with the rule, then by the same token it can be brought into conflict with it. But then any action can be said, on some interpretation, to accord with a given rule, and on some other interpretation, to conflict with it. Hence the very notions of being in accord with and being in conflict with are deprived of any meaning. (And therewith also the concepts of a rule and of being guided by a rule.)<sup>127</sup>

Reconstruyamos en forma de *reducción al absurdo* que, como sugieren Baker y Hacker, tiene literalmente la respuesta a la paradoja en el 201:

---

<sup>125</sup> *IF*, 198.

<sup>126</sup> Recordemos lo dicho de las reglas gramaticales profundas hacia el final del capítulo anterior: no puedo interpretar “Me gustaría tomar un café” como quiera porque ya existe una regla que determina el uso de la expresión en un contexto determinado.

<sup>127</sup> Gordon P. Baker y P. M. S. Hacker, 2009, p. 125.

1. Supóngase que a cada curso de acción se puede asociar una regla que vuelve correcta la acción bajo al menos una interpretación del curso de acción (paradoja de seguir una regla).
2. De esto se sigue que todo puede hacerse entrar en acuerdo y desacuerdo con una regla<sup>128</sup>; es decir, no habría acuerdo ni desacuerdo sobre si alguien sigue o no una regla<sup>129</sup>.
3. Pero esto es absurdo porque expresiones como “de acuerdo” y “desacuerdo” no tendrían significado<sup>130</sup>

Por tanto,

No se puede asociar a cada curso de acción una regla que vuelve correcta a la acción bajo al menos una interpretación del curso de acción.

La paradoja de seguir una regla tiene que ser falsa porque conduce a un absurdo. De esta manera, la interpretación de Baker y Hacker mostraría como consecuencia que, independientemente de la falta de acceso epistémico a los estados mentales del sujeto que permita corroborar que sigue determinadas reglas al hablar, el lenguaje se volvería imposible de comprender porque cualquier uso del lenguaje estaría permitido, además de que expresiones como “de acuerdo” y en “desacuerdo” quedarán desprovistas de significado, expresiones que en última instancia permiten un acuerdo sobre el significado de las expresiones<sup>131</sup>. Por tanto, la “paradoja” de seguir una regla es un

---

<sup>128</sup> “201. 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.”

<sup>129</sup> Debido a que se vuelve trivial si alguien sigue o no una regla una vez que se acepta que todo curso de acción es compatible con al menos una regla.

<sup>130</sup> Porque es trivial ya si alguien sigue o no una regla.

<sup>131</sup> Suponiendo que tuviésemos que calificar el uso de la expresión “Me gustaría tomar un café” como correcta o incorrecta en el caso del mesero, no sería posible dada la trivialidad de la expresión del desacuerdo o acuerdo.

absurdo en sí. Asimismo, no habría tal “paradoja” porque Wittgenstein mostraría, según Baker y Hacker, desde el pasaje 198 cómo se origina la paradoja al creer que las interpretaciones determinan la correcta aplicación de las reglas. La paradoja muestra así que la aplicación de la regla no sólo versa en interpretar, pues de quedarnos en la interpretación, terminamos en el absurdo al que lleva la paradoja:

That the line of thought being pursued involves a misunderstanding is evident from the fact that each interpretation of a given rule is itself subject to further interpretation (cf. PI §86). So, as noted in §198, ‘every interpretation, together with what it interprets, hangs in the air’. So what was the source of the paradox? It was the idea that it is interpretations which determine the correct application of rules. What the paradox shows is that not all understanding of rules can consist in interpreting.<sup>132</sup>

Entonces, ¿en qué otra cosa versa la aplicación de la regla? Los párrafos finales del 198 lo muestran:

198. (...) «Así pues, ¿cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla?» — Permítaseme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla — el indicador de caminos, por ejemplo — con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? — Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así. Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guíemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre

El seguimiento de reglas involucra un “adiestramiento” dentro de una comunidad que me enseña un uso del lenguaje<sup>133</sup>. Por tanto, la “paradoja” manifiesta cómo comprendemos una regla una vez que se elimina el malentendido que la origina, también manifiesta la importancia de la comunidad para la correcta aplicación de la regla pertinente y, así, que las expresiones usadas tengan el significado que venga al caso en el contexto.

---

<sup>132</sup> Gordon P. Baker y P. M. S. Hacker, *op. cit.*

<sup>133</sup> En este punto, conviene recordar lo que dijimos sobre los albañiles en la segunda sección del capítulo anterior: para comprender “¡Cubo!” requiero estar adiestrado en la comunidad de albañiles que me permita comprender que cuando me gritan “cubo” significa una orden.

### 3. Una posición complementaria

A mi consideración, la interpretación de Baker y Hacker sobre la “paradoja” de seguir una regla es más atinada que la de Kripke. Wittgenstein no está dando una solución escéptica a la paradoja, sino que considera a la paradoja como un malentendido por no considerar la importancia del “adiestramiento” en un contexto social para la comprensión de la regla. Siendo así, se esperaría que el “adiestramiento” fuera suficiente para explicar que la paradoja no es un problema ni que apelar al contexto social en el seguimiento de la regla es una respuesta escéptica, como la considera la interpretación kripkeana. Obsérvese que los tres coinciden en que la solución consiste en apelar al contexto social para la solución de la paradoja<sup>134</sup>, pero la lectura de Baker y Hacker es más fuerte: no sólo acepta esa solución, sino que, para quitarle la etiqueta de “escéptica”, presenta a la paradoja como un absurdo, producido por un malentendido. No obstante, *prima facie* no se alcanza a entender cómo el “adiestramiento” convierte a la paradoja en un absurdo. El “adiestramiento” me permite justificar la adquisición de la regla, o bien, en palabras más simples: si me preguntan por qué sumo enteros así con la regla “más”, lo justifico apelando a mi aprendizaje aritmético de la primaria. Este tipo de justificación implica que tenga acceso a mi historia mental para recordar cuándo aprendí la regla “más”. Sin embargo, la interpretación kripkeana ya considera la imposibilidad de apelar a la historia mental para justificar el seguimiento de la regla<sup>135</sup>. Luego, *prima facie* el “adiestramiento” no muestra cómo la paradoja es un absurdo. Al contrario, no lograría solucionar la paradoja porque apela a la historia mental del sujeto.

---

<sup>134</sup> Salvo que Kripke considera al “acuerdo” vital para el seguimiento de la regla. En la tercera sección del próximo capítulo diremos más al respecto.

<sup>135</sup> Véase la segunda sección de este capítulo cuando hablamos de las respuestas que proporciona la interpretación kripkeana.

Me posiciono en la interpretación de Baker y Hacker y reconozco esta dificultad, pero creo que se resuelve con un análisis más detallado sobre el “adiestramiento”.

La noción de “adiestramiento” se introduce por primera vez en el pasaje 6 de las *Investigaciones*. Wittgenstein en subsecuentes pasajes utiliza la noción para explicar cómo aprende a traer una losa el ayudante cuando el maestro albañil lo pide a gritos. Si se recuerda, en la segunda sección del anterior capítulo, mencionamos la importancia que tenía el que el ayudante dominase una técnica para comprender el significado del grito como una orden del maestro albañil<sup>136</sup>, siendo así la técnica es parte del “adiestramiento” para seguir una regla. El dominar una técnica juega un papel fundamental en el adiestramiento para seguir una regla. Empecemos por partes. “Dominar una técnica” significa poseer una gama de habilidades para aplicar una regla correctamente en la práctica, de tal suerte que la “técnica” permite juzgar si alguien en concreto sigue o no a la regla:

To understand such a rule is to be master of the technique<sup>137</sup> of its application, i.e. to possess a certain array of abilities. More generally, to understand a language is to be master of a wide range of complex, interlocking techniques. Counting, calculating, making geometrical constructions, measuring, inferring, correlating members of sets are all techniques (LFM 31, 42, 61f., 79ff., 153, 202, 285). To engage in these activities is to exemplify mastery of these techniques, to display the ability to use and follow the various rules that define them<sup>138</sup>.

Porque, como dijimos, “seguir una regla” significa concordancia entre el acto y la regla que dicta que se haga<sup>139</sup>. Para decir que “alguien no sigue las reglas”, tiene que existir una técnica que diga cómo se deben aplicar las reglas tal que, al “dominar la técnica”, se pueda decir que se aplica la regla correctamente y esto significa que sucede o actúa conforme a lo que dicta la regla que se haga, por ende, “seguiría la regla”.

---

<sup>136</sup> Es conveniente aquí recordar toda la primera sección del primer capítulo.

<sup>137</sup> “Master of the technique” lo traduzco como “dominar una técnica”.

<sup>138</sup> G. P. Baker y P. M. S. Hacker, (2009), p. 140.

<sup>139</sup> Véase la primera sección de este capítulo.



Ahora bien, para decir que alguien “domina una técnica”, se tiene que presentar lo siguiente<sup>140</sup>:

1) Una actividad. “Dominar una técnica” se muestra en una actividad. No se puede determinar quién sí “domina la técnica” hasta que lo muestre realizando la actividad que se espera de la “técnica”. Por ejemplo, si un profesor de matemáticas dice que sabe calcular – “domina la técnica de calcular” – esto no nos dice nada hasta que lo demuestre realizando alguna operación aritmética en concreto.

2) Una regularidad. Identificar el “dominio de una técnica” implica la existencia de un patrón de comportamiento en la que se pueda mostrar que se domina una serie de habilidades – o “técnicas” – para aplicar una regla. Es decir, se puede hablar de “técnicas” cuando las habilidades constitutivas de la misma se muestren de forma regular. Por ejemplo, para decir que el profesor de matemáticas tiene la técnica de “calcular”, se necesita que él muestre la habilidad con cierta constancia. No se vale, entonces, que con sólo mostrar la técnica una vez baste para decir que el profesor la domina.

3) Un criterio de corrección. Los criterios de corrección son primordiales para cualquier técnica establecer tanto qué procedimientos como los resultados que se obtengan se consideran correctos. De esta forma, quien domina la técnica debe pasar por los criterios de corrección. Asimismo, dichos criterios son de carácter público<sup>141</sup>. Siguiendo con nuestro ejemplo del profesor de matemáticas, si encuentra el conjunto solución a una ecuación de primer grado mediante productos de Cramer, se considera tanto el procedimiento como el resultado correctos, debido a que productos de Cramer se considera un procedimiento correcto. No se tiene permitido que el profesor invente el procedimiento que le plazca para obtener el resultado.

---

<sup>140</sup> *Ibid*, pp. 143-145.

<sup>141</sup> Pertencientes a la “forma de vida”. Véase la sección dos del capítulo uno.

4) Una garantía de objetividad. La técnica al ser sometida a criterios de corrección públicos, ser aplicada de manera regular y al exhibirse mediante una actividad, garantiza que los individuos “dominen una técnica”. Por ello, es objetivo decir que alguien domina una técnica. En nuestro ejemplo, se vuelve evidente que si el profesor de matemáticas cumple las características 1) a 3), entonces tenemos la garantía que domina la técnica de calcular.

Ahora, ¿cómo muestra el dominio de una técnica como parte del adiestramiento que la paradoja no es genuina ni tiene que tiene una respuesta escéptica? Por los incisos 1 a 3, es claro que el dominio de la técnica proporciona garantías de que el individuo, inmerso en una comunidad donde existen las reglas y las técnicas correspondientes para su aplicación, aplicará la regla correctamente: “dominar una técnica” implica evaluar una actividad que se presentan con cierta regularidad tal que da la seguridad de que se aplica la regla correctamente. Como el “dominar una técnica” es parte del adiestramiento para seguir una regla, es ahora más comprensible el porqué la paradoja es un absurdo, producto de un malentendido: antes de interpretar una regla, ya se posee el dominio de la técnica para aplicar la regla, por lo que se tienen garantías de que el individuo siempre está siguiendo la regla correctamente y, por ende, conoce el significado de las palabras que usa en el juego. Quizá sea más comprensible esto recurriendo a la analogía del juego de ajedrez. ¿Cómo sé que una persona conoce la regla para mover el caballo y que siempre la moverá así si a sus jugadas con el caballo pueden asociárseles una regla que vuelvan correcta todas sus jugadas – por ejemplo, si mueve el caballo como alfil, podría decir que la regla que sigue para mover el caballo es la del alfil? Si la persona ha tenido un “adiestramiento” en ajedrez – un amigo le enseñó, la computadora o un libro a jugar ajedrez –, lo cual implica que domina todas las técnicas respecto a las piezas –, entonces tengo la seguridad de saber que la persona

sigue la regla de “mover el caballo en L” cuando mueve al caballo en L. Sería muy contraintuitivo imaginar que la persona aprendió a jugar ajedrez y que mueva el caballo como alfil o que la persona, que decimos aprendió a jugar ajedrez, diga que el caballo se mueva como alfil y mueva a éste en L. Con el uso de las palabras pasaría algo similar. Pensando en la expresión “Me gustaría tomar un café”, si la persona que lo dice aprendió a hablar español, conoce la regla para usar la expresión en un cierto contexto: como una petición al mesero. Es contraintuitivo pensar que esa persona haya aprendido español y que use la expresión con el mesero como una afirmación de un hecho – que de hecho le gustaría tomar café – o que esta persona, que decimos aprendió a hablar español, exprese “Me gustaría tomar un café” y diga que la expresión la usa para comunicarle al mesero un hecho; diríamos que está bromeando, o bien, si lo dice en serio, que no aprendió a hablar español. El hecho de que en el caso del ajedrez y de la persona en el café suene contraintuitivo pensar en casos en los que su acción puede asociársele otra regla y se afirme que los sujetos aprendieron a jugar ajedrez o hablar español muestra la imposibilidad de la “paradoja de seguir una regla”<sup>142</sup>. La paradoja se vuelve aparente por considerar a la mera interpretación y no el “adiestramiento” de la regla, que implica el dominar una técnica y proporciona las garantías del seguimiento correcto de la regla.

La solución ni siquiera tiene caso plantearla como escéptica. Es perfectamente justificable el seguimiento de una regla. ¿Cómo? Mediante la apelación al “dominio de la técnica” que, como vimos, incluye como parte de sus características la evaluación del dominio de la técnica con base en criterios de carácter público; es decir, se justifica que se siga una regla apelando a una evaluación pública de una comunidad. En el siguiente capítulo, profundizaremos más sobre ello.

---

<sup>142</sup> Porque recuérdese que la paradoja de seguir una regla versa en que a un curso de acción se le puede asociar más de una regla correcta.

## CAPITULO III:

### Epistemología social en la solución a la paradoja

Recapitulemos por qué no hay paradoja sobre seguir una regla y por qué su solución no es escéptica. Por una parte, la paradoja es *per se* absurda: suponiendo que a cada curso de acción se le pudiese asociar una regla que vuelva correcto a tal curso de acción, entonces expresiones como “de acuerdo” y “desacuerdo” no tendrían significado – se vuelve trivial usar las expresiones para diferenciar si alguien sigue o no la regla – , pero esto no es el caso, ya que sí tienen significado expresiones como “de acuerdo” y “desacuerdo” – sí las usamos para diferenciar quién dice algo correctamente y quién no, o bien, quién aplica correctamente la regla lingüística y quién no. Otro lado, la paradoja es un malentendido, ya que se parte de la idea de que seguir una regla es una cuestión de interpretación cuando en realidad el seguimiento de reglas es una cuestión del “dominio de una técnica”, enseñado en una comunidad, debido a que “dominar una técnica” garantiza la correcta aplicación de la regla correcta en el curso de acción. Ahora bien, no hay una solución “escéptica” de la paradoja porque es posible justificar el seguimiento de la regla cuando se “domina una técnica” por los criterios de corrección que son requisitos para evaluación del dominio de la técnica<sup>143</sup>. Ahora, el que se garantice la aplicación correcta de la regla en el “dominio de una técnica” nos habla de una normatividad epistémica de carácter social que se analizará en este capítulo.

#### 1. Epistemología social en el “dominio de una técnica”

---

<sup>143</sup> Recuérdese que la solución era “escéptica” bajo la interpretación kripkeana porque Wittgenstein negaría la existencia de un hecho mental en particular que garantice la aplicación pasada y futura de la regla, de manera que se tenga que apelar al consenso social para seguir una regla.

En primer lugar, pensemos de nuevo en el “domino de la técnica” que garantiza el seguimiento correcto de la regla. Como dijimos, las técnicas contienen criterios que establecen qué procedimientos y resultados se consideran correctos para así evaluar quién sí domina la técnica. Estos criterios también son de carácter público, lo cual implica que juzgar quién domina la técnica está abierto a todo aquel que pertenezca a una comunidad con actividades específicas en donde se use un juego de lenguaje. A su vez, el hecho de que “dominar una técnica” sea de carácter público, implica que el seguimiento correcto de la regla también sea de carácter público. Como las reglas determinan el significado de nuestro lenguaje – en el sentido que dicen cómo se usa<sup>144</sup> - y el seguimiento de las reglas es de carácter público, entonces evaluar si alguien utiliza el lenguaje adecuadamente será de carácter público. La presunción de que se sabe el significado de una palabra requiere la evaluación de terceros, como explican Emilio Ribes y Ulises Sánchez:

[...]El “conocimiento” no puede inferirse sino es como algún tipo de saber, y saber siempre es saber algo, ya sea como hacer o respecto de un hecho. Por ello, el conocimiento como saber requiere siempre de alguna demostración en la forma de reconocimiento o acción. [...]  
Saber es siempre saber que se da en un contexto, y ese contexto implica, de un modo u otro, a un juego de lenguaje particular. Saber es siempre saber dentro de un juego de lenguaje y, por consiguiente, saber un juego de lenguaje. Saber un juego de lenguaje implica “entender o “imaginarse” de qué manera se puede seguir jugando ese juego, es decir, de qué manera se puede saber lo que se sabe:  
“Yo sé’ a menudo significa: tengo las bases apropiadas para mi declaración. Si la otra persona está familiarizada con el juego de lenguaje, admitiría que yo sé. El otro, si está familiarizado con el juego de lenguaje, debe poder imaginar *cómo* uno puede saber algo de esa clase” (Wittgenstein, 1969, 18)  
“El conocimiento está al final basado en el reconocimiento” (Wittgenstein, 1969, 378).  
En la medida en que conocer implica reconocer. [...] <sup>145</sup>

El conocimiento se da dentro de un juego de lenguaje particular a través del reconocimiento otorgado por los criterios inherentes a las técnicas que se demandan

---

<sup>144</sup> Véase la sección la sección “La gramática profunda y superficial de nuestro lenguaje” del primer capítulo.

<sup>145</sup> Emilio Ribes y Ulises Sánchez, (1994), pp. 61 y 63.

aprobar para dominar la aplicación de la regla. Comprender el juego implica “imaginar cómo seguir en el juego”; esto significa que el usuario debe dominar la técnica de carácter social<sup>146</sup>, pues ella proporciona el criterio para continuar sabiendo que se sigue la regla y, así, que las palabras significan algo particular dentro del juego.

El hecho de que se requieran criterios sociales para saber el significado de nuestro lenguaje y del hecho de que el individuo requiere de un entrenamiento social – que le permite “dominar una técnica”, la cual tiene criterios públicos que permiten reconocer quién sigue la regla –, nos encontramos ante una epistemología social, ya que, siguiendo la caracterización mínima que proporcionan Eraña y Barceló, este tipo de epistemologías simpatiza con la idea de que “el conocimiento es un fenómeno natural que involucra una interacción continua entre sujetos, y entre ellos y su entorno”<sup>147</sup>. No obstante, hay que dar matices para no acercarnos a la lectura kripkeana que pretendimos superar en el capítulo anterior.

Cuando mencionamos que el conocimiento del seguimiento de la regla, por ende, del significado del lenguaje, requiere del reconocimiento de terceros, esto no significa que el reconocimiento viene dado en forma de acuerdo comunitario sobre cómo seguir la regla<sup>148</sup>; es decir, no sería correcto pensar que, como la justificación del seguimiento de la regla requiere de evaluación de criterios públicos – o sociales – para dar reconocimiento de que se sigue una regla, entonces decir que alguien sigue una regla depende de que todos los sujetos inmersos en un juego de lenguaje concreto concuerden en *opiniones* acerca de cómo hacerlo. Un ejemplo aquí es útil. Pensando de nuevo en el ajedrez, no hay que creer que si todos los jugadores concuerdan en que la

---

<sup>146</sup> En el sentido de que es evaluada la aplicación por criterios sociales – pertenecientes a la forma de vida.

<sup>147</sup> Eraña y Barceló, 2016, p. 14.

<sup>148</sup> Algo en lo que sí está de acuerdo Kripke (Kripke, 1989, p. 93): “El conjunto de respuestas en las que nos ponemos de acuerdo y la forma en que se entrelazan con nuestras actividades es nuestra forma de vida”.

regla para mover el caballo en L es tal, entonces así se sigue la regla. Análogamente, esto tampoco sucede con los juegos de lenguaje; el que todos concordemos que seguir la regla en “Me gustaría tomar un café” es expresar una petición, no quiere decir que el acuerdo haga que así se siga la regla. ¿Por qué esto no podría ser así? Parece bastante intuitivo que si la evaluación de la regla es de carácter social y depende de terceros, entonces también la determinación de su seguimiento mediante acuerdo de opiniones o un “consenso” sobre lo que cuenta como regla y su seguimiento, por ende, también sería cuestión de “consenso” el significado de nuestras palabras<sup>149</sup>. El acuerdo de opiniones o el “consenso” no decide cómo seguir una regla porque

El comportamiento lingüístico de un sujeto no tiene como base el pensar que obedece, sino que es ya la obediencia de la regla. “Se sigue la regla ciegamente.” Aprender una regla, seguirla, no es interpretarla, sino ser introducido por medio del entrenamiento en actividades sociales establecidas. Esto no significa, parafraseando a Wittgenstein, que el acuerdo entre los hombres decida lo que es verdadero o falso; es decir, que garantice cuál es la aplicación correcta o incorrecta. Los hombres concuerdan en el uso del lenguaje, en el lenguaje que usan. Y “ésta no es una concordancia de opiniones, sino de formas de vida”<sup>150</sup>

El “seguimiento ciego” de la regla impide que los sujetos pertenecientes al juego lleguen a un “consenso” sobre qué es seguir determinada regla; no se opina sobre qué reglas seguir, *sólo se siguen obedientemente*. Es importante resaltar que el “adiestramiento” es lo que nos introduce al juego de lenguaje. Una vez “adiestrados” ya no es una cuestión de “acuerdo” o seguir o no una regla como cree Kripke. El “adiestramiento” nos condiciona a aceptar las reglas y su seguimiento sin pronunciarnos a favor o en contra de ellas, en ese sentido las reglas se siguen “ciegamente”. Entonces, ¿por qué decimos que el conocimiento de la regla depende del reconocimiento? El reconocimiento existe en el concordar en las *formas de vida*, que como se recordará “forma de vida” refiere a un conjunto de estructuras sociales en concreto, el cual es

---

<sup>149</sup> En tanto que las reglas determinan el significado de las palabras.

<sup>150</sup> Muñoz, M. (2007), p. 87.

“dado”<sup>151</sup>. Esto significa que reconocer el seguimiento de la regla “el caballo se mueve en L” depende de que haya “concordancia” entre *formas de vida*, o bien, que los individuos inmersos en el juego de ajedrez coincidan en sus actividades sociales. De igual manera, el seguimiento de la regla en “Me gustaría tomar un café” para expresar una petición, dependerá que la chica y el mesero pertenezcan a la misma estructura social. En síntesis, lo que nos distancia de Kripke es situar la concordancia no en un consenso de opiniones, sino en las actividades realizadas.

Es importante explicar más el por qué se aceptaría el seguimiento de una regla a “ciegas” en el sentido de aceptarla sin cuestionar y qué implica la posibilidad de su cuestionamiento. Esto tiene que ver con la naturaleza de los enunciados epistémicos – aquellos que involucran términos como “saber”, “entender”, “dudar” y todo aquel que nos haga pensar en un “estado mental” – analizada por Wittgenstein en las *Investigaciones* y en *Sobre la certeza*. Veremos cómo existen ciertos enunciados de corte epistémico de los cuáles no se pueden poner en duda o en cuestionamiento por ser la base del propio juego del lenguaje.

## 2. Enunciados epistémicos y proposiciones base

Lo primero que se descarta es la idea de que los enunciados epistémicos refieren a “estados mentales”. En los pasajes 156 a 178 de las *Investigaciones*, Wittgenstein analizará gramaticalmente<sup>152</sup> a los enunciados epistémicos para establecer que no hay un proceso mental detrás de ellos, sino un conjunto de casos donde se aplican dichos enunciados, como comenta Gallardo:

---

<sup>151</sup> Véase la segunda sección del capítulo primero.

<sup>152</sup> Esto quiere decir que analizó cómo se usan ciertos términos en contextos para extraer la gramática profunda de la expresión, o bien, las reglas que están en el uso contextual del término. Para ver más sobre la “gramática profunda”, véase la segunda subsección de la sección cuatro del capítulo primero.



En las *Investigaciones Filosóficas* este análisis comprende los párrafos 156-178. El argumento propuesto en este extenso apartado es, más o menos, el siguiente: no existe un proceso mental característico (o esencial) de aquello que nosotros denominamos leer, sino simplemente una “familia de casos” y de situaciones en las cuales se aplica dicho término.<sup>153</sup>

Consideremos el siguiente pasaje de las *Investigaciones*:

167. ¿Qué hay, pues, de la proposición de que leer es 'un proceso muy particular'? Quiere decir presumiblemente que al leer siempre tiene lugar un proceso particular que reconocemos. — Pero si leo una vez una oración impresa y otra vez la escribo en alfabeto Morse — ¿tiene aquí lugar realmente el mismo proceso mental? (...)

Lo que pretende mostrar las líneas citadas del 167 es que no existe un “estado mental único” al que refiera “leer”, ya que no podríamos decir que se “reconoce” el mismo proceso mental adjudicado a “leer” cuando se hace en una oración impresa en un momento y en otro leemos esa oración después de transcribirla en Morse. En ambas situaciones, “leer” remite a dos habilidades distintas que el contexto logra diferenciar. Como ya hemos mencionado, las habilidades al ser constituyentes de técnicas deben ser sometidas a evaluación y cada vez que nos encontremos en un contexto distinto que diferencia a las habilidades habrá distintas evaluaciones que dan cuenta del dominio de la misma. En este sentido, la conclusión del análisis a los enunciados epistémicos conduce a que

La aplicación de estos conceptos [los contenidos en enunciados epistémicos] no deriva, pues, de un estado mental determinado, sino del contexto en el que son proferidos y utilizados. Esta es, según Wittgenstein, una de las características principales de los enunciados epistémicos (es decir, están relacionados con capacidades y contextos de uso). Pero los enunciados epistémicos responden, además, a dos exigencias más: 1) son propios de “determinados” juegos de lenguaje y, derivado de ello, 2) su aplicación está sujeta a nuestra capacidad para “justificarlos”, es decir, a nuestra capacidad de dar las razones y evidencias que sirvan de apoyo a dichos enunciados<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> Gallardo, 2011, p. 89.

<sup>154</sup> *Ibid*, p. 90.

De la característica tercera inmersa en el “dominio de una técnica” – los criterios de corrección, explicada en la sección anterior –, es entendible que los enunciados epistémicos requieran de nuestra capacidad para justificarlos – con la evidencia y las razones pertinentes al contexto. Pensando en el profesor de matemáticas de la sección anterior, él requiere justificar que domina la técnica de “calcular” para ser evaluado favorablemente en el manejo de la técnica. Ahora bien, los juegos del lenguaje donde hay enunciados epistémicos que involucran la palabra “saber” tienen la peculiar característica de involucrar también a los juegos del lenguaje donde se usa “dudar”:

Wittgenstein sugiere la idea de que el “juego de lenguaje” de la palabra “saber” presupone, a su vez, el “juego” de la palabra “dudar” (y viceversa), que no es otra cosa que decir que es posible hablar significativamente de que “yo sé algo”, sólo allí donde existe la posibilidad de dudarlo (y viceversa: sólo me es posible dudar de algo, allí donde también puedo conocerlo).<sup>155</sup>

Ciertamente, si tengo que justificar, o bien, sea dar evidencia o razones de que “sé” algo y en tanto que “saber” es parte de enunciados epistémicos – que remiten a habilidades –, entonces tiene que involucrar como posibilidad a la duda, pues allí donde no se puede dudar del dominio de una habilidad, no tendría sentido ponerla a prueba o evaluarla conforme a criterios. A su vez, aquello de lo que se puede dudar tiene que implicar la posibilidad de saberlo, pues si se somete a prueba a la habilidad que remite “saber”, es porque cabe la posibilidad que de hecho se domine; sin la posibilidad, tampoco tiene sentido someter a prueba o a evaluación conforme a criterios dicha habilidad a la que remite “saber”. Por ejemplo, decir que “Sé que el monte Everest es la montaña más alta en el mundo” debe implicar la posibilidad de ponerse en duda para que se den las razones o evidencias pertinentes que justifiquen la afirmación, las cuales deben evaluarse bajo los criterios de la habilidad de “medir” – habilidad a la que se remite en

---

<sup>155</sup> *Ibid*, pp. 90-91.

este caso – para comprobarse. Sucede lo mismo con “Sé que dos más dos es cuatro”; al darse la posibilidad de la duda, se dan las razones o evidencias que permitan evaluarse para la ratificación. Con “No sé si mañana es sábado”, por ejemplo, la duda debe implicar la posibilidad de evaluarse si se cuenta con la habilidad de “contar días” – habilidad a la que remite el “saber si mañana es sábado” – para corroborarse que no se tiene la habilidad, por ende, el “no saber si mañana es sábado” – esto al resultar insuficiente la justificación acorde al criterio de evaluación inmerso en la habilidad de “contar días”. En el caso, por ejemplo, de “Sé que este es mi dolor”, debemos preguntar si es posible poner en duda la habilidad en cuestión; es decir, si es posible dudar de mi propio dolor. Evidentemente, al no ser posible, no habría aquí un enunciado epistémico sobre “saber”. No porque sea una “verdad indubitable”, simplemente no usamos así “dolor”. En este último caso, es posible notar la existencia de ciertas afirmaciones que por su forma gramatical superficial<sup>156</sup> nos hacen creer que son enunciados epistémicos, pero su gramática profunda revela<sup>157</sup> que al no usarse expresiones como “Yo sé que éste es mi dolor” – o la contraria “No sé si éste es mi dolor” –, entonces no tienen significado (uso)<sup>158</sup>. No obstante, expresiones como “Yo sé que éste es mi dolor”, aunque tenga la apariencia de enunciados epistémicos, tienen otro papel dentro de los mismos enunciados epistémicos.

Retomando el caso de “Sé que el monte Everest es la montaña más alta del mundo”, al dar las razones o evidencias que acrediten la afirmación, éstas a su vez podrían ser puestas en duda y nos introduciríamos en una regresión infinita de justificaciones – predicamento con el que nos introduciríamos al escepticismo. Sin embargo, Wittgenstein cree en la existencia de expresiones no justificables que

---

<sup>156</sup> Véase la sección cuarta del primer capítulo para la distinción entre gramática superficial y profunda.

<sup>157</sup> *Por mor* del argumento, supóngase que ya se han analizado muchos contextos de uso.

<sup>158</sup> No habría significado aquí en el sentido de que no hay uso que lo determine.

constituyen un “marco de referencia” para el lenguaje epistémico, el cual sirve como base al mismo y detendrían una regresión al infinito en la cadena de justificación:

(...) según Wittgenstein, el lenguaje (epistémico) no se apoya propiamente en enunciados epistémicos, es decir, descansa en un conjunto de expresiones en las cuales no entra en juego el lenguaje de las palabras saber o dudar, expresiones que tampoco pueden justificarse mediante pruebas, sólo mediante la enunciación misma de la expresión. Tal conjunto de creencias y de expresiones “no epistémicas” constituyen el “marco de referencia” del lenguaje epistémico. Son expresiones que, aunque no son justificables (en el sentido de “demostrar su verdad”), sirven de fundamento para nuestras justificaciones<sup>159</sup>.

En *Sobre la certeza*, Wittgenstein analiza la naturaleza de estas expresiones que sirven de “marco de referencia” al lenguaje epistémico como resultado de la crítica a la solución que propone Moore al escéptico. Éste último, cuestiona con qué justificación se cuenta para creer que los datos sensoriales del mundo se corresponden al mundo material y concluye que, al no existir dicha justificación, no existen razones para creer en la existencia de la realidad material. Citamos el ejemplo de Palau para comprender éste tipo de escepticismo que concierne a Moore y a Wittgenstein:

Un ejemplo más moderno del tipo de escepticismo que preocupa a Moore y a Wittgenstein es aquél que utiliza la noción de «Sense Data» o Datos de los Sentidos (DS) para abrir la brecha entre sensaciones y objetos materiales. En este caso, el escéptico comienza señalando que cuando hablamos, por ejemplo, de estar «viendo un coche», lo que deberíamos decir, para ser precisos, es que estamos «viendo ciertos datos de los sentidos». Por definición, lo único que percibimos a través de los sentidos son datos sensoriales, no objetos reales. En el sentido estricto, lo que estamos viendo no es el coche en sí, sino sólo aquellos datos sensoriales que supuestamente corresponden al coche real. Puesto que solo tenemos acceso a aquello que percibimos a través de los sentidos, y puesto que, (...), lo que percibimos a través de los sentidos no son los objetos reales (ej. el coche real) sino solo ciertos datos de los sentidos, nunca podremos demostrar que estos DS [datos sensoriales] representen o correspondan efectivamente a ningún objeto real. Demostrar algo así supondría conseguir pruebas que relacionasen los DS con la realidad material. Pero, para conseguir tales pruebas, nos haría falta poder ir «más allá» de los DS, y comprobar así que en efecto existe una relación entre éstos y los objetos reales. Como no podemos ir más allá de los datos que nos proporcionan nuestros sentidos, no podemos demostrar que exista tal relación, y por lo tanto tampoco nos es posible demostrar que la realidad material exista. ¿Si lo que percibimos no es el coche real sino solo un dato sensorial, qué razón hay para suponer que el coche real exista? (...)

Una vez que la brecha entre sensaciones y mundo material ha sido abierta y que el escéptico ha conseguido aislarnos de lo cotidiano, le resulta muy fácil mostrar que tal perspectiva es

---

<sup>159</sup> *Ibid*, p. 93.

inalcanzable. El escéptico concluye por lo tanto que no existe razón alguna para seguir creyendo en la existencia de la realidad material.<sup>160</sup>

Para comprender mejor qué está diciendo el escéptico, puede optarse por la siguiente reconstrucción de su argumento:

1. Si sé que “Aquí hay una mano” – o bien se A, donde A es cualquier objeto real, entonces hay al menos un dato sensorial que le corresponde.
2. No hay dato sensorial que le corresponde (podría alucinar una mano)

Por tanto,

No sé que “Aquí hay una mano” sea un objeto real.

En forma generalizada:

1. Si SA, entonces existe al menos un DSA
2. No hay un DSA (podría alucinar)

Por tanto, No SA

donde “SA” significa “Saber A”, “A” es cualquier objeto material y “DSA” es el dato sensorial correspondiente a “A”.

El argumento del escéptico tiene lugar una vez que crea un “contexto no cotidiano”; esto es, propone una situación en la que sensaciones de objetos reales están desligadas de su correlato sensorial – representada en el “podría alucinar”. La estrategia de Moore al agitar las manos y decir que “sabe que existe un cuerpo humano vivo que es su cuerpo, etc” consiste en mostrarnos, primero, que el escéptico debe justificar el

---

<sup>160</sup> Palau, 1996, pp. 288-289.

cambio de contexto en el que las afirmaciones podrían no ser el caso. También, muestra la imposibilidad de demostrar la no existencia del mundo material, pues del hecho de que no se pueda demostrar el mundo material, no se sigue lo contrario<sup>161</sup>:

Moore se pregunta si sus manos son «reales», y contesta a esta pregunta agitando las manos, como si el moverlas de esta manera constituyese una prueba contundente de su realidad. Asimismo, Moore nos presenta toda una lista de cosas que él afirma «saber» (dice por ejemplo que él «sabe» que existe un cuerpo humano vivo que es su cuerpo, etc...) pero no nos explica porqué el mero hecho de que él diga que «sabe» estas cosas debería de convencernos de que estas son en efecto reales. Sin embargo, y a pesar de las apariencias, Moore está señalando algo importante. Hay que recordar que el escéptico inicia sus argumentos creando un contexto aislado de lo cotidiano, en el que sensaciones y mundo real quedan desligados. En el caso de las Meditaciones de Descartes, este contexto se crea al introducir la idea del genio malévolo, en los planteamientos más modernos, se crea al introducir la noción de Datos de los Sentidos. Al agitar las manos e insistir en decir que «sabe» toda una lista de cosas, Moore está, en primer lugar, arrastrándonos de vuelta al contexto de lo cotidiano. Al reaccionar como se reacciona normalmente en este contexto, Moore está forzándonos a considerar el problema de la realidad del mundo material desde la perspectiva que nos es más familiar. En segundo lugar, Moore nos está diciendo que, si el escéptico decide crear un contexto aislado de lo cotidiano, es a él a quien incumbe el demostrar que tal cambio de contexto está justificado. Es el escéptico el que debe demostrar que este alejamiento de lo cotidiano es válido, no nosotros los que debemos de defender nuestras creencias habituales. El razonamiento del escéptico consiste en afirmar que no podemos ir más allá de las sensaciones y que por lo tanto no podemos demostrar que éstas correspondan realmente al mundo material. Pero si es imposible demostrar que nuestras sensaciones corresponden a objetos reales (ya que no podemos ir «más allá» de ellas), tampoco es posible demostrar que estas sensaciones no corresponden a tales objetos. Por la misma razón que no se puede demostrar que el mundo material exista, no se puede demostrar tampoco que éste no exista. Y como, según Moore, las creencias que surgen en el contexto de lo cotidiano son válidas hasta que se demuestre lo contrario, como es el escéptico el que tiene la responsabilidad de demostrar que tiene razón, y no nosotros, su postura queda socavada<sup>162</sup>

Wittgenstein se muestra insatisfecho tanto con el escéptico como con la respuesta de Moore. Ambos, argumenta, no se dan cuenta de la naturaleza de

---

<sup>161</sup> Esto es lógicamente sencillo de explicar con lógica modal:

1. Si sé que “Aquí hay una mano” o cualquier A es un objeto real, entonces hay al menos un dato sensorial que le corresponde. Esta premisa la podemos parafrasear diciendo: “Si sé necesariamente que “Aquí hay una mano” es un objeto real, entonces hay al menos un dato sensorial que le corresponde.
2. No hay dato sensorial que le corresponde (podría alucinar una mano).  
Por tanto,  
No necesariamente sé necesariamente que “Aquí hay una mano” sea un objeto real.

Ahora, negar  $\neg\Box P$  es lógicamente equivalente a  $\Diamond\neg P$ ; es decir que Posiblemente no sé que “Aquí hay una mano” sea un objeto real. De esta forma se ve claramente cómo se sigue como posibilidad y no como necesidad la no existencia del mundo material. También, negando el consecuente de la primera premisa y afirmando la segunda premisa, se ve que se sigue otra posibilidad y no una necesidad. Así, no se puede probar con necesidad ni que el mundo material existe ni lo contrario.

<sup>162</sup> *Ibid*, pp. 289-290.

enunciados como “Aquí hay una mano” o “Existe un cuerpo humano vivo que es mi cuerpo”, etc. Estas afirmaciones son constituyentes de un “marco de referencia”, lo cual significa, como ya mencionamos, que sirven de base al lenguaje epistémico, también sirven con un “marco de fondo” que se tiene que dar por sentado, como expresa Palau siguiendo a McGuinn:

(...) estas proposiciones (a las que llamaremos Proposiciones de Marco o PM) expresan aquellas creencias que damos por sentadas cuando nos encontramos en el contexto de lo cotidiano, y que son aquellas de las que el escéptico pretende hacernos dudar Marie McGinn explica en *Sense and Certainty* que las PM constituyen “el conjunto de opiniones expresadas y no expresadas que forman el mareo de fondo totalmente dado por sentado al describir e indagar sobre el mundo, y al confirmar o desmentir creencias”. Una PM sería, por ejemplo, «Mis manos son reales» o «Existe un cuerpo humano vivo que es mi cuerpo».<sup>163</sup>

Las proposiciones de “marco de referencia” no se cuestionan ni se justifican; se dan por sentadas. Aceptar estas proposiciones es requisito para entrar al juego, sin ellas todo el edificio de justificación de nuestros enunciados epistémicos se cae. Simplemente, quién cuestiona a estas proposiciones, no está dentro del juego ni de la comunidad, como bien lo expresa Saharrea:

Decir “esto es una mano” o más generalmente “esto es el mundo”, “esto es persona”, “esto es mesa”, etc., implica compromisos sin los cuales no se ingresa a la comunidad. La participación de esos compromisos en la normatividad de nuestras prácticas conceptuales estaría dada porque su rechazo implicaría la salida de alguien de la comunidad. De alguien que dudara acerca de si esto es una mano (señalando su mano) no diríamos que es un filósofo a la búsqueda de un argumento. Diríamos, por el contrario, que se halla fuera de la comunidad<sup>164</sup>

Sintetizando lo dicho hasta ahora, la supuesta paradoja de seguir una regla es tal porque el seguimiento de una regla depende de dominar una gama de habilidades – “domino de una técnica”–, dominio que se evalúa conforme a criterios de carácter público y social. No se concuerda respecto a los criterios, simplemente se les acepta

---

<sup>163</sup> *Ibid*, pp. 291-292.

<sup>164</sup> Saharrea, 2014, p. 106.

porque dominar una habilidad es a lo que refieren los enunciados epistémicos, por lo que demostrarla implica aportar una justificación que será evaluada conforme a los criterios. No es posible justificar *ad infinitum* porque en la cadena terminaríamos por cuestionar a los mismos criterios, lo cual no es posible porque son proposiciones constituyentes de un “marco de referencia” que dan la base del lenguaje epistémico – el que se usa para justificar el dominio de una habilidad – y que debe ser aceptado, pues el ser cuestionado implica rechazar dicha base y quedarse aislado del juego del lenguaje y de su comunidad que lo utiliza. De esta forma, el seguimiento de las reglas es justificables mediante criterios sociales sin que éstos tengan que ser justificados, impidiendo así una regresión infinita en la cadena de justificación.



## CONCLUSIONES

El primer Wittgenstein concebía a la normatividad semántica como lógica; si se violan las leyes de la lógica, se viola la forma lógica de figuración que tiene en común el lenguaje con el hecho y se vuelve un *sinsentido* el lenguaje. A su vez en el *Tractatus* se concibe el significado de un nombre como el objeto al que refiere y al lenguaje como representación de hechos. Sin embargo, el segundo Wittgenstein critica sus concepciones pasadas del lenguaje y el significado. La crítica a la *concepción agustiniana* del lenguaje muestra como una perspectiva limitada el concebir que el lenguaje sólo refiere a objetos o que su función primordial es ser representacional, ya que el lenguaje tiene una amplia gama de usos diversos, tal que para el segundo Wittgenstein el uso que se le dé al lenguaje en las diversas actividades determinará el significado. Wittgenstein introducirá la noción de “juego de lenguaje” para resaltar la íntima relación entre uso del de lenguaje en actividades. Los juegos de lenguaje pertenecen a una forma de vida, lo cual quiere decir que son parte de una estructura social objetiva que se impone a los individuos, haciendo al lenguaje público y no privado. Asimismo, por analogía a los juegos, se destaca que los juegos de lenguaje tienen reglas y que se requiere de cierto entrenamiento social para comprender el lenguaje – usando el ejemplo de Wittgenstein de los albañiles, el aprendiz no comprende que “¡Losa!” se usa para que traiga al maestro el objeto sin que haya recibido un entrenamiento social.

Las reglas de los juegos de lenguaje regulan cómo debe ser usado el lenguaje en la actividad. Una regla es una explicación de significado que adoptan las más diversas formas: por ostensión, ejemplificación, aseveración, gesticulación, etcétera. Al decir que

las reglas son “explicaciones de significado” quiere decirse que las reglas explican cómo debe usarse el lenguaje en el contexto pertinente – debido a que el significado es determinado por el uso – viéndose así el carácter normativo de las reglas en el significado; ellas determinarán qué significados vienen o no al caso porque nos dicen cómo usar el lenguaje. Las reglas son “arbitrarias”, en el sentido de que no son justificables apelando a hechos en el mundo. Para el segundo Wittgenstein, las reglas sólo se describen; no se explica por qué existen ni se evalúan como “buenas” o “malas”. A su vez, existen dos tipos de reglas gramaticales que gobiernan el uso lingüístico: superficiales y profundas. Las primeras refieren a la forma de construcción de nuestras expresiones – capturarlas, por ejemplo, en las reglas gramaticales de la RAE. Las segundas refieren a las reglas que gobiernan cómo se usan los elementos lingüísticos en la actividad. De esta forma, una oración aseverativa puede ser usada como una petición – “Me gustaría tomar un café” – o para expresar una regla – “Esto es negro”, “El caballo en ajedrez se mueve en L”. En síntesis, la normatividad lingüística que elucida el segundo Wittgenstein consistirá en el conjunto de las reglas gramaticales profundas que regulan el uso de las palabras, por ende, de su significado en actividades específicas.

Ahora bien, el segundo Wittgenstein analizará cómo seguimos una regla. La expresión “seguir una regla” significa adecuación entre un curso de acción y la regla que demanda un acto. Así, por ejemplo, se dice que “se sigue una regla” si el individuo hace lo que le demanda que haga la regla; sigue la regla del caballo en ajedrez quien lo mueve en L, y, en el caso del lenguaje, sigue la regla del uso lingüístico de “te quiero” quien usa la expresión para comunicar cariño y no odio. No obstante, parece que a un curso de acción determinado se le puede interpretar de diversas maneras, tal que podríamos asociar que se sigue más de una regla ahí, no necesariamente la correcta. Esto se conoce como la “paradoja de seguir una regla”.

La pregunta de esta investigación es cómo el Wittgenstein tardío resuelve la paradoja de seguir una regla y conjeturábamos que lo hacía mediante una normatividad social, la cual también permite justificar el seguimiento de una regla. Para argumentar la conjetura, revisamos al menos dos maneras en que se puede interpretar la paradoja y la respuesta de Wittgenstein al respecto. La primera consiste en decir que Wittgenstein opta por una “solución escéptica”; es decir, se acepta que no se puede justificar el seguimiento de la regla a partir de un hecho mental o *sui generis*, por lo que se apela al consenso en el contexto social para determinar si se sigue o no la regla (interpretación kripkeana). La segunda interpretación (la de Baker y Hacker) versa en localizar la “paradoja” en el pasaje 198 y no en el 201 – como la ubica la interpretación kripkeana – y se plantea su solución diciendo que 1) es un absurdo la paradoja: si la paradoja fuese el caso, expresiones como “de acuerdo” y “desacuerdo” no tendrían significado, pues es trivial usarlas – como a cualquier curso de acción se le puede asociar una regla, es trivial usar “de acuerdo” y “desacuerdo” para expresar que alguien sigue la regla – pero sí las usamos significativamente. También se plantea la solución a la paradoja diciendo que 2) la paradoja tiene su origen por sólo considerar que una regla se interpreta para seguirla y al no tomar en cuenta el “adiestramiento” social, pues él garantiza el seguimiento de la regla. Yo me posiciono por la interpretación de Baker y Hacker de la “paradoja” y complemento su interpretación explicando cómo se asegura el seguimiento de la regla, pues *prima facie*, no queda del todo claro cómo es una versión alternativa a la interpretación kripkeana – apelar al “adiestramiento” implica considerar la historia mental del individuo, pues necesita “recordar” su “adiestramiento”. Pero la interpretación kripkeana considera que la historia mental del sujeto no es suficiente para seguir una regla. La complementación la realizo explicando qué es “dominar una técnica” en el “adiestramiento”. El “dominio de la técnica” garantiza la correcta

aplicación de la regla porque involucra una gama de habilidades que son evaluadas mediante criterios de corrección públicos de carácter social que se aplican a actos repetitivos. Hay que señalar, sin embargo, cómo esto no nos acerca de nuevo a la interpretación kripkeana donde la solución a la paradoja es escéptica, pues parecería que se necesita algún tipo de “consenso de opiniones” entre los miembros de una comunidad sobre los criterios de correcciones de las técnicas. No hay “consenso de opiniones” por el hecho de que los individuos están insertos en una *forma de vida*, o bien, en una estructura social que se impone a los individuos – no la eligen. Hay concordancia entre las diversas actividades que realizan los individuos que permite la existencia de un criterio compartido. Dichos criterios se “aceptan”, en el sentido de que no se pueden cuestionar. Por qué esto es así se analiza a partir de la naturaleza gramatical de los enunciados epistémicos, realizada en los pasajes 156-178 de las *Investigaciones* y en la crítica a Moore que realiza Wittgenstein en *Sobre la certeza*.

En las *Investigaciones*, se concluye que los enunciados epistémicos que incluyen las palabras “leer”, “comprender”, “saber”, etcétera, remiten a habilidades, tales que deben de ser capaz el usuario que profiere esos enunciados de justificar mediante razones o evidencias. Sin embargo, existen ciertos enunciados que tiene forma de ser epistémicos que no se justifican. El análisis de ellos los realiza más extensamente Wittgenstein en *Sobre la certeza* como producto de la crítica que realiza a la respuesta de Moore al escéptico. Estos enunciados constituyen la base de un lenguaje epistémico y sólo nos queda aceptarlos, pues al rechazarlos quedamos excluidos de la comunidad y los juego del lenguaje en específico ahí implementado en las diversas situaciones concretas. Los criterios forman parte de éstos tipos de enunciados base, por ello, deben de aceptarse sin más, lo cual no quiere decir que se “consense” en ello porque si se aceptan sin más, no hay posibilidad si quiera de dudar de ellos para llegar después a un

consenso. Dudar de una proposición base implica la exclusión del lenguaje epistémico de una comunidad.

Ahora bien, los criterios de corrección propios de las técnicas, al ser parte de un lenguaje epistémico, proporcionan la posibilidad de justificar el seguimiento de una regla: los individuos de una comunidad pueden justificar que alguien sigue una regla apelando a los criterios de corrección de las técnicas; por ejemplo, el aprendiz del albañil puede decir que justificar que sabe el significado de la expresión “¡Losa!” en tanto que sigue la regla al apelando a diversos criterios propios de las técnicas que permiten aplicar la regla – una técnica para nombrar, por decir -, ya que esas técnicas pueden ser evaluadas a partir de criterios de corrección que son compartidos en la comunidad.

En conclusión, es notable que los criterios de corrección de las técnicas nos hablan de una normatividad social, ya que el conocimiento lingüístico sería un fenómeno dependiente de las relaciones sociales establecidas entre los individuos que comparten actividades y pertenecen a una comunidad. A su vez, esta epistemología social es normativa en tanto que regula cuándo se posee conocimiento lingüístico. Es posible justificar el seguimiento de una regla dando razones basadas en los criterios de corrección de las técnicas, criterios que, al ser proposiciones base para los enunciados epistémicos, no pueden ser puestos en duda, pues implica la salida del juego de lenguaje perteneciente a una comunidad.

# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTES PRINCIPALES CON ABREVIATURA

- TLP Wittgenstein, Ludwig (2013) *Tractatus lógico-philosophicus*. Traducción y notas de Villanueva.
- Wittgenstein, Ludwig (2012) *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Alianza: Madrid.
- IF Wittgenstein, Ludwig (2017). *Investigaciones filosóficas. Según la cuarta edición inglesa preparada por P.M.S. Hacker y J. Schulte*. Traductor: C. Ulises Moulines. Instituto de Investigaciones Filosóficas y Secretaría de Cultura (CENART): México.
- CA – cuaderno azul y CM- cuaderno marrón Wittgenstein, Ludwig (1976) *Los cuadernos azul y marrón*. Traducción de Francisco Guillen. Técnos: Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig (2009) *Sobre la certeza*. Traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Gredos: Madrid
- SC

## OBRAS CITADAS Y CONSULTADAS EN EL PRESENTE ESTUDIO

1. Arrington, Robert L.(2015) *Preocupaciones wittgensteinianas*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols y Jorge Brash.Xalapa, Veracruz : Centro de estudios e Investigaciones en Conocimiento y Aprendizaje Humano, Universidad Veracruzana.

2. Ariso, J. (2012) “¿Tiene sentido hablar de un “tercer Wittgenstein” posterior a 1946?” *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Norteamérica, 45, oct. 2012. Disponible en: <<http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/40414>>. Fecha de acceso: 6 jun. 2018.

3. Baker, G. (2004) “Wittgenstein’s ‘Depth Grammar’”. En *Wittgenstein’s Method Neglected Aspects Essays on Wittgenstein*. Baker, G. Oxford, Blackwell Publishin.

4. Gallardo, A (2011) “Wittgenstein: epistemología y lenguaje”. En: *Praxis* 66-enero-julio 2011: 87-97.

5. Gordon P. Baker y P. M. S. Hacker (1986) *Skepticism, Rules and Language*. Oxford, Blackwell Publishin.

6.\_\_\_\_\_ (2005) *Wittgenstein: Understanding and Meaning Part II: Exegesis §§1–184. Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford, Blackwell Publishers.

7.\_\_\_\_\_ (2009) *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity Essays and Exegesis of §§185–242. Volume 2 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford, Blackwell Publishers.

8. Black, Max (1971) *A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. London, Cambridge University Press.
9. Eraña, A. y Barceló, “ El conocimiento como una actividad colectiva”. *Tópicos (México)* [online]. 2016, n.51 [citado 2018-09-09], pp.9-35. Disponible en: <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S018866492016000200009&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018866492016000200009&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0188-6649. <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i0.746.g738>.
10. Kenny, A.(1995) *Wittgenstein*, Madrid, Alianza.
11. Hume, (2007) *Investigaciones sobre el entendimiento humano*. Técnos: Madrid.
12. Jaramillo, Juan Manuel, “El 'Tractatus' y el Círculo de Viena”. En: *Universitas Philosophica* (1989), 13:31-42
13. Kripke, Saul (1989) *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols. Instituto de Investigaciones Filosóficas: México.
14. Marrades, J. (2011) “Wittgenstein, constructor de modelos”. En *Análisis filosófico*. XXI N° 2 (noviembre 2011) pp.141-163
15. McGuinness, Brian (1988) *Wittgenstein: El joven Ludwig, 1889-1921*. Traducción de Marrud Gonzalez. Editorial Alianza: México.
16. McGuinn, M (1997) *Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. London, Routledge Taylor & Francis e-Library.
17. Mounce, H.O (2007) *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Técnos: Madrid.
18. Monk, Ray (2002) *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Traducción de Damián Alou. Anagrama: Barcelona.



19. Morris, Katherine (2008) "Wittgenstein's Method: Ridding People of Philosophical Prejudices" En: *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker* Editors(s):Guy KahaneEdward KanterianOskari Kuusela. Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
20. Moyal-Sharrock, (2004) "The Idea of a Third Wittgenstein", en D. Moyal-Sharrock (ed.), *The Third Wittgenstein*, Hampshire, Ashgate,
21. Muñoz, María Teresa (2007) "La posibilidad de dar razones. Un acercamiento a la paradoja wittgensteiniana" "Wittgenstein, McDowell y el reto escéptico". En: *Diánoia*, 52(58), 77-93.
22. Otero, M. "Respuestas disposicionalistas al problema wittgensteiniano-kripkeano sobre el significado y el seguimiento de reglas". *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Volumen 48, número 143, agosto 2016.
23. Pears, D. (1993) "Connections Between Wittgenstein's Treatment of Solipsism and the Private Language Argument", en J.-M. Terricabras (ed.), *A Wittgenstein Symposium*, Amsterdam, Rodopi.
24. Pitcher, G. (ed.) (1968): *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, Indiana, University of Notre Dame Press.
25. Quine, W.V.O.(1966). "The ways of Paradox" en: *The ways of paradox and other essays* New York: Random House.
26. Ribes, Emilio y Sánchez, Ulises. (1994) "Conducta, juegos de lenguaje y criterios de validación del conocimiento". En: *Acta Comportamentalia*, Vol. 2, Núm. 1, pp. 57-86.

27. Saharrea, Juan (2014) “Seguir una regla: ¿se trata siempre de un caso de conocimiento?”. En: *Praxis Filosófica* Nueva serie, No. 39, julio-diciembre 2014: 93 – 109.
28. Schroeder, S. (2004) “The demand for synoptic representations and the private language discussion PI 243-315”. En *Wittgenstein at work. Method in Philosophical Investigations*. London, Routledge Taylor & Francis e-Library.
29. Straud (2005), *Hume*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM: México.
30. Stroll, A. (1994) *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford, Oxford University Press.
31. Tejedor Palau, M.A (1996) “La crítica de Wittgenstein al escepticismo: Moore y «Sobre la Certeza»”. En: *Anales del Seminario de Metafísica* no. 30-1996. Servicio de publicaciones. Universidad Complutense. Madrid: 287-297.
32. Tomasini, Alejandro (2011) *Explicando el tractatus*. Grama: Buenos Aires.
33. \_\_\_\_\_ (2003) *El pensamiento del último Wittgenstein*. Édere: México.
34. \_\_\_\_\_ (2017) “Wittgenstein: universalismo, lógica, gramática y lenguaje”. En: *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 29, n. 47, p. 611-638.
35. Villoro, Luis (1975) “Lo indecible en el Tractatus”. *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*. Volumen 7, número 19, Abril 1975.
36. Winch, P. (ed.) (1969) *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, London, Routledge.